

**Antología del
pensamiento crítico
ecuatoriano
contemporáneo**

.ec

Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo / Agustín Cueva ... [et al.] ; editado por Gioconda Herrera. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2018. Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Pablo Gentili)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-369-9

1. Sociología. 2. Ecuador. 3. Pensamiento Crítico. I. Cueva, Agustín
II. Herrera, Gioconda, ed.
CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Pensamiento Crítico / Intelectuales / Historia / Política / Sociología /
Economía / Estado / Educación / Ecuador / América Latina

Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo

Coordinadores

Gioconda Herrera Mosquera

Agustín Cueva | Bolívar Echeverría | Fernando Velasco Abad | Alejandro Moreano | Alberto Acosta | Rafael Quintero | Guillermo Bustos | Alexei Páez Cordero | Amparo Menéndez-Carrión | Carlos de la Torre | Blanca Muratorio | Andrés Guerrero | Mercedes Prieto | Catherine Walsh | Ariruma Kowii | Cristina Burneo Salazar | Ana María Goetschel | Katty Hernández Basante | Rafael Polo | Álvaro Campuzano

.e.c

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**



CLACSO

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Director de la Colección: Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo (Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2018)

ISBN 978-987-722-369-9

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Gioconda Herrera Mosquera Introducción		11
--	--	----

Estructura y Política

Agustín Cueva Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia		37
---	--	----

Bolívar Echeverría El <i>Ethos</i> Barroco		63
--	--	----

Fernando Velasco Abad La vinculación al mercado mundial		83
---	--	----

Alejandro Moreano Capitalismo y lucha de clases en la primera mitad del siglo XX en el Ecuador		105
---	--	-----

Alberto Acosta El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas		145
--	--	-----

Pueblo y populismos

Rafael Quintero

El mito del "populismo velasquista" y la consumación del pacto oligárquico | 181

Guillermo Bustos

La politización del "problema obrero" Los trabajadores quiteños entre la identidad "pueblo" y la identidad "clase" (1931-34) | 213

Alexei Páez Cordero

Cultura popular y protosocialismo: las jornadas de noviembre de 1922 | 253

Amparo Menéndez-Carrión

Importancia del clientelismo político como paradigma para interpretar la naturaleza de las preferencias electorales de los moradores barriales | 279

Carlos de la Torre

El tecnopopulismo de Rafael Correa ¿Es compatible el carisma con la tecnocracia? | 299

La nación y sus fisuras: etnicidad y raza

Blanca Muratorio

Discursos y silencios sobre el Indio en la conciencia nacional | 327

Andrés Guerrero

El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transcritura. Del tributo de Indios a la administración de poblaciones en el Ecuador del siglo XIX. | 343

Mercedes Prieto

El Liberalismo del temor y los indios | 389

Catherine Walsh

"Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes | 411

Ariruma Kowii

El *Sumak Kawsay* | 437

Feminismos, cuerpo y diferencias

Cristina Burneo Salazar

Cuerpo roto | 447

Ana María Goetschel Orígenes del feminismo en el Ecuador		469
Katty Hernández Basante Resignificación y representación que hacen las mujeres afroecuatorianas sobre sus propios cuerpos		501
Genealogías del pensamiento crítico ecuatoriano		
Rafael Polo Bonilla El momento Tzánztico		517
Álvaro Campuzano Arteta Institucionalización universitaria de la sociología: las décadas de 1960 y 1970		559
Sobre la compiladora		587
Sobre los autores		589

INTRODUCCIÓN

Gioconda Herrera Mosquera

Agustín Cueva, en una conferencia dictada en la Escuela de Sociología de la Universidad Central del Ecuador en 1976, expresaba lo siguiente:

La mayor parte de sociólogos de mi generación se propusieron la tarea de revisar y “superar” el marxismo tradicional, con resultados que hoy se revelan por lo menos cuestionables; si tuviera que sacar la lección de esta experiencia y comunicársela a las nuevas generaciones, les diría que se propongan una tarea más modesta pero más fructífera: la de aprender el marxismo y aplicarlo consecuentemente al estudio concreto de una realidad concreta. Para el desarrollo de una ciencia social comprometida y progresista no veo otro camino.¹

Las palabras de Agustín Cueva auguran dos procesos en el devenir de las ciencias sociales ecuatorianas en las siguientes dos décadas. Por un lado, se trata de la reafirmación del marxismo como fuente de inspiración para el pensamiento crítico, que será una tendencia dominante en las décadas del setenta y gran parte de los años ochenta en la sociología política ecuatoriana. Aquí, la discusión gira en torno a las variadas formas de apropiación de la teoría para entender el desarrollo del capitalismo y las distintas expresiones tanto de la dominación

1 Esta conferencia fue publicada en el N° 1 de la *Revista de Ciencias Sociales* (1976).

como de la reproducción de desigualdades sociales en el país. Por otro lado, está el señalamiento sobre la necesidad de aplicar el marxismo al “estudio concreto de una realidad concreta”, es decir, el llamado a una reflexión sistemática sobre los procesos sociales y políticos del país. Este llamado, que marca el tránsito de una tradición ensayista hacia el oficio de la investigación social, va a significar la emergencia en los años setenta de una importante producción académica que levantará apasionados debates en torno a la interpretación de los principales procesos sociales y políticos del Ecuador en el siglo XX, dinamizando considerablemente el campo de la sociología en el país. La cuestión de la reforma agraria² y el carácter del populismo en el Ecuador³ serán dos temas en torno a los cuales se levantarán debates intensos que siguen planteando preguntas relevantes para los investigadores de las nuevas generaciones. La vinculación del Ecuador —y sus fracturas regionales— a procesos de acumulación capitalistas regionales y globales será otro tema de las décadas del setenta y ochenta que se prolonga hasta ahora, y ha permitido superar visiones lineales y dicotómicas —del desarrollo y el subdesarrollo, de modernidad y tradición— que vuelven cada cierto tiempo a colonizar nuestras miradas sobre el país. En esta década, la Escuela de Sociología de la Universidad Central del Ecuador y su revista de ciencias sociales jugará un rol fundamental en alimentar estos debates.

Desde los años ochenta, podemos decir que las lecturas del marxismo incluyen progresivamente críticas a las posiciones más ortodoxas y la reflexión se alimenta de fuentes latinoamericanas como

2 Nos referimos al debate entre Andrés Guerrero y Oswaldo Barsky en torno a la interpretación de la Reforma Agraria como un proceso político marcado por la presencia de movilizaciones campesinas que presionaron por el cambio, *versus* la visión de un proceso marcado por lógicas fundamentalmente económicas y de mercado que presionaron por entregas anticipadas de tierras. Para una revisión exhaustiva de este debate y de la época de oro de los estudios agrarios en el país, los años ochenta, ver el estudio introductorio de Manuel Chiriboga (1988).

3 Podríamos decir que este debate, que empieza con Agustín Cueva y Rafael Quintero en los años setenta, sigue presente en la sociología política ecuatoriana y se ha reactivado a propósito de la emergencia de liderazgos personalistas. Existen varias compilaciones que recogen los principales textos que conforman el debate del populismo en el Ecuador. El estudio introductorio de Burbano de Lara y De la Torre (1989) realiza un estado de la cuestión tanto del campo analítico latinoamericano sobre el tema como de los principales estudios realizados en Ecuador hasta la fecha. Una compilación más reciente de la Torre y Peruzzotti (2008) recoge trabajos más recientes y la discusión más acotada sobre la relación entre populismos e instituciones democráticas en Ecuador y América Latina. Una línea de trabajo más reciente en Ecuador, de los últimos dos años, es aquella de examina el populismo como un tipo de Estado y no como un tipo de liderazgo, y le atribuye no tanto un sentido de dominación sino, más bien, una “profunda voluntad emancipadora” (Coronel & Cadahia, 2018).

Mariátegui o el propio Flores Galindo (1980) en el Perú, y sus reflexiones sobre el pensamiento milenarista andino. También, la hegemonía del marxismo empieza a ser disputada o complementada por interpretaciones que se inspiran en otras vertientes críticas al poder, interesadas, más bien, en entender su producción a través de distintos mecanismos, artefactos, prácticas y discursos. En este momento, que podríamos llamar más foucaultiano, interesa entender las lógicas del poder y sus dinámicas de funcionamiento, sus formas de reproducción y también de resistencia. Los debates empiezan a girar en torno a la reproducción de la dominación y las distintas formas de resistencia y agencialidad desplegada por una pluralidad de sujetos, y también en torno al carácter ambiguo, heterogéneo e híbrido de nuestra modernidad. Esta revisión de posiciones más ortodoxas encuentra sentido político en la urgencia por comprender la heterogeneidad estructural, la fuerza de la dominación simbólica y sobre todo la irrupción de actores sociales subalternos cuya subjetividad política se configura en reacción a la articulación de clivajes de dominación raciales, sexuales y no solo de clase que en un principio escaparon al análisis político. La del ochenta será, también, una década de importantes aportes desde los estudios agrarios: la reestructuración de la economía campesina con la reformas agraria, los procesos migratorios y la reflexión sobre la comunidad andina serán problemáticas en torno a las cuáles se producen debates intensos, sobre los procesos de proletarización o recampesinización de los habitantes rurales por ejemplo.⁴ En este período también aparecen los primeros estudios sobre las mujeres rurales que anteceden a los estudios de género en el país (Herrera, 2004).

Durante esta década, la universidad pública empieza un repliegue del que se recuperará recién avanzada la década del 2000. Los espacios de pensamiento crítico se desplazan a los centros de investigación y surgen varias revistas desde otros lugares de enunciación, es la época de la producción de la *Nariz del Diablo* (1980-1994), revista política y cultural y también de la *Revista Cultura* (1978-1986), que diseminará la investigación histórica y cultural del país.⁵ Por último, en 1980 nace la revista *Ecuador Debate*, del Centro Andino de Acción Popular, que fue la revista que, entre otros, mantuvo el debate sobre la comunidad andina, y que hasta el día de hoy se mantiene

4 Esta bibliografía es también analizada por Chiriboga (1988).

5 La primera fue editada en el Centro de Investigación económico y social del Ecuador (CIESE), ahora desaparecido, y la segunda por el Banco Central del Ecuador, cuya área de estudios culturales y sociales desapareció en la década del noventa con el achicamiento del Estado.

como uno de los espacios más importantes de difusión de investigación crítica en el país.

Además de las estructuras, de los discursos y de las prácticas, otra vertiente de reflexión va a privilegiar preguntas e interpretaciones en torno a la constitución de sujetos sociales y políticos; se debate en torno al carácter de las élites (oligárquicas o burguesas) pero sobre todo en torno a los sujetos de la transformación social: los obreros, los campesinos, los indígenas, las mujeres, el “pueblo”; lo que Rafael Polo (2012) ha llamado la construcción de los sujetos de la emancipación. Este giro se produce ya en los años ochenta, pero es particularmente visible a partir de la década del noventa, marcada en el país por dos procesos histórico-sociales determinantes para la reflexión social. Por un lado, la crisis del modelo desarrollista que desata una crisis económica profunda y la puesta en marcha de modelos de corte neoliberal y, por otro lado, el levantamiento indígena de 1990, que va a marcar un antes y un después en la reflexión sobre la construcción de la Nación, sus fracturas y sus clivajes de desigualdad. A partir de allí, las relaciones de poder y de las desigualdades sociales estarán marcadas por otras vertientes críticas como los estudios postcoloniales y el feminismo, entre otros, que van a centrar gran parte de sus indagaciones en la constitución de estos sujetos, y en la forma como la lectura del Estado y la nación desde estas zonas “periféricas” permite repensar las formas de la dominación.

Esta antología retoma este recorrido y empieza en los años 1970 cuando surge en el país lo que Rafael Polo (2012) ha llamado una sociología militante, inspirada en la idea del intelectual comprometido con la transformación social, pero también en la necesidad de sentar las bases para la transición de una tradición ensayista a la producción de una reflexión sistemática sobre la realidad social y política del país.

Antes de pasar a comentar sobre los autores y textos seleccionados, esta introducción debe resolver brevemente qué se está entendiendo por pensamiento crítico, aunque ya lo hemos anunciado de alguna manera en los párrafos anteriores, y cuáles han sido los criterios para la selección de los textos antologados.

La idea de qué constituye un texto de “pensamiento crítico” aquí aterriza en aquellos esfuerzos por problematizar manifestaciones concretas del poder en distintas esferas de la vida social y en el Estado, y que se han materializado en interpretaciones agudas sobre la dominación política y las desigualdades sociales desde diversos marcos interpretativos en el país. Por lo tanto, esta antología reúne textos cuyo denominador común ha sido tener un ojo inquisidor frente a la dominación y las desigualdades sociales en sus diversas manifestaciones. Siguiendo la premisa de Agustín Cueva, queremos retomar

la necesidad de una crítica que emerge desde la realidad concreta, la problematiza, interroga y desmonta las certezas previamente construidas y solo desde allí regresa a la teoría.

Un segundo aspecto a considerar es la contingencia y la historicidad de la crítica. El carácter crítico o cuestionador de un texto es necesariamente contingente y temporal, responde a un lugar y momento de enunciación específico. Varios textos de esta antología cobran sentido cuando los situamos en contextos históricos y en debates concretos. Se trata de textos que buscaron no solamente interrogar la dominación o la reproducción del poder, sino que interpelaron lo que en un determinado momento se constituyó en pensamiento hegemónico al interior de un campo de saberes, de allí su riqueza. No entra en nuestra consideración la idea de perdurabilidad de un texto *per se*, sino más bien la posibilidad que ofrece para una relectura desde inquietudes del presente y desde una subjetividad social concreta. Esto porque, como nos lo recuerda Rafael Polo, todo acto de recuperación de un texto en un contexto distinto al que fue producido implica un “modo de encarar el sentido sobre el orden de las cosas del mundo y sobre la posibilidad o no de cambiarlas”. De allí que la reconstrucción de una herencia o tradición es un lugar problemático que debemos interrogar permanentemente (Polo, 2012).

La capacidad de inspirar nuevas preguntas y de seguir interpelando la realidad, son también características de un pensamiento crítico que comparten los textos escogidos. Por ello, para esta antología se seleccionaron textos que formularon preguntas distintas en sus propios entornos de producción de ideas, que debatieron con sus comunidades epistémicas y que buscaron desmontar ideas pre establecidas. Una antología no tiene porqué eternizar los textos, sino colocarlos precisamente en sus campos de inteligibilidad. Los y las lectores en distintos tiempos se podrán preguntar qué hace que sean relevantes ahora, o que lo fueran en la constitución de un campo crítico en la época de su enunciación.

En tercer lugar, es necesario explicitar un criterio subjetivo. La antologadora viene de una disciplina —la sociología— en la cual las ideas no tienen vida propia, sino que se aplican para interpretar los procesos sociales; las ideas se construyen y convierten en herramientas para producir interpretaciones de la realidad que nos alejen de las certezas. Otra característica de la crítica es, entonces, que nos permite huir de las certezas o al menos desordenarlas para impedir que nos atrapen.

Por último, es importante mencionar que una gran cantidad de textos que han contribuido a la comprensión de la dominación, de las desigualdades estructurales y de la constitución de sujetos políticos

y sociales se han quedado fuera de esta antología. A lo largo de los últimos años, las ciencias sociales ecuatorianas han desarrollado campos especializados muy fructíferos como los estudios internacionales, la ciencia política, los estudios urbanos —tanto históricos como contemporáneos— los estudios migratorios, ambientales, del desarrollo, culturales, de género, todos sub campos dentro de los cuáles se han producido importantes trabajos críticos que merecen ser retomados.⁶ Aquí hemos privilegiado, sin ninguna pretensión de exhaustividad, trabajos en el campo de la sociología y la antropología política que constituyen aportes a dos debates centrales en el Ecuador de los últimos cincuenta años: la relación entre estructura y política para entender la dominación, en primer lugar; la problemática de la raza, la etnicidad y el género como marcadores, y en segundo lugar, la desigualdad y su papel en la construcción de una nación fracturada. Los autores provienen de variadas disciplinas con un predominio de la sociología y la antropología pero hemos incluido también a economistas, historiadores, y dos crítico/as literarios.

Aunque la mayoría de textos reflexiona sobre el siglo XX, la historiografía ecuatoriana no está representada en esta antología. Existe un sesgo hacia trabajos más afines a las ciencias sociales y menos a las humanidades. Esta limitación surge fundamentalmente por el carácter propio de una antología que no permite seleccionar textos demasiado extensos y que además puedan leerse como ensayos por sí solos.

La antología se ordena en cinco campos: la relación entre estructura y política; pueblo y populismos; etnicidad y nación; feminismos, cuerpos y diferencias y genealogías de la crítica social. La primera sección recoge textos que se autodefinen como marxistas y muestran diversas aristas de la discusión presente en los años setenta y ochenta en el país, como las tensiones entre la teoría de la dependencia y la imagen de la lucha de clases para explicar la presencia, expansión o límites del desarrollo del capitalismo, la articulación del Estado nacional con el mercado internacional o el carácter de la modernidad y su relación con los procesos de acumulación capitalista en Ecuador. Los textos seleccionados ofrecen una mirada longitudinal a la forma en que estas discusiones se han plasmado y los aportes que han significado para comprender los procesos históricos ecuatorianos, de la mano de los debates políticos al interior de la propia izquierda ecuatoriana. Luego le siguen tres secciones que reúnen problemáticas que consideramos significan aportes interesantes para las ciencias sociales

6 En el año 2000, FLACSO Ecuador publicó diez volúmenes de antologías en distintos campos de las ciencias sociales. Sin embargo, la producción de estos últimos 18 años ha sido enorme.

latinoamericanas desde la realidad ecuatoriana. La primera es la discusión en torno al populismo y sus detractores, muy prolífica dentro de la sociología política ecuatoriana. El segundo es la problemática de la raza y el racismo como categorías centrales para la comprensión de las desigualdades y las diferencias en la construcción de la nación. Y la tercera presenta textos que trabajan desde perspectivas feministas tres temas diferentes: la emergencia de un pensamiento feminista en el Ecuador, la crítica al sujeto liberal y la recuperación de voces subalternas femeninas, en este caso las voces de las mujeres afro-ecuatorianas. Finalmente, la última sección presenta dos textos que reflexionan sobre el contexto político del surgimiento y evolución de las ciencias sociales y de un pensamiento crítico en el país.

Luego de explicitadas las ideas que guiaron la selección de estos textos, a continuación, presentamos algunas reflexiones sobre el contexto donde cobran sentido estos textos con el fin de situar sus contribuciones a la comprensión de la dominación y las desigualdades sociales.

1. ESTRUCTURA Y POLÍTICA: LA DOMINACIÓN Y LA URGENCIA DE LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Los textos de Campuzano y Polo presentan dos visiones complementarias sobre lo que podemos considerar fueron los orígenes para la constitución de un horizonte de sentido para el pensamiento crítico en el Ecuador: Para Polo, este horizonte de sentido va a surgir en los años sesenta, y está marcado por la certeza de encontrarse a las puertas de una transformación social y la urgencia de construir un sujeto de emancipación. Serán, precisamente, un conjunto de pensadores, filósofos, literatos y sociólogos, entre los cuáles se encontraban Agustín Cueva y Bolívar Echeverría, los que darán nacimiento al movimiento Tzántzico, en 1962, concebido por el autor como un momento de surgimiento del sujeto militante que en su inicio fue un sujeto anti-intelectual. Polo muestra en su texto que el movimiento Tzántzico optó por los *actos recitantes* en lugar del texto escrito e iba con sus poesías a las fábricas, los sindicatos y los colegios privilegiando la escena y comunicación directa con obreros y estudiantes. Se buscaba, de acuerdo al autor, la superación de lo que se consideraba la alienación y el entrampamiento en una cultura mestiza colonizada, aquella de la retórica liberal nacionalista de la "pequeña nación" de Benjamín Carrión. El texto muestra cómo este grupo representó una voluntad iconoclasta que se erige como impugnación a la cultura oficial identificada con la tradición liberal y conservadora. Al sujeto colonizado —las masas y las oligarquías— se le opone el sujeto de la emancipación que sería el sujeto militante.

De allí que gran parte de la crítica expresada en los primeros textos de Agustín Cueva, por ejemplo, como *Entre la ira y la esperanza* de

1967, se enfoca en la búsqueda de una cultura que pueda des-alienarse de la continuidad colonial presente en “la cultura del subdesarrollo”. Para la temprana sociología crítica de los años sesenta y setenta, la caracterización del capitalismo estará acompañada con referencias a la colonialidad y el carácter “feudal” de la dominación.

La producción de Agustín Cueva ha sido compilada en diversas antologías en el país y afuera, y ha sido motivo de extensos análisis que han resaltado sus aportes tanto al análisis de la cultura y la sociología política ecuatoriana como al marxismo latinoamericano, con sus debates en torno a la teoría de la dependencia, los modos de producción y la discusión sobre las democracias restringidas en América Latina. (Tzeiman, 2017; Biegel, 1995; 2001; Tinajero, 2012). Lo que recogemos en esta antología pertenece a la etapa de latinoamericanización de su pensamiento (Tzeiman, 2017) y corresponde a su polémica con los dependentistas. Se trata de un texto escrito en 1974, en donde Cueva plantea la necesidad de retomar la discusión sobre las clases sociales y hace un llamado a evitar la sobredeterminación de las fuerzas externas en el análisis de los procesos de dominación. Para Cueva, la contradicción fundamental no es aquella presente entre la nación y el imperialismo sino entre clases sociales. Un segundo aspecto presente en este texto es su crítica a la idea de un capitalismo latinoamericano, “dependiente”, diferente del europeo que por oposición sería más autónomo. Como lo mencionamos al inicio, Cueva va a defender la necesidad de una mirada sistemática a los procesos históricos y culturales específicos de cada nación para comprender el desarrollo del capitalismo y la forma como se despliega la lucha de clases, pero esto no quiere decir que defienda la idea de una singularidad histórica. Más bien reivindica la necesidad de entender la articulación global que alcanza el capitalismo, a pesar de sus inconmensurables diferencias y especificidades históricas y políticas. De acuerdo a Andrés Tzeiman (2017) esta es una de las premisas que acompaña varios de los trabajos del sociólogo ecuatoriano y se refleja particularmente en su insistencia sobre el uso del concepto de “formación económica-social” con el fin de recuperar la especificidad histórica y la heterogeneidad social y política de América Latina y al mismo tiempo no caer en una especie de excepcionalismo ecuatoriano y latinoamericano frente al desarrollo y crisis del capitalismo.

Para Cueva, es muy simplista la afirmación de reducirlo todo a nuestra dependencia con la economía mundial, y reclama una dialéctica de lo externo con lo interno que permita entender cómo se constituyen las clases sociales. Este llamado a recuperar lo político por sobre nuestra condición de economías dependientes va a ser muy influyente en los trabajos posteriores de varios de sus seguidores, y

también en sus detractores. Así, los textos de Alejandro Moreano y del propio Rafael Quintero, con el que mantendrá una intensa polémica en torno a la interpretación del populismo, de alguna manera siguieron este legado en sus propios trabajos. Según Cueva, la teoría de la dependencia no debe remplazar nuestra comprensión de los procesos de explotación presentes también en el capitalismo europeo y latinoamericano, de allí que la idea de crisis como estado permanente del capitalismo es importante para este autor.

Bolívar Echeverría comparte con Cueva la idea de crisis como marco de inteligibilidad, pero para este autor se trata de una crisis civilizatoria que aniquila el carácter de lo humano. El *ethos barroco*, el texto compilado aquí, será la forma que encuentra el autor para plantear una alternativa para una modernidad post capitalista. El texto de Echeverría se muestra a contracorriente con el discurso de una emancipación lineal; el pensarse desde “fuera” de la modernidad racional y capitalista no significa necesariamente romper con una epistemología occidental, sino que se instala y la habita y desde allí ofrece una ventana para interrogarnos sobre los procesos socio históricos y los gestos de resistencia desde nuestras prácticas culturales. Si bien su crítica a Max Weber podría ser discutida pues este último no le otorgó un carácter unívoco al espíritu del capitalismo, el “*ethos Barroco*” representa un punto de apertura hacia la comprensión de una serie de prácticas modernas y anti puritanas presentes en el mundo de la vida. Para Echeverría, el *ethos barroco* es una forma de comportamiento que busca resistir las contradicciones entre vida y acumulación de riqueza que están en la base del funcionamiento del capitalismo.

Un segundo aspecto que nos gustaría subrayar es la insistencia de Echeverría en no caer en un esencialismo latinoamericano, ni en un particularismo local, se trata de un principio de ordenamiento del mundo de la vida. Al igual que Cueva, Echeverría no busca la singularidad de lo latinoamericano, sino que más bien lo cuestiona:

El *ethos barroco* no puede ser otra cosa que un principio de ordenamiento del mundo de la vida. Puede ser una plataforma de salida en la puesta en juego con que la vida concreta de las sociedades afirma su singularidad cultural planteándola al mismo tiempo como absoluta y como evanescente; pero no el núcleo de ninguna “identidad”. Sustantivar la singularidad de los latinoamericanos, folclorizándolos alegremente como “barrocos”, “realistas mágicos”, etcétera, es invitarlos a asumir, y además con cierto dudoso orgullo, los mismos viejos calificativos que el discurso proveniente de las otras modalidades del *ethos* moderno ha empleado desde siempre para relegar el *ethos* barroco al no-mundo de la pre-modernidad. (Echeverría, en esta antología)

La idea de romper con las dicotomías entre modernidad y pre modernidad o entre capitalismo y el mundo subyugado, casi feudal de la hacienda, será otro de los debates de este período. Por un lado, esta dicotomía aparece en la discusión sobre la reforma agraria y los procesos de disolución de la hacienda que mencionamos anteriormente. Por otro lado, está también la discusión sobre cómo se expresaba el desarrollo del capitalismo en el país, si se podría hablar de una articulación entre regiones o más bien de una construcción bicéfala o tricéfala de la nación que la fisura y cuyas clases dominantes tendrían intereses distintos; aquellos con una orientación hacia la agro exportación y la banca, separados de aquellos que vivían de la explotación de una fuerza de trabajo anclada en la hacienda pre capitalista. La apropiación de la teoría de la dependencia va a ser decisiva para ofrecer miradas que rompan con las dicotomías regionales y las miradas de una burguesía costeña a la que se oponían oscuros sectores terratenientes semi-feudales. El texto de Fernando Velasco ofrecerá para la época una periodización de la historia económica del país desde la economía política, que rompe con la idea del Ecuador feudal mostrando que la Sierra también estuvo vinculada al capitalismo.⁷

La economía política también es la base de las reflexiones que Alberto Acosta —desde hace treinta años— ha desarrollado para interpretar la historia económica y social del país. En continuidad —y al mismo tiempo ruptura— con el texto de Velasco, en esta compilación recogemos un texto reciente de Acosta (2015) en el que retoma esta visión de articulación de la estructura económica y social con el capitalismo global, y presenta una crítica al modelo de desarrollo y especialmente a la persistencia del extractivismo como principal fuente de obtención de recursos. Acosta propone recuperar el concepto del Buen Vivir o *Sumak Kausai*, entendido como una visión del mundo en la que no existe una concepción lineal del desarrollo. El autor también insiste en la necesidad de superar las dicotomías y plantea el dilema entre una izquierda pragmática que, para él, sigue encerrada en un discurso lineal del desarrollo y una izquierda que pueda plantear “alternativas al desarrollo en lugar de desarrollos alternativos” El planteamiento de Acosta, desde la ecología política y las propuestas del decrecimiento, se asemejan a lo que fueron las críticas desde el feminismo a las propuestas del desarrollo en los años noventa que

7 Otros textos como el “Espíritu del progreso”, de Carlos Arcos (1980), mostrará, desde una visión weberiana, cómo al interior de los supuestamente retardatarios hacendados serranos de los años treinta también existieron hacendados con *espíritu empresario* que buscaron modernizar las relaciones de trabajo criticando varias de las formas culturales indígenas como anti-capitalistas.

buscaban integrar a las mujeres a un tipo de desarrollo que reproducía sus desigualdades en lugar de cambiar los sentidos del desarrollo (Kabeer, 1992). Además, la propuesta de Acosta se inscribe, al igual que Cueva y Echeverría, en la idea de una crisis civilizatoria. Lo que para Echeverría podría sintetizarse en el *ethos barroco* para Acosta estaría plasmado en la concepción del buen vivir como utopía posible.⁸

Probablemente el texto de Alejandro Moreano, “Capitalismo y lucha de clases en la primera mitad del siglo XX” es el que mejor responde al llamado de Agustín Cueva de recuperar la lucha de clases en el análisis del desarrollo del capitalismo en el Ecuador. Moreano analiza los primeros cincuenta años del siglo XX y, al igual que Velasco, busca mostrar lo que en lenguaje marxista se llamaría las etapas de acumulación originaria y los momentos de auge y crisis del capitalismo. El autor se plantea como objetivo recuperar la historia de la lucha de clases para entender el surgimiento del capitalismo en su singularidad histórica y al mismo tiempo conectado al capitalismo internacional. El texto examina las fracciones de clase dominantes y las construye como sujetos —la burguesía agro exportadora, la clase terrateniente serrana—, pero es mucho más pesimista respecto a la constitución de una clase proletaria o revolucionaria; el texto se refiere a los sectores subalternos sobre todo en tanto “fuerza de trabajo” que alimenta los incipientes procesos de acumulación capitalista y menos como una clase o actor político. La narrativa más bien se inclina hacia la imposibilidad de la lucha de clases por la ausencia de un sujeto de la revolución. Desde nuestro punto de vista, lo interesante es sobre todo su análisis de las clases medias como una fracción vacilante; Moreano entrega un fino análisis de esa pequeña burguesía y su incapacidad de acción política. El autor critica la “ilusión reformista” de la clase media entre los años 1922 y 1950, y condena su progresiva evolución hacia un estilo de vida capitalista. Después del golpe de 1946, que termina con el ensayo socialista de la Gloriosa, Moreano afirma que la “pequeña burguesía” pasará “del fracaso de sus amplios sueños revolucionarios a la realización exitosa de sus pequeñas ambiciones. Al idealismo del intelectual le remplazara la avaricia del pequeño comerciante.”. Con las alianzas políticas de estos sectores de clase media con las clases dominantes modernizantes, según Moreano, se diluye nuevamente la capacidad irruptiva de la clase media.

8 Acosta toma distancia en su texto con el planteamiento del Buen Vivir como proyecto político y de gobierno presente en los instrumentos de planificación de Rafael Correa. Esta utopía gubernamental requiere de un análisis pormenorizado que está por venir.

2. ESTRUCTURAS DE DOMINACIÓN Y PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN: SUBPROLETARIOS URBANOS, PUEBLO Y OBREROS EN EL DEBATE SOBRE POPULISMOS

El lugar de la lucha de clases en el análisis político va a seguir manteniendo un papel central inclusive cuando el fenómeno a ser analizado será la aparente ausencia de clases cohesionadas y con “conciencia” para la transformación como es el caso de los procesos políticos ecuatorianos calificados como populistas. La irrupción de Velasco Ibarra al poder en 1933 y su presencia en el escenario político durante casi 50 años con cinco elecciones presidenciales, será motivo de análisis y debates en torno al carácter del populismo en Ecuador. Casi como un ritual de iniciación, todo sociólogo político que se precie como tal tendrá algo que decir sobre Velasco Ibarra y los sucesivos gobiernos con liderazgos personalistas en el Ecuador. De ahí que sea uno de los debates más fructíferos de la sociología política ecuatoriana hasta la actualidad. De acuerdo a Burbano y De la Torre (1989), las discusiones sobre el populismo han trascendido el análisis del fenómeno en sí para delinear el campo más amplio del estudio de “lo político” en el Ecuador. Los estudios sobre populismo no solo han analizado a Velasco Ibarra (Cueva, 1973; Cuví, 1977; Del Campo, 1977; Quintero, 1980; De la Torre, 1993), sino también a otras figuras y períodos de la política ecuatoriana como Guevara Moreno (Menéndez Carrión, 1986; Martz, 1980), Abdalá Bucaram (De la Torre, 1996; Freidenberg, 2008), Gutiérrez (Montúfar, 2008) y Rafael Correa (De la Torre, 2016).

Aquí no presentamos todas las aristas del debate sobre el populismo, ni todos los autores que han escrito sobre el tema en el país pues son muy numerosos.⁹ Hemos escogido textos que presentan visiones contrapuestas entre sí y que de alguna manera indican el recorrido del debate en torno a un eje específico, el tipo de sujeto que construyen los análisis. Por ejemplo, un primer sujeto que emerge en los análisis del Velasquismo de Cueva (1973), Cuví (1977), o Esteban del Campo (1977), es el subproletariado urbano costeño compuesto por migrantes del campo a la ciudad que con la crisis económica cacaotera de 1920 se convierten en los sectores marginales que sirven de base para la movilización populista. Aunque estos autores no profundizan en su caracterización, dan por sentado su importante papel en el primer Velasquismo. Surge entonces la necesidad de entender a este sujeto que parece escapar el análisis de clase tradicional. Amparo Menéndez Carrión (1986), cuyo texto está incluido en esta antología, analiza la

⁹ Existen dos antologías que recogen los principales textos sobre el debate en Ecuador y contienen estudios sobre los distintos enfoques teóricos sobre populismo. Ver Burbano & De la Torre (1989) y De la Torre & Peruzzotti (2008).

participación política de estos sectores a través la relación clientelar y el intercambio de votos por servicios, adentrándose en la dinámica política de los “subproletarios” y su relación con los partidos. Otro análisis del Velasquismo que recupera esta relación entre sectores subalternos y partidos es el de Quintero (1980), para quien el primer Velasquismo recibió el apoyo, no tanto de sectores subproletarios urbanos sino más bien del partido Conservador que logró aglutinar a diversos sectores de campesinos y pequeños propietarios de la Sierra, conformando un tejido social movilizadopor el partido Conservador.

Quintero reivindica al partido como expresión de los intereses de un sector todavía con poder en el Ecuador de los años treinta que si bien había perdido el control de parte de la economía todavía mantenía el dominio sobre determinadas organizaciones sociales y gremiales de la Sierra y en sectores de pequeños propietarios. Para Quintero el partido político, en este caso el partido conservador es un agente de hegemonía, y Velasco Ibarra más que un líder populista, fue un intermediario de los intereses de la clase terrateniente serrana que volvió a tomar el poder luego de las sucesivas derrotas con los liberales.

El texto de Quintero activa un debate en tres frentes. Por un lado, se erige contra las tesis seguidoras del concepto weberiano de carisma para entender la relación con el líder. En segundo lugar, cuestiona la creación mítica del concepto de subproletariado, como esa masa que rebasó el orden tradicional oligárquico y se convirtió en la base del ascenso del líder al poder. En tercer lugar, Quintero también critica el uso del término populismo para el estudio de la realidad ecuatoriana, sin tomar en cuenta las enormes diferencias existentes entre procesos nacional-populares que significaron reformas sociales, industrialización y redistribución de la riqueza, como el peronismo en Argentina, el varguismo en Brasil o el propio MNR en Bolivia. Quintero muestra que la base de votación de Velasco Ibarra en 1933 fue en gran parte el campesinado y pequeños propietarios de la Sierra, alfabetizado y mestizo, que estaba aliado con los hacendados. Rechaza la idea de subproletariado urbano marginado como base política y principal interlocutor del líder carismático. Quintero muestra que, en lugar de un vacío de poder o de una crisis oligárquica lo que se lee en la elección de Velasco Ibarra, es la reconfiguración de una nueva hegemonía del partido conservador que, con el apoyo de la iglesia católica, había construido un tejido social compuesto por gremios artesanales afines a la iglesia, sectores del campesinado alfabetizado, organizaciones católicas de mujeres, entre otros.

A mi juicio, lo más interesante del texto de Quintero es su tesis sobre la vinculación del Velasquismo con organizaciones sociales, asociaciones de obreros y artesanos serranos católicos con el partido

Conservador. Para Quintero, no es una movilización contra los partidos políticos sino en alianza con ellos. No se trata de un tema de carisma individual sino una estrategia de movilización desde arriba, y en ello jugó un papel importante la iglesia católica. Pone en juego el concepto de hegemonía y califica a Velasco como un intelectual orgánico de las clases terratenientes y no tanto como el líder del nuevo subproletariado urbano marginal de la Costa ecuatoriana. Es decir, por un lado, Quintero ofrece un análisis en donde se cuestiona la visión dicotómica modernidad/tradición —oligarquías costeñas versus terratenientes serranos, subproletariado marginal costeño *versus* indígenas feudalizados— y muestra que la configuración del poder político y de la dominación de la sociedad tenía que analizarse más allá de estas dicotomías que la propia izquierda en sus narrativas había construido. En segundo lugar, Quintero ofrece un análisis de lo que podríamos llamar una embrionaria sociedad civil católica, aunque no le atribuye autonomía ni está articulada en torno a intereses propios. Según Quintero, se trata de una forma de expresión política orgánica del Partido Conservador que controlaba a participación de estos sectores sociales.

El texto de Bustos “La politización del ‘problema obrero’. Los trabajadores quiteños entre la identidad ‘pueblo’ y la identidad ‘clase’. (1931-34)” va a interrogar esta interpretación a través del análisis del mismo período histórico que examina Quintero como un momento de politización de la clase obrera. El salto analítico y político de Bustos será precisamente otorgarle agencialidad social y política a estos sectores, y criticar las versiones ortodoxas tanto de Cueva como de Quintero, que vieron a estos sectores, el subproletariado de la Costa el primero, y los gremios de artesanos de la Sierra, el segundo, como “una masa pasiva y moldeable a gusto y provecho de los sectores dominantes, que solo despiertan a una actitud participativa bajo la influencia de la izquierda”. Bustos defiende la politización de la clase obrera quiteña en el marco de la emergencia en los años treinta de un catolicismo social. Para el autor, la movilización de estos sectores mostró que las demandas obrero-artesanales desbordaron el asistencialismo y protagonizaron el debate político de forma frontal. Pero además, Bustos muestra que el sujeto “obreros” empezó a interpelar no solamente a los trabajadores sino que le dio contenido a la categoría “pueblo”. Fue la forma en que se subjetivó el pueblo. No se trató de una confrontación entre clases sino lo que Bustos denomina “una conflictividad vertical de pueblo *versus* Estado” en la que los obreros se convierten en interlocutores de un colectivo más amplio. El sindicato, entonces, no solo alude a las demandas laborales, sino que funciona como interlocutor con el gobierno y los partidos. Esto nos recuerda

a lo ocurrido en el 2000 con el movimiento indígena ecuatoriano en cuyas movilizaciones ya no encarnaba únicamente las demandas de los pueblos y nacionalidades indígenas sino de todos los sectores subalternos de la sociedad en un momento de crisis política intensa.

En esa misma línea, el capítulo del libro de Alexei Páez “Cultura popular y protosocialismo” retoma el concepto de economía moral de E. P. Thompson y se inspira en Flores Galindo (1986) para reclamar la necesidad de recuperar el sentido mítico de la cultura popular y cuestionar los análisis estructurales para la comprensión de los sujetos subalternos pues pasan por alto no solo su agencialidad política sino también las simbologías, prácticas, concepciones y actitudes que conforman la cultura popular sobre la que se erige su politicidad. A través de su análisis sobre la matanza obrera del 15 de noviembre de 1922, en Guayaquil, hecho considerado como el bautismo de sangre del movimiento obrero ecuatoriano, Páez le otorga especial relevancia a lo que llama el discurso mítico en la respuesta popular y muestra que la insurrección y la huelga general no fueron reacciones mecánicas ante la crisis económica, sino que cobraron sentido y articularon su discurso sobre experiencias culturales anteriores. Páez muestra que la constitución del “proletariado” como actor social no es un proceso homogéneo sino fragmentado y contradictorio, que se nutre tanto de elementos globales como locales. Por un lado, la circulación de ideas anarquistas y socialistas en América Latina, que llegaban en los barcos con los migrantes, y por otro, la cultura popular local que poco tenía que ver con la conciencia de clase, sino que apelaba a una pluralidad de sentidos de pertenencia. Al igual que en el caso de los gremios obreros de Bustos, para Páez la huelga de noviembre de 1922 pudo dar cuenta no solo de las demandas gremiales o artesanales sino de las demandas y pensamiento de amplios sectores poblacionales de la ciudad de Guayaquil. El intento de Páez es proponer una reflexión sobre el carácter diverso y plural de los sectores subalternos y la necesidad de leer la sociedad más allá de los códigos clasistas. “El proyecto socialista debe abandonar de plano su percepción iluminista de ‘conciencia desde fuera’ y su mitología cientificista, para hacerse una imagen de sí mismo como recreación de la cultura, resignificándola en torno a valores socialistas y en continua producción plural de su propia legitimidad” (Páez, en esta antología).

Para Páez, la política no se ha secularizado y los sustratos míticos simbólicos cumplen una función importante en la generación de “consensos, identidades y agregación de voluntades”. Por ello plantea desplazar la visión peyorativa de la ideología popular como “falsa conciencia” y pensar en un campo político más amplio más allá del proletariado, la clase obrera o el partido.

El carácter mítico y simbólico de la política serán retomados en los análisis del Velasquismo desde “los marcos discursivos” de la sociedad por Carlos de la Torre (1993), quien analiza el movimiento social y político que llevó al poder a Velasco Ibarra en 1944. De la Torre ofrece una interpretación del liderazgo personalista de Velasco como una seducción mutua entre el líder y sus seguidores y encuentra en el Gran Ausente la construcción de un ser casi mítico. A diferencia de las interpretaciones que ven al líder manipulando masas pasivas o a las clases dominantes manipulando al líder, De la Torre rescata la participación activa de estos sectores excluidos en la producción del líder y a través de ello su incorporación a la política.

De la Torre ha sido el sociólogo más prolífico en el estudio de los liderazgos personalistas en el país. Sus estudios han examinado esta forma de hacer política en diversos momentos de la historia política del país, fortaleciendo la perspectiva del análisis de la cultura política y el discurso como ámbitos claves para entender la política en general. Sus trabajos han explorado distintas facetas de la política de masas en el Ecuador y su paulatina conversión y convergencia con otros elementos. En esta antología reproducimos uno de sus textos más recientes en que plantea una afinidad electiva entre populismo y tecnocracia a través del análisis del liderazgo de Rafael Correa que, de acuerdo al autor, combina argumentos tecnocráticos con una visión populista maniquea de la política en su discurso. El autor encuentra que, pese a la convergencia de estas dos formas de dominación, carismática y racional, el carácter inestable del carisma (Weber) termina subvirtiendo los intentos de gobierno racional. Un aspecto novedoso que aporta De la Torre es su análisis del discurso “experto” y científico, como discurso de poder que convive con alusiones mítico religiosas. Para el autor, este discurso experto, portador de un proyecto desarrollista con voluntad de inclusión, termina siendo excluyente y desmovilizador.

3. LA NACIÓN Y SUS FISURAS: ETNICIDAD Y RAZA

Como hemos visto anteriormente, las discusiones en torno a la relación entre estructura y política, la reivindicación del análisis de clase en la economía política y la recuperación de pensadores marxistas no ortodoxos como Gramsci o E. P. Thompson en los análisis de los sectores subalternos y de la construcción de hegemonía serán cruciales para ofrecer miradas críticas a los procesos políticos ecuatorianos.

En las décadas del noventa y del 2000, los procesos de dominación empiezan a ser releídos desde nuevos prismas; la nación y sus diferencias emerge como un tema crucial para entender las relaciones de poder y los clivajes de desigualdad se complejizan. La nación y la política es leída desde sus fracturas regionales y sus culturas locales

(Mauguashca, 1994; León, 2011; Burbano, 2014); también emergen discusiones sobre el carácter de la modernidad y sus expresiones urbanas, culturales y sociales que dejan entrever ensamblajes en los que convergen culturas estamentales con procesos de individualización (Kingman, 2006); se trata de analizar el pasado colonial y sus instituciones sociales como la hacienda desde las prácticas de la dominación (Guerrero, 1991). La Nación también es leída desde sus exclusiones de género y surgen trabajos que apuntan a develar el carácter patriarcal de la dominación. Todos estos temas merecen ser recuperados como parte del pensamiento crítico ecuatoriano pues posibilitaron la construcción de agendas de investigación que todavía están en curso. Esta antología solamente aborda uno de los debates en este campo que es el de la construcción de la nación desde la doble experiencia de exclusión y presencia del indio como diferencia. Los textos de Muratorio, Guerrero, Prieto y Walsh constituyen aportes cruciales para la comprensión de la dominación en el Ecuador como un ensamblaje en el que convergen sistemas racializados y de clase para definir la subordinación. En cambio, el texto de Ariruma Kowii, el *Sumak Kawsay*, expresa la visión del mundo y de la vida desde la voz de los pueblos indígenas, esa voz que estuvo subordinada durante los largos años de formación del Estado nacional y que emerge a finales del siglo XX en el Ecuador; luego del levantamiento indígena de 1990.

El trabajo de Blanca Muratorio sobre representaciones de los indígenas en la iconografía de las élites culturales y políticas de comienzos del siglo veinte, disputa uno de las interpretaciones más comunes sobre los procesos de dominación como procesos de blanqueamiento. Agustín Cueva criticaba duramente la cultura mestiza en tanto identidad europeizada, inauténtica, alienada. Las interpretaciones post coloniales han reafirmado que la cultura blanco mestiza hasta la actualidad se construye sobre la idea del blanqueamiento y homogeneidad cultural en donde lo indio se construye como lo opuesto y la negritud ni siquiera aparece como parte de la nación (Walsh, en esta antología). Muratorio sostiene, en cambio, que las culturas dominantes y subordinadas se conforman mutuamente, por tanto, los procesos de dominación no son estáticos ni el colonialismo monolítico. En su texto, la autora muestra que, desde la colonia, las élites representaron a los indígenas como parte de la constitución de su propia identidad. Muratorio muestra el uso, apropiación y negociación de las representaciones del indio por parte de la cultura dominante y como la incorporación de la diferencia, del otro indio, exótico, bárbaro, aristócrata y buen salvaje- contribuyó también a la construcción de “el supuesto ser colectivo que llamamos Estado-nación”. Para Muratorio, la imagen del indio se forja como un reflejo de la identidad de los que lo

imaginaron, “sean estos criollos independentistas, intelectuales o activistas contemporáneos”. Con el levantamiento indígena de 1990 y la construcción de una voz propia, esta cultura nacional que por homogénea excluye se enfrenta, convive y negocia con un discurso dialógico de poder entre culturas étnicas que se autodefinen como autónomas.

En continuidad con las reflexiones de Muratorio, los textos de Guerrero y Prieto son dos aportes fundamentales para la comprensión de las estructuras racializadas de dominación en Ecuador. Los dos autores se inspiran en Foucault y retoman los conceptos de administración de poblaciones y de gubernamentalidad para analizar las formas en que la ciudadanía fue negada y relegada tanto en el siglo XIX como en la primera mitad del siglo XX, a través de varios dispositivos. Guerrero se plantea el dilema entre una igualdad jurídica temprana, en el siglo XIX, y un tipo de dominación descentrada del Estado y delegada a una periferia de poderes privados que se aplican cuando los “otros” son considerados “no aptos” para la igualdad ciudadana: los indios de las haciendas. Guerrero muestra cómo fueron controladas estas poblaciones y ofrece un concepto que va a repercutir en el análisis contemporáneo de la dominación que es el del *intermediario ventrílocuo*. Guerrero con ello hace referencia al escriba de los pueblos rurales quien redacta y al hacerlo “deviene un ‘ventrílocuo’. ‘Hace hablar’ a un ‘sujeto’, a la autoridad indígena, a un no ciudadano desprovisto de voz en la esfera pública política y la estatal y... reelabora la historia que oye”.

Prieto en cambio se centra en el discurso liberal de la primera mitad del siglo XX y analiza la producción del sujeto indígena en discursos políticos y científicos para argumentar la instauración del temor social entre las élites. Para Prieto este liberalismo del temor frente a los indios como seres inescrutables cuya “raza” expresaba su inferioridad, pero también su posible rebelión, expresaba la ansiedad de las élites ante su posible contaminación social y racial y permitió sostener una estrategia de integración de los indios como sujetos inferiores a través del Estado. Al mismo tiempo, Prieto sugiere que el uso de las nociones “raza india” y “clase india” o “clase indígena” demuestra que eran vistos como un segmento del pueblo y de la sociedad y no necesariamente como un “otro” radicalmente excluido: como trabajadores, constituían un segmento fundacional de la sociedad.

El texto de Catherine Walsh continúa con las reflexiones sobre la “raza” y la racialización como parte constitutiva de las expresiones de dominación en el Ecuador. Walsh analiza el origen y permanencia de la idea del mestizaje como discurso de poder que se constituye sobre la base de la exclusión de lo indio y lo negro. La autora examina expresiones de la identidad mestiza en pensadores liberales del siglo XIX y XX,

y muestra cómo esta exclusión asume diversas formas, desde un racismo explícito que plantea la inferioridad y falta de civilización de estos grupos (siglo XIX y comienzos del siglo XX), pasando por formas de extrañamiento, lejanía cultural o de diferencias incommensurables (siglo XX), (se asemeja a la idea anterior de “seres inescrutables” que analiza Prieto) hasta posturas de reivindicación del universalismo y acusaciones de racismo al revés (siglo XXI). Walsh encuentra estos discursos tanto en pensadores liberales como de izquierda que a pesar de sostener propuestas redistributivas no terminan de romper con la matriz colonial mestiza que inferioriza a los pueblos y nacionalidades indígenas y afros tratándolos ahora como “etnias”, y no como grupos sociales y políticos que sustentan proyectos de nación diferentes.

Esta sección de la antología finaliza con el texto de Ariruma Kowii, poeta Kichwa-Otavalo, quien presenta una reflexión sobre la concepción del *Sumak Kawsay* como plenitud de la vida, en referencia, nos dice el autor, a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano. El texto describe el origen y los mitos fundacionales de esta propuesta en la cultura kichwa, sus expresiones espirituales, pero también sus valores sociales y comunitarios. Kowii demuestra la importancia del territorio y el lugar, como espacio sociocultural y natural, para la construcción del *Sumak Kawsay*. Desde una lectura intercultural podemos encontrar vínculos y similitudes entre varios de los principios y valores del *Sumak Kawsay*, como el reconocimiento de nuestra relación con la naturaleza, la importancia del cuidado de la misma y de las personas para crecer y aportar, o la interacción permanente de la persona humana con la familia y la comunidad que nos recuerdan planteamientos feministas sobre la relevancia de colocar la reproducción social, en tanto reproducción biológica, social y simbólica en el centro de la vida. La persona humana se constituye en interacción con otros seres vivos y reconocer su interdependencia es primordial para pensar una nueva vida, menos centrada en individuos autónomos y más en las personas y entornos que posibilitan la reproducción social.

4. FEMINISMOS

Conjuntamente con los debates en torno a la racialización de la dominación y su carácter colonial, hemos asistido a una prolífica reflexión feminista en el país, que empieza en los años 1980, desde espacios extra académicos y que se ha instalado progresivamente en las universidades, no sin ciertos resquemores y críticas por el riesgo de perder el impulso crítico que le da la militancia y la calle desde donde adquiere

su fuerza.¹⁰ De entre los numerosos trabajos hemos escogido tres textos que expresan el impulso crítico del feminismo en su relectura de la Nación.

El texto de Cristina Burneo Salazar analiza la representación de las mujeres y del cuerpo femenino en la escritura de Juan Montalvo, prominente figura del liberalismo ecuatoriano para develar una de las fisuras más importantes de la construcción de la nación en el siglo XIX que fue la exclusión de las mujeres del proyecto emancipador que con tanta pasión enarboló este pensador. Esta exclusión no solo significa la domesticación del pensamiento de las mujeres y su accionar sino ante todo de su cuerpo. La imagen decimonónica asexual de la mujer como el ángel del hogar y guardiana de la moral se entremezcla con la violencia simbólica de cuerpos sometidos y violentados, de cuerpos rotos. Al mismo tiempo, Burneo muestra la emergencia de experiencias de resistencia de entre las fisuras del proyecto patriarcal y las ambigüedades de su constitución como proyecto hegemónico. Nos plantea la tarea a futuro de seguir trabajando para rescatar estar subjetividades subordinadas, su agencialidad y su voluntad de transformación.

El texto de Ana María Goetschel sobre los orígenes del feminismo en el Ecuador se inscribe en esta última línea. Se trata del estudio introductorio de una antología de textos escritos por mujeres en la primera mitad del siglo XX en la que la autora traza la emergencia de un pensamiento a favor de la participación de las mujeres en varios ámbitos de la vida pública. Goetschel emprende un trabajo de articulación de lo que concibe como un campo de fuerzas donde se expresan diversas posturas frente al lugar de las mujeres en la vida pública, a veces contrapuestas entre sí. En lugar de calificar estas posturas como conservadoras, marianas o radicales, la autora se preocupa de leer entre líneas los argumentos esgrimidos por cada una de estas mujeres escritoras como tácticas para hablar desde los lugares de enunciación que les eran permitidos y asignados dentro de los límites que les imponía la sociedad para conseguir sus propias aspiraciones. Descubrimos así, con Ana María Goetschel, que la construcción de las mujeres como sujetos puede implicar desde el reconocimiento de su trabajo doméstico en el hogar como una labor relevante hasta la defensa explícita y directa de su participación política. Lo interesante es entender que estas mujeres escritoras

10 En el año 2000, se publicó la antología de estudios de género en el Ecuador que contiene un estudio introductorio de mi autoría que recoge la trayectoria de este campo en el país (Herrera, 2000). Es imprescindible realizar un nuevo balance de estos últimos 18 años de producción.

reivindicaron desde distintas visiones del mundo —católico-conservadores, liberales y de izquierda—, un lugar que las dignifique y les reconozca como ciudadanas.

Por último, el texto de Hernández analiza los procesos de subjetivación de las mujeres afroquiteñas desde un lugar y tiempo totalmente diferentes. El trabajo recupera la voz y experiencia de las mujeres afro ecuatorianas en la actualidad. La autora analiza cómo las mujeres afroecuatorianas construyen su identidad de género en diálogo y contraposición con los estereotipos que sobre ellas mantiene la cultura blanco mestiza. El texto sostiene que las mujeres descentran los discursos hegemónicos sobre sus cuerpos y su sexualidad, los desmontan y resignifican y desde allí se nombran y se piensan con voz propia. De alguna manera, este texto muestra lo que Burneo anunciaba al final de su texto, la resistencia de las mujeres a la dominación desde sus prácticas sociales y culturales.

Finalmente, para cerrar presentamos dos textos de autores que hacen una reflexión sobre el proceso de surgimiento de pensamiento crítico en el país. El primero, de Rafael Polo, analiza la emergencia del movimiento político-cultural de los Tzantzicos, en los años sesenta, su actitud iconoclasta y la forma en que se convierte en un grupo cultural anti intelectual que abrió el camino para la formación de un momento crítico importante para las ciencias sociales ecuatorianas, que devino, luego de algunos años en la transformación de la Escuela de Sociología de la Universidad Central. Este segundo proceso es el que analiza el texto de Campuzano a lo largo de las cuatro décadas siguientes y demuestra el cambio que va experimentado la sociología en el país, desde el giro crítico que busca impulsar Cueva, antes de dejar el Ecuador para vivir en México, hasta los vaivenes reformistas que surgen en los años noventa y buscan cambiar los planes de estudio para responder de mejor manera a las necesidades del mercado.

Esperamos con esta antología ofrecer a los lectores una mirada de la producción de pensamiento crítico ecuatoriano que alimente los debates presentes sobre dominación y desigualdades sociales desde “el estudio concreto de una realidad concreta” como la ecuatoriana, y que permita a las nuevas generaciones debatir, construir y situar su trabajo dentro de la tradición intelectual de su país y de América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- Arcos, C. 1998 “El Espíritu del progreso. Los hacendados en el Ecuador del 900” en *Revista Cultura* (Ecuador: Banco Central del Ecuador) N° 7(19), mayo-agosto.

- Biegel, F. 1995 *Agustín Cueva: Estado, sociedad y política en América Latina* (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana).
- Burbano de Lara, F. 2014 *La revuelta de las periferias: movimientos regionales y autonomías políticas en Bolivia y Ecuador* (Quito: FLACSO Ecuador).
- Burbano de Lara, F.; De La Torre Espinosa, C. 1989 “Estudio Introductorio” en *El Populismo en el Ecuador. Antología de textos* (Quito: ILDIS).
- Chiriboga, M. 1988 “El agro ecuatoriano visto por las ciencias sociales” en *El Problema Agrario en el Ecuador* (Quito: ILDIS).
- Coronel, V.; Cadahia, L. 2018 *Populismo Republicano. Más allá del Estado versus Pueblo* (Buenos Aires: Nueva Sociedad).
- Cueva, A. 1967 “Notas sobre el Desarrollo de la Sociología Ecuatoriana” en *Revista Ciencias Sociales* (Quito: Escuela de Sociología-Universidad Central del Ecuador) N° 1, p. 32.
- Cueva, A. 1973 *El Proceso de Dominación Política en Ecuador* (Quito: Solitierra).
- Cuvi, P. 1977 *Velasco Ibarra: El Ultimo Caudillo de la Oligarquía* (Quito: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Central del Ecuador).
- Del Campo, E. 1977 *El Populismo en el Ecuador* (Quito: FLACSO Ecuador).
- De la Torre Espinosa, C. 1993 *La seducción velasquista* (Quito: FLACSO; Libri Mundi).
- De la Torre Espinosa, C. 1996 *Un solo toque: populismo y cultura política en el Ecuador* (Quito: Centro Andino de Acción Popular).
- De la Torre Espinosa, C.; Peruzzotti, E. (eds.) 2008 *El retorno del Pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina* (Quito: FLACSO; Ministerio de Cultura del Ecuador).
- Flores Galindo, A. 1986 *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes* (Lima).
- Freidenberg, F. 2008 “El flautista de Hammelin. Liderazgo y populismo en la democracia ecuatoriana” en *El retorno del Pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina* (Quito: FLACSO; Ministerio de Cultura del Ecuador).
- Guerrero, A. 1991 *La semántica de la dominación. El concertaje de indios* (Quito: Libri Mundi).
- Herrera, G. 2000 “Los estudios de género en Ecuador: entre el conocimiento y el reconocimiento” en Herrera, G. *Antología de estudios de Género* (Quito: FLACSO; ILDIS).

- Herrera, G. 2004 "Género, familia y migración en el Ecuador. Lo viejo y lo nuevo" en Fuller, N. (coord.) *Jerarquías en jaque: Estudios de género en el área andina* (Lima: PUCP - CLACSO - British Council).
- Kabeer, N. 1992 "Feminist perspectives in development: a critical review" en Phoenix, A.; Hinds, H.; Stacey, J. *Working out: New directions for women's studies, Gender and Society: Feminist Perspectives on Past and Present* (Londres; Washington, D. C.: The Falmer Press), pp. 101–112.
- Kingman, E. 2006 *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940: higienismo, ornato y policía* (Quito: FLACSO).
- León Trujillo, J. 2011 "Política y movimientos sociales en Ecuador de entre dos siglos" en *Estado del País: Informe cero. Ecuador 1950-2010* (Quito: Estado del País).
- Manguashca, J. 1994 "El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del Poder central, 1830-1895" en Manguashca, J. (ed.) *Historia y región en el Ecuador. 1830-1930* (Quito: Corporación Editora Nacional).
- Martz, J. 1980 "The Regionalist Expression of populism: Guayaquil and the CFP, 1948-1960" en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* (Cambridge: Cambridge University Press) N° 22(3).
- Menéndez-Carrión, A. 1986 *La Conquista del Voto en el Ecuador: de Velasco a Roldos* (Quito: Corporación Editora Nacional).
- Montúfar, C. 2008 "El populismo intermitente de Lucio Gutiérrez" en *El retorno del Pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina* (Quito: FLACSO; Ministerio de Cultura del Ecuador).
- Polo, R. 2012 *La crítica y sus objetos. Historia intelectual de la crítica en el Ecuador. 1960-1990* (Quito: FLACSO Ecuador).
- Quintero, R. 1980 *El mito del populismo en el Ecuador* (Quito: FLACSO).
- Tinajero, F. 2012 "Introducción" en Agustín Cueva. *Ensayos Sociológico y políticos* (Quito: Ministerio coordinador de la política.)
- Tzeiman, A. 2017 *Agustín Cueva. Marxismo y política en América Latina* (Quito: Abya Yala).
- Velasco, F. 1990 *Ecuador: subdesarrollo y dependencia* (Quito: Federación Nacional de Organizaciones Campesino indígenas; Corporación Editora Nacional).

Estructura y política

.ec

PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS DE LA TEORÍA DE LA DEPENDENCIA*

Agustín Cueva

La teoría de la dependencia, al menos en su vertiente de izquierda, que es la que aquí nos interesa analizar, nace marcada por una doble perspectiva sin la cual es imposible comprender sus principales supuestos y su tortuoso desarrollo. Por una parte, surge como una violenta impugnación de la sociología burguesa y sus interpretaciones del proceso histórico latinoamericano, oponiéndose a teorías como la del dualismo estructural, la del funcionalismo en todas sus variantes y, por supuesto, a las corrientes desarrollistas. Con esto cumple una positiva función *crítica*, sin la cual sería imposible siquiera imaginar la orientación actual de la sociología universitaria en América Latina. Por otra parte, emerge en conflicto con lo que a partir de cierto momento dará en llamarse el marxismo “tradicional”.

Ahora bien, toda la paradoja y gran parte de la originalidad de la teoría de la dependencia estriba, no obstante, en una suerte de cruzamientos de perspectivas que determina que, mientras por un lado se critica a las corrientes burguesas desde un punto de vista cercano al marxista, por otro se critique al marxismo-leninismo desde una óptica

* Extraído de Cueva, A. 1979 *Teoría social y procesos políticos en América Latina* (México, EDICOL) pp. 15-39.

muy impregnada de desarrollismo y de concepciones provenientes de las ciencias sociales burguesas.

El debate sobre feudalismo y capitalismo en América Latina, que derramó mucha tinta y sembró no poca confusión teórica, es, sin duda, el ejemplo más claro, aunque no el único, de lo que venimos diciendo. Debate situado aparentemente en el *seno del marxismo*, es el que Gunder Frank y Luis Vitale sostuvieron con la “izquierda tradicional”. Tiene este, empero, la particularidad de que los autores se formulan tesis que solo se vuelven comprensibles a condición de abandonar la teoría marxista.

En efecto, y siempre que uno haga caso omiso de *El Capital* y se ubique de lleno en la óptica de la economía y la historiografía no marxistas, las aseveraciones de Frank y Vitale se tornan límpidas e irrefutables. Definido el capitalismo como economía monetaria y el feudalismo como economía de trueque o, en el mejor de los casos, como economía “abierta” y economía “cerrada”, respectivamente, pocas dudas caben de que el capitalismo se instaló plena y profundamente en América Latina no solo desde su cuna sino desde su concepción, como llegó a decirse. Para demostrarlo, ni siquiera era menester realizar nuevas investigaciones históricas —y en efecto nadie se tomó el trabajo de hacerlas—; bastaba retomar los materiales proporcionados por la historiografía existente y demostrar que en el período colonial hubo moneda y comercio. Se podía seguir, en suma, aunque no sin caricaturizarlo, un razonamiento análogo al que permite a Pirenne afirmar la existencia de capitalismo en la Edad Media, a partir del siglo XII, por lo menos (1969: 119).

Todo esto, envuelto en una especie de mesianismo cuya lógica política resulta, además, imposible de entender; a menos de tomarla como lo que en realidad fue: una ilusión de intelectuales. Las que aparecían entonces como nuevas líneas revolucionarias en América Latina, esto es el castrismo y el maoísmo, se habían constituido, desde luego, con mucha anterioridad al “descubrimiento” del carácter no feudal de la Colonia; y, en cuanto a la táctica de frentes populares que se quería impugnar, era obvio que no iba a derrumbarse con el solo retumbar de estas nuevas trompetas de Jericó. El frente que se formó en Francia en 1936, por ejemplo, no necesitó hablar de feudalismo para sustentarse.

Sea de ello lo que fuere, lo que importa destacar aquí es esta primera gran paradoja que envolverá a la teoría de la dependencia “desde su cuna”: la de constituirse como un “neomarxismo” al margen de Marx.

Hecho que pesará mucho en toda la orientación de la sociología latinoamericana contemporánea y terminará por ubicar a dicha teoría en el callejón sin salida en el que actualmente se encuentra.

Esta situación ambigua debilitará incluso las críticas hechas a las teorías burguesas del desarrollo y el subdesarrollo, en la medida en que sus impugnadores permanecen, de una u otra manera, prisioneros de ellas. Es lo que ocurrió con Gunder Frank, por ejemplo, quien en su ensayo *La sociología del desarrollo y el subdesarrollo de la sociología*, por lo demás muy meritorio, entabla una descomunal batalla con los discípulos de Parsons, destinada a saber dónde existen pautas más “universales” de comportamiento, si en los países desarrollados o en los subdesarrollados (Frank, 1969a: 34); embarcándose en una polémica barroca de la que ni siquiera es seguro que resulte vencedor. Después de todo, la mistificación de los parsonianos no radica en el hecho de encontrar en los países subdesarrollados orientaciones de conducta, que en realidad pueden darse en áreas donde el modo de producción capitalista aún no se ha desarrollado suficientemente; sino en sustituir el análisis de las estructuras por el de sus efectos más superficiales y presentar a estos como las determinaciones últimas del devenir social.

El mismo debate sobre el *dualismo estructural*, tesis burguesa que en realidad era menester impugnar, parece desembocar a menudo en la simple recreación de un dualismo de signos invertidos, en el que el planteamiento y por lo tanto los elementos básicos del análisis no cambian, sino solo su papel. En las *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* de Rodolfo Stavenhagen, por ejemplo, los sectores “tradicional” y “moderno” siguen presentes como unidades analíticas fundamentales, con la única diferencia de que ahora ya no es el sector “tradicional” el causante del atraso sino más bien el sector “moderno”. Por eso, la misma teoría del *colonialismo interno*, al menos tal como es presentada en las *Siete tesis*, dificulta el análisis de clase en vez de facilitarlo; conduciendo, además, a conclusiones sumamente cuestionables como aquella de la Séptima Tesis, en donde se formula la inviabilidad de la alianza obrero-campesina en Latinoamérica, aduciendo que “la clase obrera urbana de nuestros países también se beneficia con la situación de colonialismo interno”. El propio autor parece haber sentido las limitaciones de este tipo de enfoque, por lo que reformulará posteriormente su tesis del colonialismo interno en términos de combinación de modos de producción, retomando de este modo uno de los conceptos centrales del marxismo clásico, que en las *Siete tesis* aparecía más bien catalogado como una sofisticada variante del dualismo estructural.

De todas maneras, hay en este trabajo de Stavenhagen, y sobre todo en los de Frank, la presencia de un esquema en el cual la explotación y por tanto las contradicciones de clases son remplazadas por un sistema *indeterminado* de contradicciones nacionales y regionales que, justamente por su indeterminación, no deja de plantear serios problemas desde un punto de vista estrictamente marxista. Al respecto, antes que preguntarse si el modelo frankiano, por ejemplo, es compatible o no con un análisis de clase; resulta importante constatar que en ensayos como el titulado *Chile: el desarrollo del subdesarrollo*, (Frank, 1969b) la lucha de clases está simplemente ausente, pese a que en dicho país, hasta donde sabemos, la historia no parece ser muy pobre en este aspecto.

Este desplazamiento que convierte a los países y regiones en unidades últimas e irreductibles del análisis, es el que confiere, además, un tinte marcadamente *nacionalista* a la teoría de la dependencia, y no porque la contradicción entre países dependientes y Estados imperialistas no se dé históricamente, cosa que sería absurdo negar, sino porque un inadecuado manejo de la dialéctica impide ubicar el problema en el nivel teórico que le corresponde: esto es, como una contradicción derivada de otra mayor, la de clases, y que solo en determinadas condiciones puede pasar a ocupar el papel principal. Si no nos equivocamos, el único texto en que se aborda este problema de manera sistemática e inequívoca es *Imperialismo y capitalismo de Estado*, de Aníbal Quijano (1972: 5); pero no se olvide que el escrito data de 1972, cuando ya los cimientos de la teoría de la dependencia estaban bastante resquebrajados y el propio Quijano se encontraba, a nuestro juicio, más cerca del marxismo a secas que de aquella corriente.

Y no es únicamente en estos puntos, de por sí importantes, que los nuevos modelos de análisis cojean. Antidesarrollista y todo lo que se quiera, la teoría de la dependencia sigue moviéndose, *de hecho*, dentro del campo problemático impuesto por la corriente desarrollista e incluso atrapada en su perspectiva economicista. Ocurre como si el neomarxismo latinoamericano, al polemizar con sus adversarios, hubiera olvidado o desconocido la tajante advertencia de Marx en la *Ideología alemana*: “no es solo en las respuestas, sino en las preguntas mismas, donde ya hay una mistificación”.

En efecto, la pregunta que se hicieron los desarrollistas al comenzar la década de los sesenta venía ya cargada de ideología, no solo porque al indagar cuáles eran los escollos para un “desarrollo económico-social acelerado y armónico” de nuestros países, escamoteaban la cuestión central (*explotación de clase*) y reducían la problemática a la del simple *desarrollo indeterminado de las fuerzas productivas*, imponiendo así una perspectiva economicista; sino también porque, de

hecho tal pregunta involucraba la aceptación de que es posible alcanzar un desarrollo de este tipo —equilibrado, armonioso, sin depresiones ni crisis—, bajo el sistema capitalista. Así y todo, la pregunta tenía un sentido y una coherencia, que le eran dados precisamente por la ideología de clase en que se sustentaba. En cambio, ¿qué sentido podría tener para un marxista formularse las mismas preguntas, sin antes desmontar y rehacer toda esta problemática? ¿De qué desarrollo frustrado o frenado se estaba hablando en este caso?

Frank encontró, desde luego, una fórmula mágica, la del “desarrollo del subdesarrollo” que entre otros supuestos implicaba el de la “continuidad en el cambio”, que Theotonio Dos Santos no tardó en señalar, con razón, como una concepción a-dialéctica (1970: 151). En realidad, se trataba de un mito, tal vez no del eterno retorno, pero sí de la eterna identidad; que, en lugar de introducir una dimensión histórica en el análisis, suprimía la historia de una sola plumada. Pero aun así, Frank tuvo que recurrir a sutiles acrobacias verbales para apuntalar una teoría en que la retórica ocupaba visiblemente las lagunas dejadas por la dialéctica:

Al extender esta vieja tesis sobre las regiones más colonializadas y explotadas, para comprender no solo Latinoamérica sino Asia y África también; y, al denominarlas “ultrasubdesarrolladas” en mi exposición en Caracas, los compañeros Francisco Mieres y Héctor Silva Michelena objetaron que, conforme a mi teoría, el ultrasubdesarrollo debería darse no en aquellas regiones anteriormente más colonializadas, sino en las actualmente más colonializadas, y que, de hecho, según Silva, el país que sufra más ultrasubdesarrollo en América Latina es Venezuela.

La objeción teórica me pareció correcta y, también, la evaluación del ultrasubdesarrollo venezolano a causa de la ultraexplotación del boom de exportación de petróleo. Acordamos denominar, muy provisionalmente este último como un desarrollo “activo” del ultrasubdesarrollo y buscar otra palabra conceptual para el estado “pasivo” del ultrasub (¿o lumpen?) desarrollo de aquellas regiones de exportación de etapas anteriores del desarrollo capitalista mundial. (Gunder Frank, 1970: 37)

En un plano ya más serio, el propio Theotonio Dos Santos entabló una polémica con Lenin, que resulta interesante reconstituir para ver hasta qué punto la teoría de la dependencia y el marxismo-leninismo se movían en órbitas aparentemente muy cercanas, pero en el fondo hartamente distintas. Nos referimos a aquel texto en que Dos Santos afirma que “la dependencia, conceptualándola y estudiando su mecanismo y su legalidad histórica, significa no solo ampliar la teoría del imperialismo sino también contribuir a su reformulación” (1970: 41-42).

¿De qué reformulación se trata exactamente? Según Theotonio Dos Santos, de

algunos equívocos en que incurrió Lenin, al interpretar en forma superficial ciertas tendencias de su época. Lenin esperaba que la evolución de las relaciones imperialistas conducirían a un parasitismo en las economías centrales y su consecuente estagnación y, por otro lado, creía que los capitales invertidos en el exterior por los centros imperialistas llevarían al crecimiento económico de los países más atrasados. (Dos Santos, 1970)

Al respecto, Lenin dice textualmente lo siguiente:

La exportación del capital influye sobre el desarrollo del capitalismo en los países en que aquél es invertido, acelerándolo extraordinariamente. Si, por este motivo, dicha exportación puede, hasta cierto punto ocasionar un cierto estancamiento del desarrollo en los países exportadores, esto se puede producir únicamente a costa de la extensión y del ahondamiento del capitalismo en todo el mundo. (Lenin, 1972)

Afirmación errónea, a juicio de Dos Santos, porque:

En primer lugar, Lenin no estudió los efectos de la exportación de capital sobre las economías de los países atrasados. Si se hubiera ocupado del tema, hubiera visto que este capital se invertía en la modernización de la vieja estructura colonial exportadora y, por tanto, se aliaba a los factores que mantenían el atraso de estos países. Es decir, no se trataba de la inversión imperialista en general, sino de la inversión imperialista en un país dependiente. Este capital venía a reforzar los intereses de la oligarquía comercial exportadora, a pesar de que abría realmente una nueva etapa de la dependencia de dichos países. (Dos Santos, 1970)

Sí, pero no nos parece nada seguro que, de haberse Lenin ocupado del tema, hubiera modificado lo substancial de su afirmación; al menos en lo que a los países atrasados concierne, entre otras razones, porque Lenin no dice lo que Theotonio Dos Santos le atribuye. En el resumen que este hace de la tesis de aquél hay una diferencia terminológica que, en el fondo, remite a una diferencia de conceptos y universos teóricos, que es el origen de todo el malentendido: Lenin no afirma, en ningún momento, que las exportaciones de capital “llevarán al *crecimiento económico* de los países más atrasados” sino que dichas inversiones producirán en estos países un acelerado *desarrollo del capitalismo* que significará, a la postre, una extensión y ahondamiento de dicho modo de producción a escala mundial. Ahora bien, decir que desde 1916, fecha en que Lenin redactó dicho texto, hasta 1969, en que Dos Santos escribe el suyo, no hubo una extensión y un ahondamiento del capitalismo en América Latina, con desarrollo de las fuerzas productivas inclusive, es lisa y llanamente insostenible. ¿Qué ha ocurrido, si no, en nuestros países?

Que este desarrollo ha sido desigual y crítico en el sistema en su conjunto y en los países subdesarrollados en particular; así como la causa de la pauperización relativa y, a veces, absoluta de las masas trabajadoras, es un hecho que está fuera de duda; pero no debemos olvidar que, para Lenin, ello forma parte del concepto mismo de *desarrollo del capitalismo*; que, por lo tanto, no es equivalente a la expresión ideológica *crecimiento económico*. De no darse esas desigualdades y esa pauperización, anota Lenin en el mismo texto, “el capitalismo dejaría de ser capitalismo, pues el desarrollo desigual y el nivel de vida de las masas semihambrientas son las condiciones y las premisas básicas, inevitables, de este modo de producción” (Lenin, 1972: 77).

Lo que sucede es que Dos Santos se ubica en una perspectiva diferente, que involucra necesariamente la idea de que, *a no ser por la dependencia*, América Latina hubiera tenido un desarrollo mucho más acelerado y armonioso del que en realidad tuvo. Admite que hubo una “modernización”, pero ella misma es reconceptualizada como elemento de perpetuación del atraso, en la medida en que este no es definido en relación con una situación existente en el momento dado, sino en relación con una situación virtual: el desarrollo independiente del capitalismo en América Latina

Y es que, de hecho, en los autores de la teoría de la dependencia existe, en mayor o menor grado, una nostalgia del desarrollo capitalista autónomo frustrado; que es, justamente, lo que confiere a su discurso un permanente hábito ideológico nacionalista y determina que la *dependencia* se erija en dimensión omnímoda, cuando no única, del análisis. Lo que no quiere decir —y esto hay que dejarlo bien sentado— que ellos hayan propugnado el desarrollo capitalista autónomo como panacea para nuestros males: mientras para el nacionalismo reformista este tipo de desarrollo seguía presentándose como el camino más expedito hacia la tierra prometida, para el nacionalismo revolucionario ya no era más que un paraíso irremisiblemente perdido:

Pero al aislar a su país, no de toda relación, sino de la dependencia extranjera —escribe Gunder Frank—, los gobiernos del Doctor Francia y sus sucesores, los López, lograron un desarrollo nacional estilo bismarkiano o bonapartista como ningún otro país latinoamericano de la época. Construyeron un ferrocarril con capital propio; desarrollaron industrias nacionales y contrataron técnicos extranjeros, —pero sin admitir inversiones— como lo harían los japoneses, décadas más tarde; establecieron la educación primaria fiscal y gratuita, casi eliminando —según testigos contemporáneos— el analfabetismo; y, es más, expropiaron a los grandes latifundistas y comerciantes, en beneficio del régimen más popular de América, con apoyo de los indígenas guaraníes. Cuando esta política americana —que, por cierto, también devino expansionista a mediados del siglo— tropezó

con las ambiciones del “partido europeo” en Buenos Aires, Montevideo, Río de Janeiro y en la propia Europa, la Guerra de la Triple Alianza venció a la nación paraguaya y diezmó hasta 6/7 de su población masculina. Luego el Paraguay también se abrió a la civilización. (Gunder Frank, 1970: 72-73)

Nostalgia del capitalismo nacional perdido que no deja de ser, por lo menos, paradójica, si se piensa que este texto fue escrito en el momento en que el futuro socialista estaba ya instalado en América, con la Revolución Cubana como bandera.

La presencia de este trasfondo desarrollista o nacionalista no anula, supuesto, la validez de muchos análisis concretos, ni resta mérito a investigaciones como la del propio Theotonio Dos Santos en *El nuevo carácter de la dependencia*, hito notable en el desarrollo de nuestra sociología, que solo citamos a título de ejemplo, ya que no es nuestra intención repartir premios y castigos ni hacer historia; sino solo señalar, con la mayor franqueza y precisión, alguno puntos de discrepancia con respecto a la corriente sociológica más vigorosa difundida en la última década.

Entre los problemas que esta corriente presenta está, naturalmente, el derivado del uso totalitario de los conceptos “dependencia” y “dependiente cuyos límites de pertinencia teórica jamás han logrado ser definidos y cuya insuficiencia teórica es notoria, sobre todo cuando se trata de elaborar vastos esquemas de interpretación del desarrollo histórico de América Latina.

Que este desarrollo, en el siglo XIX, por ejemplo, resulta absolutamente inexplicable si no se toma en cuenta la articulación de nuestras sociedades la economía mundial, es algo que está fuera de toda duda, como lo está también la enorme contribución que para el conocimiento de este problema han realizado los estudios sobre dependencia. Admitido aquello, uno no puede dejar de constatar, sin embargo, las claras insuficiencias explicativas del concepto “dependencia”, sobre todo cuando se dejan de lado conceptos básicos como: fuerzas productivas, relaciones sociales de producción, clases y lucha de clases; o bien, se los reemplaza por categorías tan ambiguas como: “expansión hacia afuera”, colonias de “explotación” o “de población”, “grupos tradicionales” y “modernos”, “integración social”, etcétera.

Tenemos, naturalmente, en mientes, el libro *Desarrollo y dependencia en América Latina*, de Cardoso y Faletto, cuyas tesis generales se vuelven incluso difíciles, si es que no imposibles de organizar y discutir; en la medida en que todo el discurso teórico de los autores parece remitir constantemente a un doble código y ser susceptible por lo tanto de dos lecturas: una marxista y otra desarrollista, según que uno acentúe talo cual afirmación; ponga de relieve uno u otro concepto; o,

simplemente, atribuya diferente significado a los términos (¿conceptos?) tantas veces entrecomillados.

Pero sí nos fijamos, no ya en los ambiguos enunciados teóricos, sino que reflexionamos sobre los análisis históricos concretos, descubrimos de inmediato las lagunas dejadas por la no aplicación de conceptos fundamentales como los arriba señalados. Es lo que ocurre, por ejemplo, en el capítulo III, intitulado “Las situaciones fundamentales en el período de reexpansión hacia afuera”, donde parecen escaparse muchos elementos sin los cuales se toma incomprensible la historia —incluso meramente económica— de los países latinoamericanos en ese período y aún más allá de él. Tales elementos son, entre otros, los siguientes:

Primero, el carácter básicamente precapitalista de América Latina al iniciarse ese período, lo que implica ya cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas y ciertas relaciones sociales de producción; es decir, una articulación concreta de modos de producción y, por lo tanto, de clase, que de alguna manera determinará la forma de articulación de nuestros países al capitalismo mundial, en un movimiento desde luego dialéctico.

Segundo, el proceso de acumulación originaria que en esas condiciones tenía que darse y se dio; no porque América Latina no hubiera “contribuido” desde antaño a la acumulación originaria en Europa, sino justamente por esto: porque su situación colonial le impidió realizar internamente dicho proceso.

Tercero, y lo que es más importante, toda la lucha de clases que ello implicó, aunque solo fuese por hechos como el despojo bárbaro a los campesinos desde México hasta Chile; la confiscación de los bienes eclesiásticos y las revoluciones liberales en sí mismas, que no necesariamente fueron un juego de niños.

Hechos de los cuales se hace caso omiso en el libro en cuestión; pese a que sin ellos resulta imposible entender la Revolución Mexicana, por ejemplo, sin la cual es incomprensible, a su vez, el ulterior desarrollo del capitalismo en México. De la misma manera que, sin hablar de los desembarcos y ocupaciones militares del Caribe y Centroamérica por las fuerzas imperialistas, cosa igualmente omitida en *Desarrollo y dependencia*, es absolutamente imposible explicarse el desarrollo de esta área, incluyendo la Revolución Cubana. Tales actos, no lo olvidemos, crearon situaciones verdaderamente *coloniales* (Puerto Rico) o *semicoloniales* (Cuba, Santo Domingo, Haití, Nicaragua, etcétera), que el ambiguo término de “enclave” está lejos de describir y, menos aún, de captar su significación histórica.

No se trata, pues, de reclamar el análisis de los modos de producción y de las clases sociales por razones “morales” o de principio; sino

por ser categorías teóricas fundamentales, sin las cuales ni siquiera se puede rendir cuenta del desarrollo puramente “económico” de la sociedad. Los propios autores de *Desarrollo y dependencia* parecen admitirlo implícitamente cuando escriben: “¿Hasta qué punto el hecho mismo de la Revolución Mexicana que rompió el equilibrio de las fuerzas sociales, no habrá sido el factor fundamental del desarrollo logrado posteriormente?” (Cardoso & Faletto, 1970: 8-9); “pero son, justamente, la lógica y riqueza de procesos como este los que dejan escapar al adoptar un modelo teórico que parte del supuesto de que es el *tipo de integración de las clases*, y no su lucha, uno de los condicionantes principales del proceso de desarrollo” (1970: 17).

En general, es el análisis de las clases y su lucha lo que constituye el talón de Aquiles de la teoría de la dependencia. Para empezar, los grandes y casi únicos protagonistas de la historia que esa teoría presenta son las oligarquías y burguesías, o, en el mejor de los casos, las capas medias; cuando los sectores populares aparecen, es siempre como una masa amorfa y manipulada por algún caudillo o movimiento populista; de suerte que uno se pregunta por qué en Brasil, por ejemplo, se estableció un régimen claramente anticomunista (y no antipopulista), o cómo fue posible que en Chile se constituyera “de repente” un Gobierno como el de la Unidad Popular. Además, no deja de ser sintomático el hecho de que, en la década pasada, no se haya producido un solo libro sobre las clases subordinadas a partir de aquella teoría.¹

En fin, el propio estudio de la burguesía y sus fracciones parece haberse visto interferido por un inadecuado manejo del marxismo. Tal es el caso de los análisis sobre la burguesía nacional (media y pequeña), a la que comienza por pedírsele virtudes revolucionarias que jamás poseyó, para luego negar pura y llanamente su existencia en América Latina. Con el loable propósito de evitar las posiciones reformistas, en este como en otros aspectos, se cae en el otro extremo, la ultraizquierdización del análisis; al borrar de una plumada todas las contradicciones secundarias de la sociedad y la posibilidad de actuar sobre ellas.

Algo semejante ocurre con los estudios sobre la llamada “oligarquía” a la que se le atribuye, de derecho, una contradicción antagónica con la burguesía industrial; para pasar a señalar, de inmediato, que la originalidad del capitalismo “dependiente” frente al capitalismo “clásico” determina la abolición de aquella contradicción. Razonomiento que uno tiene dificultad en seguir, aunque solo fuese por

1 Hay, por supuesto, el libro ya mencionado de Rodolfo Stavenhagen, pero cuyo marco teórico poco tiene que ver con la teoría de la dependencia.

la ambigüedad inherente al término “ligarquía”. En todo caso, si se trata de la aristocracia feudal o esclavista, ella ha sido eliminada de la escena social latinoamericana hace ya bastante tiempo; o convertida, hasta en sus últimos reductos de Ecuador o Bolivia, en fracción terrateniente semi-capitalista; así que por ese lado no se ve mayor diferencia de fondo entre el desarrollo “clásico”, y el nuestro. Y si por “oligarquía” se entiende simplemente el sector agrario de la burguesía; no se ve en virtud de qué habría que esperar su total eliminación. El desarrollo del capitalismo, clásico o no, convierte a esta fracción de clase en sector no hegemónico, como está ocurriendo por doquier en América Latina, más esto es ya otro asunto.

Observación que nos coloca, además, frente a otro problema presente en la mayoría de los estudios sobre dependencia; problema que consiste en el manejo teóricamente arbitrario de dos modelos: el de un capitalismo “clásico” y un capitalismo “dependiente”, que, a la postre, no son otra cosa que dos tipos ideales, en el sentido weberiano del término.

Meditemos, por ejemplo, en toda la ambigüedad de este pasaje extraído de *Desarrollo y dependencia en América Latina*:

Metodológicamente no es lícito suponer —dicho sea, con mayor rigor— que en los países ‘en desarrollo’ se esté repitiendo la historia de los países desarrollados. En efecto, las condiciones históricas son diferentes: en un caso se estaba creando el mercado mundial paralelamente al desarrollo, gracias a la acción de la denominada *bourgeoisie conquérante*; y en el otro se intenta el desarrollo cuando ya existen relaciones de mercado, de índole capitalista, entre ambos grupos de países, y cuando el mercado mundial se presenta dividido entre el mundo capitalista y el socialista. Tampoco basta considerar las diferencias como desviaciones respecto de un patrón general de desarrollo, pues los factores, las formas de conducta y los procesos sociales y económicos, que a primera vista constituyen formas desviadas o imperfectas de realización del patrón clásico de desarrollo, deben considerarse, más bien, como núcleos de análisis destinados a hacer inteligible el sistema económico social. (Cardoso & Faletto, 1970: 33)

“La historia no se repite”: he ahí una fórmula de perfiles peligrosos, puesto que puede conducir directamente al *empirismo*, si es que no se precisa su alcance y su contenido. Entendida en el sentido de una “originalidad” absoluta de nuestro proceso histórico, esa fórmula ha sembrado, de hecho, una enorme confusión en las ciencias sociales latinoamericanas; como es fácil comprobar con solo seguir la discusión sobre los modos “coloniales” de producción, supuestamente irreductibles a cualquier categoría antes conocida.

Que la historia de América Latina no es una forma “desviada o imperfecta de realización del patrón clásico de desarrollo”, en eso estamos de acuerdo con Cardoso y Faletto; mas no por las razones que ellos aducen, sino porque plantear el problema en términos de “patrones” o “modelos” nos parece substancialmente incorrecto. Lo que existe, al menos desde un punto de vista marxista no son “patrones” sino leyes, como las del desarrollo del capitalismo, por ejemplo; que se cumplen en América Latina como por doquier, dentro de condiciones históricas determinadas, claro está, pero cuyo estatuto tiene que *si* definido con precisión si no se quiere caer en una teoría de la irreductible singularidad. Son esas “condiciones” (sobredeterminaciones) las que aceleran, por ejemplo, el paso de la fase competitiva a la fase monopólica; o las que “ahorran al capitalismo periférico la necesidad de una “revolución” industrial, al mismo tiempo que entregan a sus masas trabajadoras a una doble explotación: la de la burguesía local, más la de la burguesía imperial, o inversamente *si*: quiere. Y es en esto, así como en la articulación específica de varios modos de producción, y de varias fases de un mismo modo, donde reside la *particularidad* del desarrollo histórico latinoamericano; en el que no cabe buscar entonces una excesiva “originalidad”. La historia no se repite al pie de la letra, es cierto; pero “milagros” como el brasileño o como el del propio Pinochet tampoco son del todo inéditos. Antes que “milagros” de la dependencia son milagros del capitalismo *tout court*.

Por eso conviene recordar, metodológicamente, que en la fórmula capitalismo dependiente hay algo que es un sustantivo (capitalismo) y algo que es un adjetivo (dependiente) y que, por lo tanto, la esencia de nuestra problemática no puede descubrirse haciendo de la oposición *capitalismo clásico/capitalismo dependiente*, el rasgo de mayor pertinencia, sino *a partir* de las leyes que rigen el funcionamiento de todo capitalismo. El mantenimiento de aquella oposición como eje central del análisis no es, por lo demás, otra cosa que el testimonio fehaciente de cierta “continuidad en el cambio”; toda vez que representa la traducción a términos aparentemente marxistas del clásico binomio cepalino “centro/periferia”, que Frank a su turno, retomó con el nombre de “metrópoli/satélite”.

En su afán de mantenerse fiel a la teoría de la dependencia, incluso un autor tan riguroso y ceñido al marxismo como Ruy Mauro Marini se ve obligado a estilizar tanto las situaciones, que a la postre termina trabajando con modelos antes que con leyes. En los capítulos 5 y 6 de su libro *Dialéctica de la dependencia*, por ejemplo, nos describe una situación específica del capitalismo latinoamericano que consistiría en la existencia de una estructura productiva basada en la sobreexplotación del obrero; la que, a su vez, determinaría una estructura

de la circulación escindida: por un lado una esfera orientada hacia el consumo suntuario, que sería la verdaderamente dinámica; y, por otro, la del consumo obrero, deprimida y en constante estancamiento. De suerte que, mientras en la “economía clásica” es y habría sido el consumo de las masas el motor principal de la industrialización; en la “economía dependiente” no ocurriría nada parecido; creándose así, un problema de realización que originaría una tendencia de expansión hacia el exterior, y sería la causa fundamental del subimperialismo.

Muchos de los problemas planteados por Marini son desde luego ciertos; queda, sin embargo, la inquietud de saber si entre el capitalismo llamado clásico y el dependiente existe realmente una diferencia cualitativa que autorice a formular leyes específicas para uno y otro;² o si Marini no está simplemente cargando las tintas a fin de volver operables los modelos. Se puede poner en duda, por ejemplo, que a la Francia de 1930 o 1940 se hubiera podido aplicarle esta afirmación con la que el autor cree describir una especificidad del capitalismo dependiente: “El abismo existente allí, entre el nivel de vida de los trabajadores y el de los sectores que alimentan a la esfera alta de la circulación, hace inevitable que productos como automóviles, aparatos eléctricos, etcétera, se destinen necesariamente a esta última” (1973: 72).

Como se puede dudar también que ramas industriales como la electromecánica (televisores, radioreceptores, etcétera); la de productos metálicos (muebles, por ejemplo) o petroquímicos (utensilios de material plástico), no estén dinamizadas en gran parte de los países latinoamericanos gracias a cierto consumo popular. Después de todo, la imagen de las masas semihambrientas pero provistas de *transistores*, parece ser más bien “típica” de las situaciones de subdesarrollo.³

2 Punto sobre el cual las formulaciones teóricas de Marini se vuelven, por lo demás, equívocas. En la página 81 de su obra, habla de “las leyes de desarrollo del capitalismo dependiente”; en la página 83, se refiere, en cambio, a “la manera cómo se manifiestan en esos países (los de América Latina) las leyes de desarrollo del capitalismo dependiente”; mientras en otros pasajes habla de “los grados intermedios mediante los cuales esas leyes (las leyes generales del capitalismo) se van especificando” (página 99); afirmaciones que no son exactamente equivalentes (Marini, 1973).

3 Incluso decir, como lo hace Marini, que el proceso de industrialización en América Latinas frenó por “la compresión permanente que ejercía la economía exportadora sobre el consumo individual del obrero” (1973: 61) es solo parcialmente cierto. La situación que desafía Peter Klarén, por ejemplo, en su libro *La formación de las haciendas azucareras y los orígenes del APRA* (1970), no es una situación en la cual los obreros de la plantación no tienen acceso a bienes industriales; la tienen, y justamente por eso la compañía redobla su negocio instalando grandes tiendas donde se venden artículos... importados, cosa que está lejos de contribuir al desarrollo industrial del Perú por razones obvias, pero que no corresponden al mecanismo descrito por Marini.

Observaciones con las cuales no queremos decir —repetámoslo una vez más— que el desarrollo de los países dependientes ocurra en la misma forma que el de los países capitalistas hoy “avanzados”; ni que la situación de las masas sea idéntica en ambos casos. Tanto la dominación y explotación imperialista, como la articulación particular de modos de producción, que se da en cada una de nuestras formaciones sociales, determinan que incluso las leyes propias del capitalismo se manifiesten en ellas de manera más o menos acentuada cubiertas de “impurezas” (como en toda formación social, por lo demás); pero sin que ello implique diferencias cualitativas capaces de constituir un nuevo objeto teórico, regido por leyes propias; ya que la dependencia no constituye un modo de producción su género (no existe ningún “modo de producción: capitalista dependiente”, como en cierto momento llegó a decirse) ni tampoco, una fase específica de modo de producción alguno (comparable a la fase imperialista del MPC, por ejemplo); sino que es la forma de existencia concreta de ciertas sociedades⁴ cuya particularidad tiene que ser desde luego estudiada.

Nuestra tesis es, por lo tanto, la de que no hay ningún espacio teórico en el que pueda asentarse una “teoría de la dependencia”, marxista o no; por la misma razón que no la hubo ni en la Rusia de Lenin, ni en la China de Mao; aunque en todos estos casos haya, naturalmente, complejos objetos históricos concretos cuyo conocimiento es necesario producir a la luz de la teoría marxista.

Además de los problemas ya mencionados, la teoría de la dependencia presenta otro, que consiste en el tratamiento no dialéctico de las relaciones entre lo externo y lo interno; lo que lleva, en muchos casos, a la postulación de esquemas mecánicos en los que no queda otro motor de la historia que la determinación externa. Aquí, como en puntos anteriores, conviene partir de las tesis de Frank, que son las más elocuentes al respecto.

En el “Mea culpa”, publicado como introducción a *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo*, el autor no deja de expresar su asombro por el hecho de que Ernst Halperin haya interpretado su libro *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* como “una presentación impresionante y convincente de la manera en que, a partir de la Conquista, el destino

4 Por eso, aun aquel rasgo que Marini señala como más típico de estas; es decir, la sobreexplotación, que se traduce por la compresión del consumo individual del obrero; bien podría enunciarse con un nombre bastante clásico: proceso de pauperización, que en coyunturas a veces prolongadas se realiza, incluso, en términos absolutos. Y en cuanto al problema de la realización de la plusvalía, que el mismo autor plantea, tampoco es del todo inédito; basta recordar la polémica que al respecto mantuvo Lenin con los populistas rusos.

de los latinoamericanos siempre ha sido afectado por acontecimientos Fuera de su continente y fuera de su control” (Frank, 1970: 14).

Frank arguye entonces que ése no es su punto de vista, y para comprobarlo, cita este pasaje del libro comentado por Halperin:

Para la generación del subdesarrollo estructural, más importante aún que la succión de su excedente económico... es la impregnación de la economía nacional del satélite con la misma estructura capitalista y sus contradicciones fundamentales... que organiza y domina la vida nacional de los pueblos en lo económico, político y social. (Frank, 1970: 1-5)

Luego añade que,

al contrario de aquella “impresión” (la de Halperin), la dependencia no debe ni puede considerarse como una relación meramente externa impuesta a todos los latinoamericanos desde afuera y contra su voluntad; sino que es igualmente una condición “interna” e integral de la sociedad latinoamericana, que determina a la burguesía dominante en Latinoamérica; y, a la vez, es consciente y gustosamente aceptada por ella. (Frank, 1970: 1-5)

Frank se defiende pues, aquí como en otros ensayos (1972: 228), de haber realizado y difundido un tipo de análisis en el cual, las determinaciones externas sustituyen y anulan a las determinaciones o contradicciones internas, como núcleo explicativo del desarrollo de América Latina.

Ahora bien, el comentario de Halperin es, en realidad, una caricatura de las tesis de Frank; pero como toda caricatura, no hace más que acentuar algunos rasgos del original. Por eso, lo que a la postre resulta asombroso no es tanto el que Halperin y otros hayan leído sin la debida atención a Frank; sino el que Frank se haya leído mal a sí mismo o no haya tomado conciencia de las implicaciones teóricas de lo que escribía. Suyas son, después de todo, las siguientes afirmaciones:

“Si es el *status* de satélite el que genera el subdesarrollo, una relación más débil o menos estrecha entre metrópoli y satélite puede producir un subdesarrollo estructural menos profundo y/o permitir mayores posibilidades de desarrollo local” (Frank, 2005).

Y: “Es importante también para confirmar nuestra tesis, el hecho característico de que ciertos satélites lograron avances temporarios, en el sentido del desarrollo durante guerras o depresiones ocurridas en la metrópoli, las cuales debilitaron o redujeron momentáneamente la dominación de esta sobre la vida de los satélites” (Frank, 2005: 21).

¿Piensa realmente Frank que esos avances se debieron a que los satélites se “desimpregnaron” en ese momento de su estructura capitalista, o más bien realiza un “cuasi experimento” destinado a mostrar

cómo un elemento exterior (crisis o depresión en la metrópoli) determina, en este caso favorablemente, el desarrollo del satélite? Sus análisis concretos sobre Chile no dejan lugar a dudas:

Estimulada por la depresión y por la caída de las importaciones industriales provocadas por la guerra, la producción de la manufactura chilena aumentó en un 80% entre 1940 y 1948; pero solo un 50% entre 1948 y 1960. En otras palabras, durante el primer lapso de ocho años la tasa no acumulativa anual de la producción industrial fue del 10%; y en los doce años que siguieron a la recuperación metropolitana, la tasa de crecimiento de la manufactura bajó al 4%. Desde entonces el promedio siguió descendiendo hasta tocar el cero; y, a veces, más abajo. (Frank, 2005: 142)

Que los autores cepalinos vean el desarrollo industrial de Chile, a principios de los años cuarenta, como un desarrollo “inducido” por una crisis en las “economías centrales”, que obligó a realizar una “sustitución de importaciones” en los países “periféricos”, parece lo más normal del mundo: se trata de una interpretación prudente y oficial. Pero que un autor como Frank ignore la existencia de ciertas luchas sociales en Chile; el triunfo del Frente Popular de Aguirre Cerda en el año 38, y la consiguiente implantación de una política planificada que “algo” tuvo que ver con la industrialización del país (en condiciones nacionales e internacionales *determinadas*, claro está), es un hecho ya más grave. Demuestra los límites a los que puede llegar una “revolución” teórica que, para superar al marxismo “tradicional”, no vacila en remplazar la lucha de clases por la “sustitución de importaciones” como motor de la historia.

Ninguno de los teóricos de la dependencia ha llegado, desde luego, a manejar un esquema tan simplista como el de Frank. Sin embargo, ideas como la de que la industrialización de América Latina es explicable por las sucesivas crisis en el “centro” parecen ser muy difundidas; pese a que basta con revisar las tasas de crecimiento de la industria fabril, en cualquier país latinoamericano entre 1929 y 1935, por ejemplo, para darse cuenta de que se trata de un simple mito. Es más, el hecho mismo de que el mito haya podido instalarse, demuestra hasta qué punto llegó a arraigar en nuestra sociología el esquema determinista mecánico difundido por Frank y los autores cepalinos.⁵

Es cierto que en autores como Cardoso y Faletto hay un importante esfuerzo por superar dicho esquema a través de planteamientos como el siguiente:

5 Quiero hacer notar que todos los autores dependentistas, sin excepción, aceptaron la tesis de la industrialización “por sustitución de importaciones”, al menos hasta el momento en que este trabajo fue redactado (nota de 1979).

Se hace necesario, por lo tanto, definir una perspectiva de interpretación que destaque los vínculos estructurales entre la situación de subdesarrollo y los centros hegemónicos de las economías centrales; pero que no atribuya a estos últimos la determinación plena de la dinámica del desarrollo. En efecto, si en las situaciones de dependencia colonial es posible afirmar con propiedad que la historia y —por ende, el cambio— aparece como reflejo de lo que pasa en la metrópoli; en las situaciones de dependencia de las ‘naciones subdesarrolladas’ la dinámica social es más compleja.

En ese último caso hay, desde el comienzo, una doble vinculación del proceso histórico que crea una “situación de ambigüedad” es decir, una contradicción nueva. Desde el momento en que se plantea como objetivo instaurar una nación —como en el caso de las luchas anti-colonialistas— el centro político de la acción de las fuerzas sociales intenta ganar cierta autonomía al sobreponerse a la situación de mercado; las vinculaciones económicas, sin embargo, continúan siendo definidas objetivamente en función del mercado externo y limitan las posibilidades de decisión y acción autónomas. En eso radica, quizá, el núcleo de la problemática sociológica del proceso nacional de desarrollo en América Latina (Frank, 1972: 28-29).

Pero aún aquí las limitaciones son evidentes. En primer lugar, y como lo señaló oportunamente Weffort (s/f), la contradicción entre un Estado nacional políticamente independiente y una economía nacional dependiente (del mercado mundial) resulta abstracta, por decir lo menos, si es que no se liga a un riguroso análisis de clase. En el caso ecuatoriano, por ejemplo, ¿qué contradicción podía haber entre el Estado nacional de la incipiente burguesía agro-mercantil y la economía mundial de mercado, siendo que esa burguesía se había sumado a la lucha independentista justamente para conseguir la abolición de las trabas comerciales impuestas por España, que le impedían desarrollarse como clase? Si hubo contradicción entre Estado independiente e incorporación al mercado mundial en el caso mencionado, no fue otra que la que se estableció entre esa burguesía y los terratenientes feudales, cuyos rudimentarios “obrajes” no tardaron en desaparecer ante la competencia de los géneros importados. Es decir, una contradicción de clase que aquí remitía, incluso, a una contradicción entre modos de producción; que naturalmente, no dejó de reflejarse a nivel del Estado nacional, y en las relaciones de este con los centros metropolitanos.

Es por lo tanto esa contradicción interna —a cuyo desarrollo desde luego no es ajeno el de la economía capitalista mundial— la que permitirá comprender los aspectos contradictorios y no contradictorios de la relación entre el Estado ecuatoriano y el “mercado externo”.

En segundo lugar, la aseveración de que “en las situaciones de dependencia colonial es posible afirmar con propiedad que la historia —y, por ende, el cambio— aparece como reflejo de lo que pasa en la metrópoli”, es profundamente reveladora de cómo el esquema franquiano no está totalmente superado por Cardoso y Faletto; sino solo relegado a la etapa en que no existía aún el Estado nacional único elemento capaz de introducir cierto nivel de contradicción. Pero ¿cómo explicar, a partir de esta visión *nacionalista* de la historia, los levantamientos de los encomenderos a mediados del siglo XVI; la secular lucha de los araucanos; las continuas rebeliones populares; y, finalmente, la dependencia? ¿Fue esta última, por ejemplo, un simple “reflejo” de la crisis por la que en ese momento atravesaba la metrópoli?

Dicha crisis fue, sin duda, uno de los elementos que configuraron la compleja situación en que pudo triunfar el movimiento independentista latinoamericano; mas ello no autoriza a establecer un determinismo tan mecánico, que bien podría llevarnos con igual legitimidad, a afirmar que los tiempos han cambiado tanto que ahora la situación de las metrópolis es un “reflejo” de lo que sucede en las colonias, como los recientes acontecimientos de Portugal lo estarían demostrando.

Hay pues, un problema en el tratamiento de la relación externo-interno, que, a nuestro juicio, no ha sido adecuadamente resuelto por la teoría de la dependencia. De hecho, esta parece oscilar entre una práctica en la que la determinación ocurre siempre en sentido único (lo que sucede en el país dependiente es resultado mecánico de lo que ocurre en la metrópoli), y una “solución” teórica que es estrictamente sofisticada y no dialéctica: no hay, se dice, diferencia alguna entre lo externo y lo interno, puesto que el colonialismo o el imperialismo actúan *dentro* del país colonizado o dependiente. Esto último es cierto, ya que de otro modo se trataría de elementos no pertinentes, ajenos simplemente al objeto de estudio; pero hay un sofisma en la medida en que de esa premisa verdadera se derive una conclusión que ya no lo es: ese “estar adentro” no anula la dimensión externa del colonialismo o el imperialismo, sino que más bien la plantea en toda su tirantez.

El capital imperialista invertido en la explotación del petróleo ecuatoriano, por ejemplo, está en el interior del país, forma parte de la estructura interna del Ecuador y hasta constituye, en el momento actual, el polo hegemónico de su economía. Solo que, si por arte de magia suprimimos la dimensión externa del problema (externa a la formación social ecuatoriana), tendríamos que concluir, lisa y llanamente, que el Ecuador es un país imperialista puesto que el capital monopolístico constituye el polo dominante de su economía. Desgraciadamente, lo que penetra en cada nación “dependiente” no es el concepto de imperialismo, sino el imperialismo “de carne y hueso”, con

todas las relaciones internacionales que ello implica (relaciones que, por supuesto, no pueden entenderse sin aquel concepto).

Weffort tenía razón de hacer notar que “la incorporación de la dimensión externa es obligatoria, pues de otro modo no tendría sentido hablar de las relaciones internas como relaciones de dependencia” (s/f), pero su error consistió en creer que el problema podía resolverse mediante la simple supresión de las premisas nacionales de que había partido la teoría de la dependencia; cuando, en realidad, era menester buscar el fundamento de clase de la relación entre naciones y tratar, dialécticamente, la dimensión externa que ello implica necesariamente,

En oposición a la concepción metafísica del mundo, la concepción dialéctica materialista del mundo sostiene que, a fin de comprender el desarrollo de una cosa, debemos estudiarla por dentro y en sus relaciones con otras cosas, dicho de otro modo, debemos considerar que el desarrollo de las cosas es un automovimiento, interno y necesario, y que, en su movimiento, cada cosa se encuentra en interconexión e interacción con las cosas que lo rodean. (Mao, 1971: 49)

Gunder Frank arguye que, sin embargo, nadie ha logrado todavía “clarificarla suficientemente... cómo debe distinguirse exactamente entre las contradicciones ‘externas’ y las ‘internas’ en el proceso, tal como este se desenvuelve en una parte determinada del sistema imperialista” (Frank, 1972: 51). Y es comprensible que esto le ocurra. Para Mao, ese misterioso “interno” está constituido por una articulación específica de contradicciones “entre las clases productivas y las relaciones de producción entre las clases y entre lo viejo y lo nuevo” (Frank, 1972: 228), en cada formación social concreta llámese esta China, Colombia o Argentina; articulación interna que resulta imposible imaginar siquiera en un esquema como el de Frank; en donde los conceptos de fuerzas productivas, relaciones de producción, estructura y lucha de clases están simplemente ausentes.

Este error de la teoría de la dependencia, que consiste en tratar de explicar siempre el desarrollo de una formación social a partir de su articulación con otras formaciones; determina que aun trabajos tan sólidos como *Dialéctica de la dependencia* desemboque en un verdadero callejón sin salida. Como se sabe, Marini sostiene en este libro que en la relación entre países industrializados países dependientes, en la segunda mitad del siglo XIX —primera fase de nuestra dependencia—, se encuentra ya la clave para entender las diferencias del desarrollo de estas dos áreas. Y aduce para ello buenas razones. En primer lugar:

El fuerte incremento de la clase obrera industrial y, en general, de la población urbana ocupada en la industria y en los servicios, que se verifica en los países industriales, en el siglo pasado, no hubiera podido tener lugar si estos no hubieran contado con los medios de subsistencia de origen agropecuario, proporcionados en forma considerable por los países latinoamericanos. Esto fue lo que permitió profundizar la división del trabajo —especializar a los países industriales como productores mundiales de manufacturas—. (Marini, 1973: 21)

En segundo lugar, la propia implantación del modo de producción específicamente capitalista en Europa, basado en la plusvalía relativa en lugar de la absoluta, no puede explicarse sin considerar la afluencia de productos agropecuarios provenientes de los países dependientes; productos que, obtenidos a precios cada vez más deteriorados, abarataban en el Viejo Continente el valor real de la fuerza de trabajo.

En fin, y coadyuvando en el mismo sentido, tendríamos el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro del sistema.

He ahí, según Marini, el anverso de esta medalla llamada dependencia. Su reverso, que es el que más nos interesa, estaría, a su turno, constituido por un contrario dialéctico. Esa misma producción exportable, que hace posible la implantación de un modo de producción específicamente capitalista en los países industrializados, tiene como contrapartida, en los países dependientes, el establecimiento de un modo de producción basado en la sobre explotación; es decir, en la remuneración permanente del trabajo por debajo de su valor; sobre explotación que, a su vez, se convierte en un freno para el desarrollo de nuestros países, tal como se vio en páginas anteriores.

Ahora bien, la novedad del esquema de Marini no está en señalar la existencia de un intercambio desigual entre naciones, con la consiguiente transferencia de valores y, en última instancia, de plusvalía; ni en anotar que la baja remuneración de los trabajadores constituye un escollo para la creación de un amplio mercado interno en América Latina. Tampoco en recordar todas las tropelías y exacciones que el imperialismo ha realizado, y realiza, en nuestros países, cosa que Marini da por sabida. Lo nuevo está en establecer una relación directa entre la articulación países industrializados-países dependientes (causa) y el desarrollo interno de cada una de esas economías que de ahí se derivaría (efecto). y es en este punto, precisamente, donde el esquema de Marini se torna cuestionable, no por falta de coherencia lógica ni de fuerza ideológica, sino porque la realidad histórica se resiste a encajar en él.

En efecto, basta pensar en dos casos concretos de la historia de América Latina —y no muy marginales que se diga— para que la relación causal establecida por Marini se rompa en uno u otro sentido.

En el primer caso que tenemos en mientes, el de Brasil, uno puede admitir en rigor la tesis de la sobre explotación a condición de no poner reparos teóricos a su concepto mismo (remuneración permanente de la fuerza de trabajo por debajo de su valor) y de entenderlo más bien a partir del “sentido común”; pero en cambio resulta imposible concebir siquiera cómo las exportaciones de café brasileño habrían podido abatir el valor real de la fuerza de trabajo en Europa, y contribuir con ello al proceso que Marini señala (paso de la plusvalía absoluta a la plusvalía relativa), ya que se trata de un producto netamente superfluo desde el punto de vista de la reproducción de la fuerza de trabajo y cuyo principal consumidor ni siquiera fue la clase obrera.

En el otro caso significativo, el de la Argentina, uno puede aceptar la incidencia de la exportación de cereales y carnes en la disminución del valor real de la fuerza de trabajo en Inglaterra, por ejemplo, pero entonces resulta harto difícil sostener que ello haya tenido como contrapartida la remuneración de la fuerza de trabajo argentina por debajo de su valor, ni impedido la creación de un mercado interno para la industria de este país. Las masas argentinas de ese período fueron de las pocas aceptablemente nutridas del mundo capitalista en general, dicho país, el primero de América Latina en tener un mercado significativo por productos industriales.

Además, los mismos ejemplos del Brasil cafetalero y la Argentina cerealera ganadera contradicen flagrantemente la afirmación de Marini en el sentido que, sin la contribución de la economía agropecuaria latinoamericana, ha sido imposible liberar la mano de obra que Europa necesitaba para su desarrollo industrial. Las áreas abastecedoras de cereales y carne —que por lo demás no siempre coinciden con los países hoy subdesarrollados— y aun un área cafetalera con la del Brasil, se poblaron, en el período en cuestión, con inmigrantes extranjera esto es, con la población *excedente* de Europa.

¿Quiere decir todo esto que las tesis de Marini no funcionan a nivel de formaciones sociales concretas o que, al menos, pierde pertinencia en alguna de ellas?, ¿Que debería ubicarse entonces en un plano más general? Es posa que así sea, pero, en ese caso, ya no estamos ante un proceso de abstracción que lleve al descubrimiento de verdaderas leyes; sino ante generalizaciones o estatuto teórico habría que precisar, definiendo, en primer término, los objetivos mismos sobre los que recae la investigación; esto es, lo que Marini denomina respectivamente “economía clásica” y “economía dependiente”.

Por su misma brillantez y rigor, el ensayo de Marini pone de relieve las fronteras insuperables dentro de las cuales se mueve toda la teoría de la dependencia. Es decir, las limitaciones inherentes a ese prurito inveterado de explicar el desarrollo interno de cada formación

social a partir de su articulación con otras formaciones sociales, en lugar de seguir el camino inverso.

Y es que la teoría de la dependencia ha hecho fortuna con un aserto que parece gozar de la caución de la evidencia, pero que merece ser repensado seriamente. Según dicha teoría, la índole de nuestras formaciones sociales estaría determinada en última instancia por su forma de articulación en el sistema capitalista mundial; cosa cierta en la medida en que se presenta como la simple expresión de otra proposición, ella sí irrefutable: el capitalismo, una vez que ya lo tenemos como dato de base, mal puede ser pensado de otra manera que como economía articulada a nivel mundial. Solo que todo ese razonamiento supone que dicho dato (el carácter capitalista de nuestras sociedades) es teóricamente irreductible, que no puede ser concebido como producto permanente de una estructura interna que en cada instante lo está produciendo y reproduciendo; sino que, cuando más, puede ser susceptible de una explicación genética (somos países dependientes porque siempre fuimos de una u otra manera dependientes), explicación que, por lo demás, nos encierra en un círculo vicioso en el que ni siquiera hay lugar para un análisis de las posibilidades objetivas de transformación de nuestras sociedades.

Por eso, la misma fórmula, aparentemente evidente, de la teoría de la dependencia podría enunciarse de manera estrictamente inversa, para poner de relieve sus limitaciones y su unilateralidad: ¿no será más bien la índole de nuestras sociedades la que determina, en última instancia, su vinculación al sistema capitalista mundial?

En rigor, es esta segunda formulación la que está más cerca de la verdad. Si la Revolución Boliviana de 1952, por ejemplo, hubiera seguido un curso similar al de la Revolución Cubana, Bolivia no sería hoy un país dependiente: para serlo (y aquí no estamos hablando de situaciones coloniales o semicoloniales, sino de situaciones de dependencia en sentido restringido), hay que tener como premisa indispensable una estructura interna capitalista, o preñada de fuerzas históricas que tiendan “naturalmente” hacia el capitalismo; de la misma manera que para avanzar al socialismo son necesarias fuerzas internas capaces de romper la estructura existente. Esto es indudable, pero no se trata aquí de colocarse “más cerca de la verdad” ni de remplazar una visión dialéctica por otra similar; sino de recordar la doble perspectiva del problema.

Ningún error es gratuito, sin embargo. Si la teoría de la dependencia ha enfatizado unilateralmente un aspecto del problema, es debido a su empantanamiento en una problemática desarrollista, con su consiguiente perspectiva economicista no superada totalmente. Solo así se comprende, además, que a partir de tal teoría no se haya

producido un solo estudio sobre el desarrollo revolucionario cubano,⁶ caso omitido, incluso, en libros de un horizonte histórico tan amplio como *Desarrollo y dependencia en América Latina*.

La teoría de la dependencia no está desligada, sin embargo, de la Revolución Cubana y, sobre todo, de algunos de los efectos que ella produjo inicialmente en el resto del Continente. ¿Cómo entender, si no, esta extravía mezcla de premisas nacionalistas y conclusiones socialistas, de una epistemología desarrollista y una ética revolucionaria que hemos venido analizando, si no es a partir de un hecho como la Revolución Cubana que, entre otras cosas, produjo una radicalización total de vastos sectores medios intelectuales; desgraciadamente desvinculados del movimiento proletario, tanto orgánica como teóricamente, y que, incluso, llegaron a ufanarse de su “independencia” frente a las organizaciones obreras, como en el caso del mismo Frank o del grupo de *Monthly Review*?

A partir de esta constatación todo se toma en cambio coherente: el predominio omnímodo de la categoría dependencias sobre la categoría *explotación*, de la *nación* sobre la *clase*,⁷ y el mismo éxito fulgurante de la teoría de la dependencia en todos los sectores medios intelectuales. Incluso la ilusión de que con ello se habían superado las “estrecheces” y “limitaciones” del marxismo clásico: ¿y cómo no iba a ser posible esta “superación” teórica, si en la misma práctica política las vanguardias de extracción intelectual creían poder remplazar al proletariado en sus tareas revolucionarias?

Si esta hipótesis —seamos cautos— es cierta, el mismo movimiento crepuscular de la teoría de la dependencia hacia fines de la década de los sesenta podría explicarse por razones que irían más allá del simple desarrollo de las contradicciones de tal teoría. Tal vez no sean extraños a este itinerario acontecimientos como el “cordobazo” argentino; la presencia de la clase obrera boliviana en el primer plano de la escena política de su país entre 1970 y 1971, o el ascenso de la Unidad Popular al gobierno en ese mismo momento; es decir, el repunte de las luchas proletarias en vastas zonas del Continente.

Pero ¿ha muerto realmente la teoría de la dependencia? Más aún, ¿es algo que merezca ser enterrado? Ambiguo como siempre, Gunder Frank tituló a uno de sus más recientes escritos: “La dependencia ha muerto, viva la dependencia y la lucha de clases”. Ambiguo, decimos, puesto que no cabe confundir un hecho histórico objetivo con las teorías que a partir de él puedan elaborarse. La dependencia obviamente

6 El libro de Vania Bambirra sobre la Revolución Cubana apareció con posterioridad a la redacción de este trabajo (nota de 1979).

7 Marini tiene el enorme mérito de ser la excepción en ambos casos.

no ha muerto, ni nadie ha tratado en momento alguno de negar su existencia, ya que es una de las dimensiones más expresivas de nuestra realidad. Los estudios concretos que sobre ella se han hecho siguen y seguirán por lo tanto vigentes, y no como un simple reservorio de datos sino como una cantera inagotable de preocupaciones y sugerencias para la futura investigación. Lo que tal vez haya estallado sin remedio es esa caja de Pandora, de la que en un momento dado llegaron a desprenderse todas las significaciones e ilusiones, y que recibió el nombre de teoría de la dependencia. Caja de Pandora que desde luego no era un “lugar sin límites” sino un marco de representación de contornos definidos por la idea de que toda nuestra historia es *deductible* de la oposición “centro-periferia”, “metrópoli-satélite” o “capitalismo clásico-capitalismo dependiente”; eje teórico omnímodo sobre el cual podían moverse desde los autores cepalinos hasta los neo-marxistas.

Es este movimiento sociológico, cuya sociología queda aún por hacer, el que parece encontrarse ahora en franco declive o en vías de una positiva superación. Lo que empezó como una construcción barroca en Gunder Frank, tal vez termine, pues, con el edificio neoclásico de Marini, en el que se dibujan ya nuevas perspectivas.

Para no mencionar la clara ruptura operada por Aníbal Quijano, por ejemplo, quien en uno de sus últimos trabajos (Quijano, 1973) no vacila en hablar de la teoría de la dependencia en pasado y retomar la línea general de análisis del marxismo-leninismo, recuperando, incluso, los aportes de uno de sus más grandes pensadores latinoamericanos, José Carlos Mariátegui.

BIBLIOGRAFÍA

- Dos Santos, T. 1968 *El nuevo carácter de la dependencia* (Centro de Estudios Socio-Económicos, Universidad de Chile).
- Dos Santos, T. 1970 “El capitalismo colonial según André Gunder Frank” en *Dependencia y cambio social, Cuadernos de estudios socio-económicos* (Universidad de Chile) N° 11.
- Faletto, E.; Cardoso, F. H. 1970 *Dependencia y desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica* (México) 2da. edición.
- Frank, A. G. 1969a “La sociología del desarrollo y el subdesarrollo de la sociología” en *Revista de Ciencias Sociales* (Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico) N° 3(13).
- Frank, A. G. 1969b “Chile: el desarrollo del subdesarrollo” en *Monthly Review Press* (Nueva York: Monthly Review Press) N° 46-47.

- Frank, A. G. 1969c *Desarrollo del Subdesarrollo* (México: Escuela Nacional de Antropología e Historia).
- Frank, A. G. 1970 *Lumpemburguesía: lumpendesarrollo* (Chile: Prensa latinoamericana).
- Frank, A. G. 1972 “La dependencia ha muerto, viva la dependencia y la lucha de clases” en *Sociedad y desarrollo* (Santiago de Chile: CESO-PLA) N° 3, julio-septiembre.
- Frank, A. G. 2005 “Chile: el desarrollo del subdesarrollo” en *Monthly Review* (Nueva York) selecciones en castellano, 2da. edición.
- Klarén, P. 1970 *La formación de las haciendas azucareras y los orígenes del APRA* (Lima).
- Lenin, V. 1972 *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras).
- Mao Tse Tung 1971 *Cinco tesis filosóficas* (Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras).
- Marini, R. M. 1973 *Dialéctica de la dependencia* (México: ERA).
- Pirenne, H. 1969 *Historia económica y social de la Edad Media* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Quijano, A. 1972 “Imperialismo y capitalismo de Estado” en *Sociedad y política* (Lima) N° 1, junio.
- Quijano, A. 1973 *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú*, Seminario sobre clases sociales y crisis política en América Latina (México: UNAM) junio.
- Stavenhagen, R. 1973 *Las clases sociales en América Latina* (México: Siglo XXI).
- Stavenhagen, R. 1981 “Siete tesis equivocadas sobre América Latina” en *Sociología y subdesarrollo* (México: Nuestro Tiempo).
- Weffort, F. s/f *Notas sobre la “teoría de la dependencia”: ¿teoría de clases o ideología nacional?* (México: ABTIS-UNAM).

EL *ETHOS* BARROCO*

Bolívar Echeverría

Las mestizas, mulatas y negras, que componen la mayor parte de México, no pudiendo usar manto ni vestir a la española, y, por otra parte, desdeñando el traje de las indias, van por la ciudad vestidas de un modo extravagante: se ponen una como enagua atravesada sobre los hombros o en la cabeza, a manera de manto, que hace que parezcan otros tantos diablos.

Giovanni F. Gemelli Careri.

Dentro de una colección de obras dedicadas a la exploración de las distintas figuras históricas de *El hombre europeo*, Rosario Villari publicó hace poco una recopilación de ensayos sobre *El hombre barroco*. Desfilan en ella ciertos personajes típicos de la vida cotidiana en Europa durante el siglo XVII: el gobernante, el financiero, el secretario, el rebelde, el predicador, el misionero, la religiosa, la bruja, el científico, el artista, el burgués... Menciono esta publicación en calidad de muestra de un hecho ya irreversible: el concepto de barroco ha salido de la historia del arte y la literatura en particular y se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general.

Determinados fenómenos culturales que se presentan insistentemente al historiador en los materiales provenientes de los siglos XVII y XVIII, y que se solían explicar sea como simples rezagos de una época pasada o como simples anuncios de otra por venir, se han ido ordenando ante sus ojos con un considerable grado de coherencia y reclaman ser comprendidos a partir de una singularidad y una autonomía del conjunto de todos ellos como resultado de una totalización histórica capaz de constituir ella sola una época en sí misma. Se trata

* Extraído de Echeverría, B. 1994 *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* (México: UNAM; El equilibrista).

de una abigarrada serie de comportamientos y objetos sociales que, en medio de su heterogeneidad, muestran sin embargo una cierta co-pertenencia entre sí, un cierto parentesco difuso pero inconfundible; parentesco general que puede identificarse de emergencia, a falta de un procedimiento mejor, mediante el recurso a los rasgos —no siempre claros ni unitarios— que esbozan otro parentesco, más particular, dentro de la historia del arte, el de las obras y los discursos conocidos como “barrocos”.

El intento del presente ensayo, más reflexivo que descriptivo, es el de explorar justamente aquello que nos llama a identificar como barrocos ciertos fenómenos de la historia de la cultura y a oponerlos a otros en un determinado plano de comparación. Se trata, sobre todo, de proponer una teoría, un “mirador”, al que he llamado del *ethos histórico*, en cuya perspectiva creo poder distinguir con cierta claridad algo así como un *ethos barroco*. Cabe añadir que, en lo que sigue, la necesidad sentida en la narración histórica de construir el concepto de una época barroca se conecta con una necesidad diferente, que aparece en el ámbito de un discurso crítico acerca de la época presente y la caducidad de la modernidad que la sostiene.

1

Señalo brevemente el sentido de esta preocupación por lo barroco. Puede decirse que cada vez es menos imprecisa la captación que tenemos de las dimensiones reales de la crisis de nuestro tiempo. La imagen gigantomáquica de hace un siglo, que la representaba más bien como la decadencia indetenible de lo humano en general —cuyos “valores últimos” coincidían curiosamente con unos cuantos, bautizados como “occidentales”—, puede ser vista ahora como un fruto más del *pathos* reaccionario y paranoide de la burguesía aristocratizada de ese momento histórico, sometida a las amenazas de la “plebe socialista”. No obstante, la profundidad y la duración de la misma tampoco parecen ser solamente las que corresponderían a la crisis pasajera, de renovación o innovación, que afectara a un aspecto particular de la existencia social, incluso teniendo en cuenta las repercusiones que tendría en la totalidad de la misma. Resulta ya evidente que no es solo lo económico, lo social, lo político o lo cultural, o una determinada combinación de ellos, lo que no alcanza a recomponerse de manera más o menos viable y duradera desde hace ya más de cien años. El modo como las distintas crisis se imbrican, se sustituyen y complementan entre sí parece indicar que la cuestión está en un plano más radical; habla de una crisis que estaría en la base de todas ellas: una crisis civilizatoria.

Poco a poco, y de manera indudable desde el siglo XVIII, se ha vuelto imposible separar los rasgos propios de la vida civilizada en general de los que corresponden particularmente a la vida moderna. La presencia de estos últimos parece, si no agotar, sí constituir una parte sustancial de las condiciones de posibilidad de los primeros. La modernidad, que fue una modalidad de la civilización humana, por la que esta optó en un determinado momento de su historia, ha dejado de ser solo eso, una modificación en principio reversible de ella, y ha pasado a formar parte de su esencia. Sin modernidad, la civilización en cuanto tal se ha vuelto ya inconsistente.

Cuando hablamos de crisis civilizatoria nos referimos justamente a la crisis del proyecto de modernidad que se impuso en este proceso de modernización de la civilización humana: el proyecto capitalista en su versión puritana y noreuropea, que se fue afirmando y afinando lentamente al prevalecer sobre otros alternativos y que domina actualmente, convertido en un esquema operativo capaz de adaptarse a cualquier sustancia cultural y dueño de una vigencia y una efectividad históricas aparentemente incuestionables.

La crisis de la civilización que se ha diseñado según el proyecto capitalista de modernidad lleva más de cien años. Como dice Walter Benjamin, en 1867, “antes del desmoronamiento de los monumentos de la burguesía”, mientras “la fantasmagoría de la cultura capitalista alcanzaba su despliegue más luminoso en la Exposición Universal de París”, era ya posible “reconocerlos en calidad de ruinas”. Y se trata sin duda de una crisis porque, en primer lugar, la civilización de la modernidad capitalista no puede desarrollarse sin volverse en contra del fundamento que la puso en pie y la sostiene —es decir, la del trabajo humano que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza—, y porque, en segundo lugar, empeñada en eludir tal destino, exacerba justamente esa reversión que le hace perder su razón de ser. Época de genocidios y ecocidios inauditos —que, en lugar de satisfacer las necesidades humanas, las elimina, y, en lugar de potenciar la productividad natural, la aniquila—, el siglo XX pudo pasar por alto la radicalidad de esta crisis debido a que ha sido también el siglo del llamado “socialismo real”, con su pretensión de haber iniciado el desarrollo de una civilización diferente de la establecida. Se necesitó del derrumbe de la Unión Soviética y los estados que dependían de ella para que se hiciera evidente que el sistema social impuesto en ellos no había representado ninguna alternativa revolucionaria al proyecto de civilización del capital: que el capitalismo de estado no había pasado de ser una caricatura cruel del capitalismo liberal.

¿Es en realidad posible? Débiles son los indicios de que la modernidad que predomina actualmente no es un destino ineluctable —un programa que debemos cumplir hasta el final, hasta el nada improbable escenario apocalíptico de un retorno a la barbarie en medio de la destrucción del planeta—, pero no es posible pasarlos por alto. Es un hecho innegable que el dominio de la modernidad establecida no es absoluto ni uniforme; y lo es también que ella misma no es una realidad monolítica, sino que está compuesta de un sinnúmero de versiones diferentes de sí misma —versiones que fueron vencidas y dominadas por una de ellas en el pasado, pero que, reprimidas y subordinadas, no dejan de estar activas en el presente—.

Nuestro interés en indagar la consistencia social y la vigencia histórica de un *ethos barroco* se presenta así a partir de una preocupación por la crisis civilizatoria contemporánea y obedece al deseo, aleccionado ya por la experiencia, de pensar en una modernidad postcapitalista como una utopía alcanzable. Si el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un *cilios barroco* y si este se corresponde electivamente con una de las modernidades capitalistas que antecedieron a la actual y que perviven en ella, puede pensarse entonces que la autoafirmación excluyente del capitalismo realista y puritano que domina en la modernidad actual es deleznable, e inferirse también, indirectamente, que no es verdad que no sea posible imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social.

2

La concepción de Max Weber según la cual habría una correspondencia biunívoca entre el “espíritu del capitalismo” y la “ética protestante”, asociada a la suposición de que es imposible una modernidad que no sea capitalista, aporta argumentos a la convicción de que la única forma imaginable de poner un orden en el revolucionamiento moderno de las fuerzas productivas de la sociedad humana es justamente la que se esboza en torno a esa “ética protestante”. La idea de un *cilios barroco* aparece dentro de un intento de respuesta a la insatisfacción teórica que despierta esa convicción en toda mirada crítica sobre la civilización contemporánea.

El encuentro del “espíritu del capitalismo”, visto como la pura demanda de un comportamiento humano estructuralmente ambicioso, racionalizador y progresista, con la ética protestante (en su versión puritana calvinista), vista como la pura oferta de una técnica de comportamiento individual en torno a una autorrepresión productivista y una autosatisfacción sublimada, es claramente una condición

necesaria de la organización de la vida civilizada en torno a la acumulación del capital. Pero no cabe duda que el espíritu del capitalismo rebasa su propia presencia en la sola figura de esa demanda, así como es evidente que vivir *en* y *con* el capitalismo puede ser algo más que vivir *por* y *para* él.

El término *ethos* tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de “morada o abrigo”, lo que en ella se refiere a “refugio”, a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a “arma”, a recurso ofensivo o activo. Conjunta el concepto de “uso, costumbre o comportamiento automático” —una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso— con el concepto de “carácter, personalidad individual o modo de ser” —una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera—. Ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto, el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible; una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción constitutiva de la condición humana: la que le viene de ser siempre la forma de una sustancia previa o “inferior” (en última instancia animal), que al posibilitarle su expresión debe sin embargo reprimirla.

¿Qué contradicción es necesario disolver específicamente en la época moderna? ¿De qué hay que “refugiarse”, contra qué hay que “armarse” en la modernidad? No hay cómo intentar una respuesta a esta pregunta sin consultar una de las primeras obras que critican esta modernidad (aunque encabece el *Index lihrorum prohibitorum* neoliberal y posmoderno): *El capital*, de Marx.

La vida práctica en la modernidad realmente existente debe desenvolverse en un mundo cuya forma objetiva se encuentra estructurada en torno de una presencia dominante, la de la realidad o el *hecho capitalista*. Se trata, en esencia, de un hecho que es una contradicción, de una realidad que es un conflicto permanente entre las tendencias contrapuestas de dos dinámicas simultáneas, constitutivas de la vida social: la de esta en tanto que es un proceso de trabajo y de disfrute referido a valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de “valorización del valor abstracto” o acumulación de capital, por otro. Se trata, por lo demás, de un conflicto en el que, una y otra vez y sin descanso, la primera es sacrificada a la segunda y sometida a ella.

La realidad capitalista es un hecho histórico inevitable, del que no es posible escapar y que por tanto debe ser integrado en la

construcción espontánea del mundo de la vida; que debe ser convertido en una segunda naturaleza por el *ethos* que asegura la “armonía” indispensable de la existencia cotidiana.

Cuatro serían así, en principio, las diferentes posibilidades que se ofrecen de vivir el mundo dentro del capitalismo; cada una de ellas implicaría una actitud peculiar —sea de reconocimiento o de desconocimiento, sea de distanciamiento o de participación— ante el hecho contradictorio que caracteriza a la realidad capitalista.

Una primera manera de convertir en inmediato y espontáneo el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital; con la pretensión de esta no solo de representar fielmente los intereses del proceso “social-natural” de reproducción —intereses que en verdad reprime y deforma—, sino de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo. Valorización del valor y desarrollo de las fuerzas productivas serían, dentro de este comportamiento espontáneo, más que dos dinámicas coincidentes, una y la misma, unitaria e indivisible. A este *ethos* elemental lo podemos llamar *realista* por su carácter afirmativo no solo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o “realmente existente”, sino, sobre todo, de la *imposibilidad* de un mundo alternativo.

Un segundo modo de naturalizar lo capitalista, igual de militante que el anterior pero completamente contrapuesto a él, implica también la confusión de los dos términos, pero no dentro de una afirmación del valor sino justamente del valor de uso. En él, la “valorización” aparece plenamente reductible a la “forma natural”. Resultado del “espíritu de empresa”, la valorización misma no sería otra cosa que una variante de la realización de la forma natural, puesto que este “espíritu” sería, a su vez, una de las figuras o sujetos que hacen de la historia una aventura permanente, lo mismo en el plano de lo humano individual que en el de lo humano colectivo. Mutación probablemente perversa, esta metamorfosis del “mundo bueno” o “natural” en “infierno” capitalista no dejaría de ser un “momento” del “milagro” que es en sí misma la Creación. Es la peculiar manera de vivir con el capitalismo, que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario, es propia del *ethos romántico*.

Vivir la espontaneidad de la realidad capitalista como el resultado de una necesidad trascendente, es decir, como un hecho cuyos rasgos detestables se compensan en última instancia con la positividad de la existencia efectiva, la misma que está más allá del margen de acción y de valoración que corresponde a lo humano; esta es la tercera manera de hacerlo. Es la manera del *ethos clásico*: distanciada,

no comprometida en contra de un designio negativo percibido como inapelable, sino comprensiva y constructiva dentro del cumplimiento trágico de la marcha de las cosas.

La cuarta manera de interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana es la del *ethos* que quisiéramos llamar *barroco*. Tan distanciada como la clásica ante la necesidad trascendente del hecho capitalista, no lo acepta, sin embargo, ni se suma a él, sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la “forma natural” del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. Que pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informal o furtivamente como cualidades de “segundo grado”.

La idea que Bataille tenía del erotismo, cuando decía que es la “aprobación de la vida (el caos) aun dentro de la muerte (el cosmos)”, puede ser trasladada, sin exceso de violencia (o tal vez, incluso, con toda propiedad), a la definición del *ethos* barroco. Es barroca la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo. El *ethos* barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de este, se resiste a aceptarla, pretende convertir en “bueno” el “lado malo” por el que, según Hegel, avanza la historia.

Provenientes de distintas épocas de la modernidad, es decir, referidas a distintos impulsos sucesivos del capitalismo —el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo—, las distintas versiones del *ethos* moderno configuran la vida social contemporánea desde diferentes estratos “arqueológicos” o de decantación histórica. Cada uno ha tenido su propia manera de actuar sobre la sociedad y una dimensión preferente de la misma desde donde ha expandido su acción. Definitiva y generalizada habrá sido así, por ejemplo, la primera impronta, la de “lo barroco”, en la tendencia de la civilización moderna a revitalizar una y otra vez el código de la tradición occidental europea después de cada nueva oleada destructiva proveniente del desarrollo capitalista. Como lo será igualmente la última impronta, la “romántica”, en la tendencia de la política moderna a tratar las formas concretas de la socialidad humana en calidad de materia maleable por la iniciativa de los grandes actos de voluntad, individuales o colectivos.

Cabe añadir, por lo demás, que ninguna de estas cuatro estrategias civilizatorias elementales que ofrece la modernidad capitalista

puede darse efectivamente de manera aislada y menos aún exclusiva. Cada una aparece siempre combinada con las otras, de manera diferente según las circunstancias, en la vida efectiva de las distintas “construcciones de mundo” histórico de la época moderna. Lo que sucede es que aquel *ethos* que ha llegado a desempeñar el papel dominante en esa composición, el *ethos* realista, es el que organiza su propia combinación con los otros y los obliga a traducirse a él para hacerse manifiestos. Solo en este sentido relativo se podría hablar de la modernidad capitalista como un esquema civilizatorio que requiere e impone el uso de la “ética protestante”, es decir, de aquella que parte de la mitificación cristiana del *ethos* realista para traducir las demandas de la productividad capitalista —concentradas en la exigencia de sacrificar el *ahora* del valor de uso en provecho del *mañana* de la valorización del valor mercantil— al plano de la técnica de autodisciplinamiento individual.

3

¿Qué justifica que empleemos el término “barroco” para nombrar el cuarto *ethos* característico de la modernidad capitalista?

Si uno considera los usos que se le han dado al adjetivo “barroco”, desde el siglo XVIII, para calificar todo el conjunto de “estilos” artísticos y literarios postrenacentistas —incluido el manierismo— y también, por extensión, todo un conjunto de comportamientos, de modos de ser y actuar del siglo XVII, se llega a una encrucijada semántica en la que llegan a coincidir tres conjuntos de adjetivación diferentes, todos ellos de intención peyorativa.¹

“Barroco” ha querido decir: a) *ornamentalista*, en el sentido de falso (“berrueco”), histriónico, efectista, superficial, inmediatesta, sensualista, etcétera; b) *extravagante* (“bizarro”), tanto en el sentido de: rebuscado o retorcido,² artificioso, exagerado, como en el de: recargado, redundante, exuberante (“tropical”); y c) *ritualista* o ceremonial,

1 Los mismos adjetivos que sirvieron a unos hace un siglo para justificar la denigración del arte barroco —y de la actitud vital que se le asemeja— sirven a otros actualmente para levantar su elogio. Inversión del signo que ha dejado sin embargo casi intacta la definición corriente de lo barroco, dando las espaldas a los replanteamientos de su imagen conceptual que han tenido lugar en el terreno del discurso reflexivo. Viraje del *zeit-geist*, al que la presencia de lo barroco disgustó una vez, cuando vivía para organizar la autosatisfacción de una modernidad triunfante, y a la que invoca ahora para alimentar la ilusión de esa misma modernidad que, cansada de sí misma, quisiera estar más allá de sí misma sin lograrlo.

2 “Barroco”, el nombre que la lógica neoescolástica dio al tipo de silogismo de vía más rebuscada y retorcida: (PaM . SoM) > SoP. Ejemplo: “si todo lo que santifica implica sacrificio, y algunas virtudes nos causan placer, entonces hay virtudes que no santifican”.

en el sentido de prescriptivo, tendencioso, formalista, esotérico (“asfixiante”).

El primer conjunto de adjetivos subraya el aspecto *improductivo* o irresponsable respecto de la función del arte; el segundo su lado *transgresor* o de-formador respecto de una forma “clásica”, y el tercero su tendencia *represora* de la libertad creativa.

Ahora bien, la pregunta por la validez de estos juicios sobre el arte barroco —que, pese a los importantes intentos teóricos del siglo XX por problematizarlo y definirlo, siguen siendo dominantes en la opinión pública— se topa en seguida con el hecho de que son justamente otras propuestas modernas de forma artística, concurrentes con la forma barroca y cerradas por tanto a su especificidad, las que exhiben en ellos, cada cual a su manera, su percepción de lo barroco. En efecto, solo en comparación con una forma que se entiende a sí misma como reproducción de la imagen verdadera o realista del mundo, la forma barroca puede resultar escapista, puramente imaginativa, ociosa, in-suficiente e insignificante -su predilección exagerada, en la pintura, por ejemplo, por el tenebrismo cromático, la representación en *trompe l’œil*, el tremendismo temático, etcétera, no sería otra cosa que una claudicación estética en busca de un efecto inmediatista sobre el espectador. Solo desde una perspectiva formal para la que esa imagen del mundo ya existe y es irrebasable, el arte barroco —con su abuso en el retorcimiento de las formas antiguas (la columna “salomónica”) y en la ocupación del espacio como lugar de representación (altares y capillas sobrecargados de imágenes), por ejemplo— puede aparecer como una monstruosidad o de-formación irresponsable e innecesaria.³ Solo respecto de la convicción creacionista del artista moderno, el juego barroco con la prescriptiva —por ejemplo, en la música, el ocultamiento del sentido dramático en la técnica del juego ornamental (Corelli) o la transgresión de la jerarquización canónica del mismo (Vivaldi)— puede ser visto como adverso a la espontaneidad del arte como emanación libre del espíritu. Se trata, así, por debajo de esos tres conjuntos de calificativos que ha recibido el arte postrenacentista, de tres definiciones que dicen más acerca del lugar teórico desde el que se lo define que acerca de lo propiamente barroco, manierista, etcétera. Son definiciones que solo indirectamente nos permiten apreciar en qué puede consistir lo barroco.

3 “Chigi”, el nombre del palacio que Bernini diseñó para el cardenal Flavio Chigi y que albergaba una famosa colección de arte, parece estar en el origen de “*kitschig*”, el adjetivo peyorativo con el que la “alta cultura” prusiana, admiradora fanática de la limpieza de formas neoclásica, calificaba a lodo lo “recargado” y “sentimental” que creía percibir en lo barroco.

¿En qué consiste lo barroco? Varias han sido durante este siglo las claves de inteligibilidad que la teoría y la historia de la cultura y el arte han propuesto para construir una imagen conceptual coherente a partir del magma de hechos, cualidades, rasgos y modos de comportamiento considerados característicamente barrocos. Como es usual, al proponer su principio de sintetización de este panorama inasible, todas ellas ponen primero en juego distintas perspectivas de abordaje del mismo, las combinan de diferente manera y enfatizan alguna de ellas. Tienen en cuenta, por ejemplo: a) el modo en que se inscribe a sí mismo, en tanto que es una donación de forma, dentro del juego espontáneo o natural de las formas y dentro del sistema de formas que prevalece tradicionalmente; b) la elección que hace de una figura particular para el conjunto de posibilidades de donación de forma, es decir, la amplitud, la consistencia y la jerarquización que él propone para su propio “sistema de las artes”; c) el tipo de relación que establece con la densidad mítica del lenguaje y con la densidad ritual de la acción; d) el tipo de relación que establece entre los contenidos lingüísticos y las formas lingüísticas y no lingüísticas; etcétera.

Para responder a la pregunta acerca de alguna homología entre el arte barroco y la cuarta modalidad del *ethos* moderno que permita extender a esta el apelativo del primero, resulta suficiente tener en cuenta lo barroco tal como se presenta en la primera de estas perspectivas de abordaje. Esta es, por lo demás, la que explora el plano en el que él mismo decidió afirmar su especificidad, es decir, su fidelidad a los cánones clásicos, más allá de la fatiga postrenacentista que los aquejaba.

El barroco parece constituido por una voluntad de forma que está atrapada entre dos tendencias contrapuestas respecto del conjunto de posibilidades clásicas, es decir, “naturales” o espontáneas, de dar forma a la vida —la del desencanto, por un lado, y la de la afirmación del mismo como insuperable— y que está además empeñada en el esfuerzo trágico, incluso absurdo, de conciliarlas mediante un replanteamiento de ese conjunto a la vez como diferente y como idéntico a sí mismo. La técnica barroca de conformación del material parte de un respeto incondicional del canon clásico o tradicional —entendiendo “canon” más como un “principio generador de formas” que como un simple conjunto de reglas—, se desencanta por las insuficiencias del mismo frente a la nueva sustancia vital a la que debe formar y apuesta a la posibilidad de que la retroacción de esta sobre él sea la que restaure su vigencia; de que lo antiguo se reencuentre justamente en su contrario, en lo moderno.

Ya en el último tramo del siglo XVI las experiencias históricamente inéditas que el nuevo mundo de la vida impone al individuo concreto son un contenido al que las posibilidades de expresión tradicionales le

resultan estrechas. El canon clásico está en agonía. Es imposible dejar de percibir este hecho y negarse a cuestionarlo: hay que matarlo o que revivirlo. El arte postrenacentista permanece suspendido entre lo uno y lo otro. Sintetiza el rechazo y la fidelidad al modo tradicional de tratar el objeto como material conformable. Pero mientras el hermano gemelo del barroco, el manierismo, hace de la fidelidad un pretexto del cuestionamiento, él en cambio hace de este un instrumento de la fidelidad.

El arte barroco, dice Adorno, es una “*decorazione assoluta*”; una *decorazione* que se ha emancipado de todo servicio como tal, que ha dejado de ser medio y se ha convertido ella misma en fin: que “ha desarrollado su propia ley formal”. En efecto, el arte de la ornamentación propio del barroco, es decir, el proceso de reverberación al que somete las formas, acosándolas insistentemente desde todos los ángulos imaginables, tiene su propia intención: retro-traer el canon al momento dramático de su gestación; intención que se cumple cuando el *swinging* de las formas culmina en la invención de una *mise-en-scène* capaz de re-dramatizarlas. La teatralidad esencial del barroco tiene su secreto en la doble necesidad de poner a prueba y al mismo tiempo revitalizar la validez del canon clásico. El comportamiento artístico barroco se desdobra, en verdad, en dos pasos diferentes, de sentido contrario, y además —paradójicamente—, simultáneos. Los innumerables métodos y procedimientos que se inventa para llevar las formas creadas por él a un estado de intensa fibrilación —los mismos que producen aquella apariencia rebuscada, ornamentalista y formalista que lo distingue— están encaminados a despertar en el canon grecolatino una dramaticidad originaria que supone dormida en él. Es la desesperación ante el agotamiento de este canon, que para él constituye la única fuente posible de sentido objetivo, la que lo lleva a someterlo a todo ese juego de paradojas y cuadraturas del círculo, de enfrentamientos y conciliaciones de contrarios, de confusión de planos de representación y de permutación de vías y de funciones semióticas, tan característicamente suyo. Se trata de todo un sistema de pruebas o “tentaciones”, destinado a restaurar en el canon una vitalidad sin la cual la suya propia, como actividad que tiene que ver obsesivamente con lo que el mundo tiene de forma, carecería de sustento. Su exigencia introduce sin embargo una modificación significativa, aporta un sesgo propio. Su trabajo no es ya solo *con* el canon y mediante él, sino *a través* y *sobre* él; un trabajo que solo es capaz de despertar la dramaticidad clásica en la medida en que él mismo, en un segundo nivel, le pone una dramaticidad propia. El arte barroco encuentra así lo que buscaba: la necesidad del canon tradicional, pero confundida con la suya, contingente, que él pone de su parte y que incluso es tal vez la única que existe realmente. Puede decirse, por ello, que el comportamiento barroco parte de la

desesperación y termina en el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que él buscaba para sacar de ella su riqueza no está llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío.

Combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad, respeto al ser y al mismo tiempo conato nadificante, el comportamiento barroco encierra una reafirmación del fundamento de toda la consistencia del mundo, pero una reafirmación que, paradójicamente, al cumplirse, se descubre fundante de ese fundamento, es decir, fundada y sin embargo confirmada en su propia inconsistencia.

Pensamos que el arte barroco puede prestarle su nombre a este *ethos* porque, como él —que acepta lo insuperable del principio formal del pasado, que, al emplearlo sobre la sustancia nueva para expresar su novedad, intenta despertar la vitalidad del gesto petrificado en él (la fuente de su incuestionabilidad) y que al hacerlo termina por poner en lugar de esa vitalidad la suya propia—, este también resulta de una estrategia de afirmación de la corporeidad concreta del valor de uso que termina en una reconstrucción de la misma en un segundo nivel; una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza.

Descrita de esta manera, la homología entre la voluntad de forma artística barroca y su actitud frente al horizonte establecido de posibilidades de estetización, por un lado, y el *ethos* que caracteriza a uno de los distintos tipos históricos de modernidad que hemos mencionado, por otro, apunta hacia algo más que un simple parecido casual y exterior entre ambos. Indica que lo barroco en el arte es el modo en que el *ethos* barroco se hace presente, como una propuesta entre otras —sin duda la más exitosa—, en el proceso necesario de estetización de la vida cotidiana que la sociedad europea, especialmente la meridional, lleva a cabo espontáneamente durante el siglo XVII. En este caso, como en el de las demás modalidades del *ethos* moderno, el modo artístico de presencia del *ethos* es ejemplarmente claro y desarrollado, dado que justamente —coincidentemente— es asunto del arte la puesta en evidencia del *ethos* de una sociedad y de una época.

4

Sin ser exclusivo de una tradición o una época particulares de la historia moderna ni pertenecer a ellos “por naturaleza”, el *ethos* barroco, como los demás, se genera y desarrolla a partir de ciertas circunstancias que solo se reúnen de manera desigual en los distintos lugares y momentos sociales de esa historia. Son circunstancias cuyo conjunto es diferente en cada situación singular pero que parecen organizarse

siempre en torno a un drama histórico cuya peculiaridad reside en que está determinado por un estado de empate e interdependencia entre dos propuestas antagónicas de forma para un mismo objeto: una, progresista y ofensiva, que domina sobre otra, conservadora y defensiva, a la que sin embargo no puede eliminar y sustituir y en la que debe buscar ayuda ante las exigencias del objeto, que la desbordan. Estado de desfallecimiento de la forma vencedora —de triunfo y debilidad—, por un lado, y de resistencia de la forma vencida —de derrota y fortaleza—, por otro.

Pensamos que pocas historias particulares pueden ofrecer un panorama mejor para el estudio del *cilios barroco* que la historia de la cultura en la España americana de los siglos XVII y XVIII y lo que se ha reproducido de ella en los países de la América Latina. Esto por dos razones convergentes: primero, porque no ha habido tal vez ninguna otra situación histórica como la de las sociedades constituidas sobre la destrucción y la conquista ibérica (católica) de las culturas indígenas y africanas en la que la modalidad barroca del *ethos* moderno haya tenido mayores y más insistentes oportunidades de prevalecer sobre las otras y, segundo, porque el largo predominio, primero central y abierto y después marginal y subterráneo, de este *ethos* en dichas sociedades ha permitido que su capacidad de inspirar la creación de formas se efectuara allí de manera más amplia y más profunda.

La propuesta específicamente barroca para vivir la modernidad se opone a las otras que han predominado en la historia dominante; es sin duda una alternativa junto a ellas, pero tampoco ella se salva de ser una propuesta específica para vivir *en* y *con el* capitalismo. El *ethos* barroco no puede ser otra cosa que un principio de ordenamiento del mundo de la vida. Puede ser una plataforma de salida en la puesta en juego con que la vida concreta de las sociedades afirma su singularidad cultural planteándola al mismo tiempo como absoluta y como evanescente; pero no el núcleo de ninguna “identidad”, si se entiende esta como una inercia del comportamiento de una comunidad —“América Latina”, en este caso— que se hubiese condensado en la historia hasta el grado de constituir una especie de molde peculiar con el que se hacen exclusivamente los miembros de la misma. Sustantivar la singularidad de los latinoamericanos, folclorizándolos alegremente como “barrocos”, “realistas mágicos”, etcétera, es invitarlos a asumir, y además con cierto dudoso orgullo, los mismos viejos calificativos que el discurso proveniente de las otras modalidades del *ethos* moderno ha empleado desde siempre para relegar el *ethos* barroco al no-mundo de la pre-modernidad y para cubrir así el trabajo de integración, deformación y refuncionalización de sus peculiaridades con el que esas modalidades se han impuesto sobre el barroco.

Tal vez, la sorprendente escasez relativa de estudios históricos sobre el siglo XVII americano se deba a que es un “siglo perdido”, si se lo juzga en referencia a su aporte a “la construcción del presente”, una vez que se ha reducido el presente exclusivamente a lo que en él predomina y reluce. La peculiaridad y la importancia de este siglo solo aparecen en verdad cuando, siguiendo el consejo de Benjamín, el historiador vuelve sobre la continuidad histórica que ha conducido al presente, pero revisándola “a contrapelo”.

El siglo XVII americano, obstruido torpemente en su desarrollo desde los años treinta del siglo XVIII por la conversión “despótica ilustrada” de la España americana en colonia ibérica, y clausurado definitivamente, de manera igualmente despótica aunque menos ilustrada, con la destrucción de las Reducciones Guaraníes y la cancelación de la política jesuita después del Tratado de Madrid (1750), no solo es un siglo largo, de más de ciento cincuenta años, sino que todo parece indicar que en él tuvo lugar nada menos que la constitución, el ascenso y el fracaso de todo un mundo histórico peculiar. Un mundo histórico que existió conectado con el intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia, religiosa, que girara en torno a la revitalización de la fe —planteado como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital—, y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía irrealizable.

Parece ser que, furtivamente —como surgen las alternativas discontinuas de las que está hecho el progreso histórico—, desde los años treinta del siglo XVII, y al amparo de las inoperantes prohibiciones imperiales, se fue formando en la España americana el esbozo de un orbe económico, de una vida económica de coherencia autónoma o una “economía- mundo” (como la llama Braudel), que se extendía, con una presencia de mayor o menor densidad, desde el norte de México hasta el Alto Perú, articulada en semicírculos que iban concentrándose en dirección al “Mediterráneo americano”, entre Veracruz y Maracaibo, desde donde se conectaba, mucho menos de bando que de contrabando, a través del Atlántico, con el mercado mundial y la economía dominante. Se trata de un orbe económico “informal”, fácilmente detectable en general en los documentos oficiales, pero sumamente difícil de atrapar en el detalle clandestino; un orbe económico cuya presencia solo puede entenderse como resultado de la realización de ese “proyecto histórico” espontáneo de construcción civilizatoria al que se suele denominar “criollo”, aplicándole el nombre de la clase social que ha protagonizado tal realización, pero que parece definirse sobre todo por el hecho de ser un proyecto de creación de “otra Europa, fuera de Europa”: de re-constitución —y no solo de continuación

o prolongación— de la civilización europea en América, sobre la base del mestizaje de las formas propias de esta con los esbozos de forma de las civilizaciones “naturales”, indígena y africana, que alcanzaron a salvarse de la destrucción.

Todo parece indicar que a comienzos del siglo XVII los territorios sobre los que se asentaba la España americana eran el escenario de dos épocas históricas diferentes; que, sobre ellos, sus habitantes eran protagonistas de dos dramas a la vez: uno que ya declinaba y se desdibujaba, y otro que apenas comenzaba y se esbozaba. En efecto, si se considera el contenido Cualitativo de tres recomposiciones de hecho que los investigadores observan en la demografía, en la actividad comercial y en la explotación del trabajo durante los cuarenta años que van de 1595 a 1635, resulta la impresión ineludible de que, entre el principio y el fin de los comportamientos considerados, el sujeto de los mismos ha pasado por una metamorfosis esencial.

La curva indicativa del aspecto cuantitativo global de la demografía alcanza su punto más bajo a la vuelta del siglo, se mantiene allí, inestable, por unos dos decenios y solo muestra un ascenso sustancial y sostenido a partir de 1630. Pero mientras la línea que descendía representaba a una población compuesta predominantemente de indígenas puros y de africanos y peninsulares recién llegados, la línea que asciende está allí por una composición demográfica diferente, en la que predomina abrumadoramente la población originada en el mestizaje: criolla, chola y mulata —con todas aquellas variantes que la “pintura de castas” volverá “pintorescas” un siglo más tarde, cuando deba ofrecerlas, junto a los frutos de la tierra, a la consideración del despotismo ilustrado—. También, la curva indicativa de la actividad comercial e indirectamente de la vitalidad económica traduce una realidad al principio y otra diferente al final. La línea descendente retrata en cantidades el tráfico ultramarino de minerales y esclavos, mientras que la ascendente lo hace con el tráfico americano de manufacturas y productos agropecuarios. Y lo mismo ocurre con el restablecimiento de la explotación del trabajo: una cosa es lo que decae al principio, el régimen de la encomienda, propio de un feudalismo modernizado, que asegura con dispositivos mercantiles un sometimiento servil del explotado al explotador, y otra diferente lo que se fortalece al final, la realidad de la hacienda, propia de una modernidad afeudalada, que burla la igualdad mercantil de propietarios y trabajadores mediante recursos de violencia extraeconómica como los que sometieron a los siervos de la Edad Media europea.

La continuidad histórica no se da a pesar de la discontinuidad de los procesos que se suceden en el tiempo, sino, por el contrario, en virtud y a través de ella. En el caso de la primera mitad del siglo XVII

americano, la manera especial en que toma cuerpo o encarna la experiencia de este hecho paradójico propicia el predominio del *ethos* barroco en la constitución del mundo de la vida.

Para entonces, un drama histórico había llegado a su fin, se había quedado sin actores antes de agotar su argumento: el drama del gran siglo de la conquista y la evangelización, en el que la afiebrada construcción de una sociedad utópica —cuyo sincretismo debía mejorar por igual a sus dos componentes, los cristianos y los paganos— intentó desesperadamente compensar la destrucción efectiva de un mundo entero, que se cumplía junto a ella. Los personajes (secundarios) que quedaban abandonados en medio del desvanecimiento de este drama épico sin precedentes no llegaron a caer en la perplejidad. Antes de que él los desocupara, ya otro los tenía involucrados y les otorgaba protagonismo. Era el drama del siglo XVII: el mestizaje civilizatorio y cultural.

El mestizaje, el modo de vida natural de las culturas, no parece estar cómodo ni en la figura química (yuxtaposición de cualidades) ni en la biológica (cruce o combinatoria de cualidades), a través de las que se lo suele pensar. Todo indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar “codigofagia”. Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después.

Difícilmente se puede imaginar una extrañeza mayor entre dos “elecciones civilizatorias” básicas que la que estaba dada entre la configuración cultural europea y la americana. Fundada seguramente en los tiempos de la primera bifurcación de la historia, de las primeras separaciones “occidentales” respecto del acontecer histórico central, el “oriental”, la extrañeza entre españoles e indios —a despecho de las ilusiones de los evangelizadores renacentistas— era radical, no reconocía terrenos homogéneos ni puentes de ninguna clase que pudieran unificarlos. Temporalidad y espacialidad eran dimensiones del mundo de la vida definidas en un caso y en otro no solo de manera diferente, sino contrapuesta. Los límites entre lo mineral, lo animal y lo humano estaban trazados por uno y por otro en zonas que no coincidían ni lejanamente. La tierra, por ejemplo, para los unos, era para que el arado la roturara; para los otros, en cambio, para que la coa la penetrara. Resulta así comprensible que, tanto para los españoles como para los indios, convivir con el otro haya sido lo mismo que ejercer, aunque fuera contra su voluntad, un *boicot* completo y constante sobre él.

El *apartheid* —la arcaica estrategia de convivencia intercomunitaria que se refuncionaliza en la situación colonial moderna— habría tenido en la España americana el mismo fundamento que en Asia o en África, de no haber sido por las condiciones muy especiales en las que se encontraba la población de los dominadores españoles, las mismas que le abrieron la posibilidad de aceptar una relación de interioridad o reciprocidad con los pueblos “naturales” (indígenas y africanos) en América.

La posibilidad explorada por el siglo XVI, la de que la España americana se construyera a modo de una prolongación de la España europea, se había clausurado. Los españoles americanos debían aceptar que habían sido abandonados por la madre patria; que esta había perdido todo interés esencial (económico) en su extensión trasatlántica y había dejado que el cordón que la unía con ella se debilitara hasta la insignificancia. El esquema civilizatorio europeo no podía completar su ciclo de reproducción en América, que incluía una fase esencial de retroalimentación mediante el contacto orgánico y permanente con la metrópoli. Vencedor sobre la civilización americana, de la que no había dejado otra cosa que restos inconexos y agonizantes, el enclave americano de la civilización europea amenazaba con extinguirse, agobiado por una tarea que él no podía cumplir por sí solo. El caso de la tecnología europea —simplificada en su traspasar americano— es ilustrativo; puesta al servicio de una producción diseñada para validarse en el mercado, a la que sin embargo este, lejos de acicatear, desalentaba, era una tecnología que iba en camino de devenir cada vez más un simple gesto vacío.

Pero no solo la civilización europea estaba en trance de extinguirse; las civilizaciones “naturales” vivían una situación igual o peor que la de ella. No estaban en capacidad de ponerse en lugar de ella y tal vez someterla, porque ellas mismas no existían ya como centros de sintetización social. Su presencia como totalizaciones político-religiosas había sido aniquilada; de ellas solo permanecía una infinidad de destellos culturales desarticulados, que además dependían de la vigencia de las instituciones político-religiosas europeas para mantenerse en vida.

En estas condiciones, la estrategia del *apartheid* tenía sin duda unas consecuencias inmediatamente suicidas, que, primero los “naturales” y enseguida los españoles, percibieron con toda claridad en la vida práctica. Si unos y otros se juntaron en el rechazo de la misma fue porque los unió la voluntad de civilización, el miedo ante el peligro de la barbarie.

Inadecuado y desgastado, el esquema civilizatorio europeo era de todos modos el único que sobrevivía en la organización de la vida cotidiana. El otro, el que fue vencido por él en la dimensión productivista

de la existencia social, pese a no haber sido aniquilado ni sustituido, no estaba ya en condiciones de disputarle esa supremacía; debió no solo aceptarlo como única garantía de una vida social civilizada, sino ir en su ayuda, confundiéndose con él y reconstituyéndolo, con el fin de mantener su vigencia amenazada.

El mestizaje de las formas culturales apareció en la América del siglo XVII primero como una “estrategia de supervivencia”, de vida después de la muerte, en el comportamiento de los “naturales” sometidos, es decir, de los indígenas y los africanos integrados en la existencia citadina, que desde el principio fue el modo de existencia predominante. Su resistencia, la persistencia en su modo peculiar de simbolización de lo real, para ser efectiva, se vio obligada a trascender el nivel inicial en el que había tenido lugar la derrota y a jugarse en un segundo plano: debía pasar no solo por la aceptación, sino por la defensa de la construcción de mundo traída por los dominadores, incluso sin contar con la colaboración de éstos y aun en su contra.

Veamos un ejemplo, que nos permitirá a la vez establecer por fin la conexión entre el mestizaje cultural en la España americana y el *ethos* barroco. Puede decirse que las circunstancias del *apartheid* llevan necesariamente a que el uso cotidiano del código comunicativo convierta en tabú el uso directo de la significación elemental que opone lo afirmativo a lo negativo, una significación cuya determinación se encuentra en el núcleo mismo de todo código, es decir, sin la cual ninguna semiosis es posible. Ello sucede porque, en tales circunstancias de ajenidad y acoso, el margen de discrepancia entre la presencia o ausencia de un atributo característico de la persona y la vigencia de su identidad —margen sin el cual ninguna relación intersubjetiva entre personas es posible— se encuentra reducido a su mínima expresión. A tal grado la presencia del otro trae consigo una amenaza para la identidad y con ello para la existencia misma de la persona, que una y otra parecen entrar en peligro cada vez que alguno de los atributos de la primera puede ser puesto en juego, sometido a la aceptación o al rechazo en cualquier relación con él. La mejor relación que puede tener un miembro de la comunidad que es dueña de un territorio en el que otra comunidad es la “natural” con un miembro de esta última resulta ser la ausencia de relación, el simple pacto de no agresión.

En el caso del habla o de la actualización del código lingüístico, el uso manifiesto de la oposición “sí”/“no” —así como el de otras oposiciones en las que se prolonga ese carácter, como las oposiciones “yo”/“tú”, “nosotros”/“vosotros”, y el de ciertos recursos sintácticos especiales— se encuentra vedado a los interlocutores “en *apartheid*”. Si el interlocutor subordinado responde con un “no” a un requerimiento del dominante, este sentirá cuestionada la integridad de su propuesta

de mundo, rechazada la subcodificación que identifica a su lengua, y se verá obligado a corlar de plano el contacto, a eliminar la función fática de la comunicación, que al primero, al dependiente, le resulta de vital importancia. Si quien domina la situación decide dejar de dirigirla la palabra al dominado, lo que hace es anularlo; y puede hacerlo, porque es él, con su acción y su palabra, quien tiene el poder de “encender” la vigencia del conjunto de los valores de uso. El subordinado está compelido a la aquiescencia frente al dominador, no tiene acceso a la significación “no”. Pero el dominador tampoco es soberano; está impedido de disponer de la significación “sí” cuando va dirigida hacia el interlocutor dominado. Su aceptación de la voluntad de este, por puntual e inofensiva que fuera, implicaría una afirmación implícita de la validez global del código del dominado, en el que dicha voluntad se articula, y ratificaría así el estado de crisis que aqueja a la validez general del suyo propio; sería lo mismo que proponer la identidad enemiga como sustituto de la propia.

En la España americana del siglo XVII son los dominados los incitadores y ejecutores primeros del proceso de codigofagia a través del cual el código de los dominadores se transforma a sí mismo en el proceso de asimilación de las ruinas en las que pervive el código destruido. Es su vida la que necesita disponer de la capacidad de negar para cumplirse en cuanto vida humana, y son ellos los que se inventan en la práctica un procedimiento para hacer que el código vigente, que les obliga a la aquiescencia, les permita sin embargo decir “no”, afirmarse pese a todo, casi imperceptiblemente, en la línea de lo que fue su identidad.

Y la estrategia del mestizaje cultural es sin duda barroca, coincide perfectamente con el comportamiento característico del *ethos* barroco de la modernidad europea y con la actitud barroca del postrenacimiento frente a los cánones clásicos del arte occidental. La expresión del “no”, de la negación o contraposición a la voluntad del otro, debe seguir un camino rebuscado; tiene que construirse de manera indirecta y por inversión. Debe hacerse mediante un juego sutil con una trama de “síes” tan complicada, que sea capaz de sobredeterminar la significación afirmativa hasta el extremo de invertirla el sentido, de convertirla en una negación. Para decir “no” en un mundo que excluye esta significación es necesario trabajar sobre el orden valorativo que lo sostiene: sacudirlo, cuestionarlo, despertarle la contingencia de sus fundamentos, exigirle que dé más de sí mismo y se transforme, que se traslade a un nivel superior, donde aquello que para él no debería ser otra cosa que un reino de contra-valores condenado a la aniquilación pueda “salvarse”, integrado y re-valorado por él.

LA VINCULACIÓN AL MERCADO MUNDIAL*

Fernando Velasco Abad

LA INDEPENDENCIA

Desde 1809 hasta el 24 de mayo de 1822, se libraron las luchas político-militares que culminaron con la independencia del país y su adhesión a la Gran Colombia. Parte de un proceso global, que se dio en toda Iberoamérica, la independencia de la Real Audiencia de Quito será el resultado de una acumulación de factores internos y externos, cuya articulación conferirá la especificidad a los acontecimientos.

Desde la perspectiva por nosotros adoptada, toca pues, detectar y tratar de organizar una serie de elementos y constantes presentes en un proceso cuya brillantez y heroicidad ha fascinado a los historiadores.

En términos generales, la independencia fue definida por un juego de contradicciones de orden económico —que tenían un carácter dominante— y político-social; contradicciones que, a su vez, estaban fuertemente influidas —en virtud de la dependencia— por la situación internacional.

El largamente trabajado Pacto Colonial estaba destinado a fracasar por la convergencia de múltiples elementos. De acuerdo con los designios borbónicos, al dinamizar el comercio entre España y las

* Extraído de Velasco Abad, F. 1983 *Ecuador: subdesarrollo y dependencia* (Quito: El Conejo).

colonias, se buscaba consolidación de la industria manufacturera española, capaz de crecer substancialmente contando con una demanda constantemente incrementada.

Sin embargo, y pese a todos los esfuerzos de la monarquía, España no logró cumplir el papel que se impuso: el de abastecedor de manufacturas para sus colonias. Y esto por varias razones. En primer lugar, existía una limitación fundamental emanada de su estructura económica y social. La nueva política económica ibérica fue, en parte, la consecuencia de un compromiso con los poderosos intereses tradicionales de los comerciantes y señores feudales. Esto le daba a la solución poca consistencia, pues descansaba básicamente en el empuje de la Corona, la cual, como es lógico luego de los acontecimientos de 1789 en Francia, no estaba dispuesta a profundizar las transformaciones.

En España se da pues, y gracias en parte a la perspicacia de los Borbones, una cierta modernización de la economía, la misma que tiene un carácter eminentemente defensivo frente a la acometida comercial inglesa. Esto, sin embargo, no es suficiente. Lo que España necesitaba era una radical transformación de sus estructuras a fin de lograr una acumulación rápida de capital y una absorción y creación de tecnología que le permitiesen una industrialización dinámica. Necesitaba, en una palabra, de revolución burguesa.

La Inglaterra de fines de los 700, en cambio, había sufrido profundos cambios estructurales que la habían preparado adecuadamente para desempeñar un papel hegemónico en el nuevo sistema mundial que se iba conformando.

El propicio manejo de una dinámica política mercantilista y la presencia de una clase social emergente —la burguesía— posibilitó una acumulación de capital que iba a definir las nuevas situaciones económicas. Las transformaciones político-sociales que tienen su punto culminante en la revolución de Cromwell, aceleraron el proceso de acumulación, y además, posibilitaron, en el sector rural, una renovación de la clase propietaria, que se activó con la inyección de nuevos elementos que provenían de la enriquecida burguesía comercial.

Por otra parte, la demanda de materia prima para la industria textil que había provocado desde mucho antes radicales variaciones en el uso de la tierra, al incrementarse rápidamente por el auge comercial, determinó una radical ampliación de las áreas dedicadas al pastoreo en desmedro de aquellas destinadas a la producción de alimentos. Este último hecho va a tener dos consecuencias fundamentales. Primero, la expulsión de mano de obra agrícola hacia las ciudades, y segundo, el rápido proceso de tecnologización de la agricultura, proceso que se opera como respuesta al crecimiento de la demanda urbana

de alimentos. A su vez, esta respuesta pudo ser dinámica gracias a la nueva composición social de los propietarios de la tierra.

Grandes transformaciones se estaban dando al mismo tiempo en la industria, acicateada por la demanda externa. Estas fueron posibles, en virtud de la presencia de un trabajador libre en las ciudades, emigrado en la mayoría de casos del campo, desposeído de la propiedad de todo medio de producción y que, por tanto, debía vender su fuerza de trabajo al capitalista para poder subsistir. A esto hay que añadir la acumulación de capital por parte de la burguesía.

Estos dos factores posibilitaron el tránsito de la antigua forma de producción, la artesanía, a la manufactura. La manufactura evolucionó —durante los siglos XVI, XVII y mediados del XVIII— una de forma de cooperación simple entre antiguos artesanos hasta formas más complejas. Si bien se mantiene la unidad básica entre el obrero y la herramienta —característica de la artesanía— el trabajo es parcelario, o sea, se realiza en virtud de una división técnica que, como es lógico, incrementa la productividad.

La formación social estaba, en suma, dominada por el modo de producción capitalista. Las instancias económica, política e ideológica tenían un modo peculiar de combinación que estaba determinado, en última instancia, por la finalidad de lograr la máxima eficiencia posible en la producción manufacturera de valores de cambio. A través de un determinado proceso de desarrollo histórico, Inglaterra había llegado a este tipo de especialización. Estaba, entonces, en los comienzos del siglo XIX, lista para constituirse en el polo hegemónico del sistema capitalista, basado en una división intencional del trabajo.

La presencia de una Inglaterra dotada de inmensas potencialidades industriales desequilibra definitivamente el Segundo Pacto Colonial. Presa de sus propias contradicciones —que se acentuarán con la Revolución Francesa—, España fracasa en su intento de satisfacer la demanda de sus colonias, demanda que se había diversificado con el crecimiento de los centros urbanos. Si a esto añadimos la pérdida del dominio de los mares y la absoluta hegemonía de la marina británica, es fácil comprender que a la postre España quedó reducida a una onerosa intermediaria entre Inglaterra y América. La lucha por la independencia sería, pues, “una lucha por un nuevo pacto colonial que, asegurando el contacto directo entre los productos hispanoamericanos y lo que es cada vez más la metrópoli económica, conceda a esos productores accesos menos limitados al mercado ultramarino y una parte menos reducida del precio allí pagado por sus frutos” (Halperin Donghi, 1969: 78).

Esta situación se acentuó en los períodos de guerra, en los que se suspendía el flujo comercial entre España y América. Con una nueva

estructura económica, productora de bienes perecibles, y necesitada de una serie de insumos y abastecimientos estratégicos, América recurrirá al contrabando y al contacto ilegal con Inglaterra para obviar los problemas que le producía la ruptura del vínculo comercial con la península.

Además, en este lapso que va de 1797 a 1808, Estados Unidos aprovechará su potencial naval y su condición de país neutral, para incrementar su comercio con Hispanoamérica. Así, por ejemplo, si entre 1788-1796 únicamente 26 barcos yanquis habían arribado a puertos chilenos, entre 1797 y 1804 arribaron 226. Solo en 1805 llegan a Montevideo 22 naves norteamericanas y 30 al siguiente año. En 1805, arriban a Filadelfia 29 barcos procedentes de Venezuela, 138 de Cuba, 18 de Puerto Rico, 7 de Veracruz, 2 del Plata (Halperin Donghi, 1969: 76).

La guerra, en definitiva, abre las perspectivas del libre comercio a las nacientes burguesías comerciales que empiezan a aparecer en América Latina. A partir de este momento, estos grupos van a liderar las luchas por la independencia.

Junto a la motivación económica, cobra vigor una vieja contradicción: aquella que oponía a peninsulares y criollos. Si bien está marcada por una lucha también de índole económica, su carácter es básica y fundamentalmente político e ideológico. Presente a lo largo de toda la vida colonial, se acentúa con el nuevo pacto. “Ese enjambre de mercaderes metropolitanos que en la segunda mitad del siglo XVIII avanzaba sobre los puertos y sobre los nudos comerciales de las Indias, cosechando una parte importante de los frutos de la actividad económica, fue aborrecido aún por quienes no habían sido afectados directamente por su triunfo” (Medina Castro, 1968: 55).

En la Real Audiencia de Quito se configuran, con matices propios, los elementos reseñados. Desde el grito de la independencia de 1809, con diversa fortuna, las élites criollas expresan sus intereses económicos y políticos y buscan la consolidación de una situación que les confiera un *status* dominante.

Desde una perspectiva más social, podrían señalarse tres grupos definidos que, de diversa manera, estaban interesados en una redefinición de las relaciones que nos ligaban a la metrópoli. En primer lugar, tenemos a los terratenientes criollos de la Sierra. Afianzados económicamente, vieron aumentar su riqueza y aprovecharon la expulsión de los jesuitas para ampliar sus tierras y obrajes. No podían avenirse, sin embargo, a ocupar una posición secundaria en una estructura social sumamente rígida, y sus luchas abiertas o embozadas, que se dieron

en todos los órdenes, desde el administrativo hasta el religioso, significaron uno de los conflictos básicos de toda la vida colonial.¹

Planteada la contradicción única y exclusivamente en términos políticos, sin embargo, aparece seriamente limitada, ya que su desarrollo la llevaba, ineludiblemente, a emparentarse con otra contradicción, esta sí de profunda carga: la existente entre dominador y dominado, en nuestro caso, entre blancos e indios.

La acción de las élites serranas, así restringida en su propia base, jamás llegará pues a suficiente profundidad ni tendrá una buena capacidad de movilización de masas ya que, en definitiva, no podrá articular un proyecto capaz de aparecer atractivo a los grupos humanos susceptibles de engrosar los ejércitos revolucionarios.

Este hecho quizás explique las vacilaciones y titubeos de las Juntas de Gobierno de Quito, con más coherencia que las tradicionales elaboraciones históricas que cargan gran parte de la responsabilidad al carácter irresoluto de algunos de los hombres que acaudillaron el movimiento del 10 de agosto.

No es posible, sin embargo, comprender el tinte ideológico que tuvo la independencia nacional, si omitimos el papel desempeñado por un grupo de intelectuales pertenecientes a algo que podría ser considerado como los estratos medios de la sociedad colonial. Este grupo de hombres dio el matiz radical al movimiento, y en muchos sentidos, jugó un poco el papel de detonador de una situación propicia. Esto es perfectamente comprensible. No atados a ningún interés económico fundamental que defender, cuestionaban con su ideología liberal a esa sociedad que no les ofrecía ninguna posibilidad de supervivencia en condiciones juzgadas como dignas. Sin acceso a la propiedad de los grandes obrajes y latifundios, no deseando tampoco unir su suerte a la de los grupos populares, estos representantes de una pequeña burguesía casi inexistente, leían ávidamente y soñaban en una revolución como la francesa, que les diese prestigio y estable cabida social. Así, a bien no consiguieron su objetivo clasista, marcaron al menos su época con la fraseología que más cara les era.

Finalmente, en el proceso de independencia actuará un tercer grupo, cuya importancia —si nos atenemos a la historia— fue decisiva. Se trata de aquellos sectores ligados al comercio de exportación e importación radicados en Guayaquil.

Parece factible definir a este grupo como una naciente burguesía comercial. No siendo Guayaquil durante la Colonia uno de los puertos privilegiados en el comercio con España, no se asentó allí, con

1 Recordemos, entre los principales eventos, las guerras de los encomenderos y, poco más tarde, la revolución de las alcabalas.

carácter de dominante, un núcleo de emisarios de los comerciantes españoles. Por el contrario, más bien parece que nuestro puerto principal tuvo importancia como centro constructor de navíos, como exportador de productos tropicales e importador de manufacturas, pero a través de puertos más importantes que absorbían el flujo comercial con España y lo repartían a puertos menores como Guayaquil.

De esta suerte, se conformó una clase de comerciantes con intereses “nacionales” ligados al proceso de producción. Es por esto que nos ha parecido razonable hablar de la presencia de una burguesía comercial, de papel destacado. En efecto, el pronunciamiento guayaquileño del 9 de octubre de 1820 tiene —a diferencia del de 1809— muy claras sus metas y, en especial, la independencia de España. Ciertamente que no es nada despreciable el hecho de que para 1820 la idea libertaria y las acciones militares triunfantes se habían multiplicado por toda América, pero tampoco es menos cierto que la burguesía criolla comprendía a cabalidad las ventajas que podía obtener de una nueva situación que asegurase una relación directa con la nueva metrópoli económica, hecho que, a su vez, explica el interés y el apoyo prestado por Inglaterra a la independencia americana.

Cinco días después de la batalla que selló la independencia del Ecuador, el 29 de mayo de 1822, se firmaba un acta en Quito, en la que se declaraba a las provincias que componían la antigua Real Audiencia de Quito, como parte integrante de Colombia (Reyes, 1931: 11). Con la entrevista entre Bolívar y San Martín, realizada en Guayaquil en julio del mismo año, quedaba definitivamente establecida la adhesión a la Gran Colombia en calidad de Departamento del Sur.

La Gran Colombia, pese a todo el esfuerzo desplegado por Bolívar, no tenía posibilidades objetivas de sobrevivir. El propio modo de desarrollo que rigió en América desde inicios del siglo XVIII había de conspirar contra el establecimiento de grandes unidades políticas, ya que fraccionaba el espacio económico hispanoamericano en una serie de áreas aisladas y competitivas en las que, como es natural, iban a aparecer núcleos dominantes con intereses muy precisos.

A la postre, estos intereses locales serían mucho más poderosos que la voluntad y las argumentaciones del Libertador, produciéndose así la disgregación de la Gran Colombia. En ello, además, no tuvo poco que ver —en lo que al Ecuador se refiere— la inconformidad general derivada de las múltiples medidas que fue necesario tomar para aprovisionar al ejército libertador en campaña en el Perú (Reyes, 1931: 19-58). En mayo de 1830, la consabida asamblea de “notables”, reunida en Quito, proclamará la separación del antiguo Departamento del Sur, encargando provisionalmente su administración al General Juan José Flores.

LA FORMACIÓN DEL ESTADO

Luego de este paréntesis grancolombino, les tocará a las élites locales la organización del nuevo país. Los flamantes gobernantes se sentirán herederos del poder español y tratarán de no apartarse mayormente de ese aparato recientemente adquirido y del cual pretenden servirse para lograr sus intereses.

El proceso independentista provocará, sin embargo, una serie de modificaciones substanciales que marcarán ciertas formas de la evolución futura del naciente país. Los largos años de lucha contra España introducirán en las relaciones sociales y políticas una considerable dosis de violencia, la misma que tendrá su expresión en el status privilegiado de los militares y en el caos y la anarquía iniciales.

La extensión del conflicto con España hizo necesario que se echase mano de todos los recursos poblacionales posibles, para conformar los ejércitos. Este hecho, como sugiere Tulio Halperin, debió favorecer a la población rural, abrumadoramente mayoritaria; sin embargo, en el campo no ocurrieron cambios substanciales en el ordenamiento social, ya que la jefatura seguía correspondiendo, al igual que en el viejo orden, a los propietarios o a sus agentes puestos al mando de las explotaciones (Halperin Donghi, 1969: 135-143).

De todas maneras, en la inicial configuración de fuerzas y por algún tiempo, es evidente que el ejército desempeñó el papel de árbitro en el conflicto que se adivinaba en los opuestos intereses de los núcleos terratenientes y la naciente burguesía comercial. Interesados los primeros en proteger sus obrajes, buscando los segundos dinamizar su comercio exportador e importador, esta contradicción básica dará vida a la mayor parte de las luchas políticas y, dada la localización geográfica de los grupos en pugna, tomará a menudo la forma de conflictos regionalistas.

El conflicto, sin embargo, no se resolverá definitivamente en los primeros años. Y esto debido a que ninguno de los dos sectores logra una consolidación firme, en términos económicos, que le permita imponerse manifiestamente sobre la otra. Más aún, en toda la primera mitad del siglo XIX, la fragosa geografía contribuye a un relativo aislamiento de las dos regiones, lo que hace germinar el caudillismo e impide la consolidación del Estado nacional.

Todos estos elementos van a conferir un papel decisivo a los caudillos militares que el Ecuador heredó de las guerras de la independencia. Al no existir una alta oficialidad nacional, el arbitraje quedará en manos de los extranjeros: Juan José Flores, criollismo de Puerto Cabello, será Presidente del país hasta 1845.

Pese a todo lo que se afirma usualmente, lo que marca la vida nacional hasta 1850 no es la lucha entre militarismo nacional y

extranjero. Una vez rota la vinculación grancolombiana, el poder político será indirectamente usufructuada por los terratenientes serranos. Su alianza con los militares extranjeros —de la cual el matrimonio de Flores con una acaudalada heredera de la familia Jijón es el más publicitado de los hechos— les permitirá mantener un cierto control de la situación —aunque no absoluto por las razones antes anotadas— y, en esta coyuntura, van a tratar de levantar obras y fábricas, afectadas por la competencia europea.²

El 6 de marzo de 1845 estalla en Guayaquil la rebelión que pone fin al gobierno de Flores. “Era a la par, un movimiento de élites ilustradas y de burguesía capitalista que nacía en el puerto que había entrado ya en plena actividad de comercio exportador”, dice Benítez Vinueza refiriéndose a ella (Benítez Vinueza, 1950: 202). Y en efecto, triunfante la revolución, la Asamblea convocada elige a Vicente Ramón Roca, rico comerciante guayaquileño, en calidad de Presidente de la República.³

Sin embargo, el movimiento de 1845 se mueve únicamente en la esfera de lo político, sin significar o implicar ninguna alteración de base en la estructura societaria. La burguesía costeña fracasará en este primer intento de formular un modelo nacional de desarrollo y para 1850 nuevamente se impondrá el arbitraje militar.

Son múltiples las causas que determinaron esta imposibilidad de articular una coalición de los diversos intereses de la clase dominante,

2 “Antiguamente, el comercio de paños del Ecuador rendía más de 400.000 pesos anuales en los mercados de la Nueva Granada y del Perú, sin contar lo que producen las bayetas, lienzos y otros artefactos. Esta fuente de prosperidad se ha cegado; y la industria fabril se encuentra casi arruinada por las leyes de hacienda de la República de Colombia; leyes que en vez de estimular la riqueza nacional, parece que trataran de organizar el sistema fiscal de una nación ya opulenta. Mucho se beneficiaría el país, si el cáñamo, el lino y la lana que dan sus campos y ganados, pudieran servir de un uso general. Para lograr este fin, es necesario proteger las fábricas con leyes vigorosas y decisivas que estimulen a los empresarios, y les ofrezcan ventajas reales en sus especulaciones. No basta prohibir solamente la introducción de todos aquellos artículos rivales: sino que se debe designar el empleo de los pretejidos, proporcionarlos a los diversos consumos y mercados, y alentarles por cuantos medios pueda escojitar la Legislatura” (Ministerio de Hacienda, 1833: 15).

3 Obsérvese cómo para 1848 ha cambiado la posición del Ministerio de Hacienda: “El Ejecutivo estima necesario reproducir su concepto acerca de la conveniencia de reformar en una parte el Arancel de Aduanas que actualmente rige, castigando algunas tasas excesivas y ominosas al comercio y al Erario Nacional: al comercio, porque se retraen los negociantes de introducir artículos en que pudieran prometerse alguna ganancia, satisfaciendo derechos moderados; al Erario, porque menguadas las importaciones, se mengua el producto del impuesto, o lo que es más cierto, se fuerza al contrabando para no perder un lucro que lo estorba la misma ley, y esto refluye contra el Fisco, que por sacar más cantidad se priva de todo” (Ministerio de Hacienda, 1848: 10).

y debemos buscarlas más en la estructura socioeconómica que en la coyuntura política del momento. La situación, básicamente, no ha variado desde 1830: ni los núcleos comerciales ni los terratenientes semi-industriales habían logrado un nivel de desarrollo objetivo que les permitiese imponer su modelo de desarrollo librecambista o proteccionista, respectivamente.

Al promediar la mitad de siglo, existía un activo flujo comercial. Según un viajero de la época, de Europa se importaban máquinas, aparatos de física y química, libros, estampas y medicinas con exención de impuestos, además de toda clase de tejidos de algodón, tapicerías, terciopelos, sedas, vinos y manufacturas. Se exportaba especialmente cacao y tabaco (Osculati en Toscano, 1960: 302).

Esta actividad comercial, todavía carecía de una gravitación decisiva. La exportación de cacao aún no definía la economía nacional: más aún, no existía realmente una economía “nacional”, sino sistemas regionales débilmente comunicados. En este contexto, es revelador el hecho de que la Costa apenas concentraba en esta época entre el 16% y el 18% de la población nacional. Y es que las exportaciones nacionales no podían crecer dinámicamente dado el tipo de producto ofrecido a los mercados mundiales. En el establecimiento y consolidación de las relaciones externas tuvieron significación fundamental los tipos de productos que Inglaterra iba demandando de acuerdo con su evolución. El Ecuador, especializado en su producción de cacao, fruto tropical, no pudo acceder tempranamente al mercado mundial por dos razones. En primer lugar, porque el centro de este sistema, Inglaterra, que era el país de mayor evolución industrial, poseía colonias tropicales que le abastecían de los productos que necesitaba. En segundo lugar, porque la demanda sostenida de un bien como el cacao exige un determinado nivel de ingreso personal.

A pesar de esto, la presencia inglesa fue decisiva, en tanto actuaba a través de sus agentes, consolidando las relaciones comerciales y abriendo las fronteras nacionales a la importación de productos ingleses.

Este sostenido aumento de las importaciones —que difícilmente se podía reprimir, si pensamos que a la demanda interna se aunaba el hecho de ser las aduanas la principal fuente del financiamiento fiscal— provocará un crónico desequilibrio de la balanza de pagos, el cual presionará y debilitará considerablemente la moneda. La pobreza del fisco y las frecuentes malversaciones, impedirán el pago de la deuda externa originada en el 21,5% que le tocó al Ecuador en el reparto de la deuda externa grancolombiana.⁴

4 El reparto de la deuda se hizo en 1834, correspondiéndole al Ecuador S/. 1.424.579. Cuando 39 años después se consolidó ésta con los tenedores de bonos, no

Finalmente anotemos que el agresivo capitalismo que insurgía en Norteamérica no pudo expandir su comercio con América en esta etapa debido a que estaba imposibilitado de competir con Inglaterra en la provisión de manufacturas para los nuevos mercados. Derrotado en la puja económica, Estados Unidos buscará pues contragolpear a Inglaterra en el plano político. Tal fue el sentido del mensaje de Monroe al Congreso, en 1823. Los Estados Unidos rechazan la intervención de la Santa Alianza en Latinoamérica, pero dejan entreabierto la posibilidad para una acción de este tipo (Medina Castro, 1968: 61-32). Y será en 1843, que el Presidente Tyler otorgue una nueva y definitiva dimensión a la declaración de Monroe, al invocarla en su campaña para anexar Texas a la Unión (Merk, 1966: 11).

LA CONSOLIDACIÓN DEL ESTADO NACIONAL

La posibilidad de ampliar las relaciones con el exterior y de que el país se vincule dinámicamente al mercado mundial, está determinada por la relación dialéctica y compleja que se da entre una serie de factores tanto estructurales, como colaterales que se originan dentro y fuera del país.

A nivel interno, la capacidad de diversificar y cohesionar un modelo de desarrollo hacia afuera depende de la evolución previa de la estructura económica. El producto exportable y su forma de explotación —con todas las consecuencias que trae para la estructura del empleo— así como el carácter y magnitud de la acumulación, son fenómenos históricamente determinados. Sin embargo, las condiciones jurídicas y políticas pueden frenar o acelerar un cierto proceso.

Así, la posible expansión exportadora de un país está directamente influida por la capacidad de los grupos interesados —las burguesías comerciales— para estructurar un sistema político consolidado nacionalmente que permita el control local del sistema productivo exportador heredado del sistema colonial y que, siendo un sistema de alianzas entre los varios sectores dominantes, asegure para el grupo que establece las relaciones con el exterior, un mínimo de poder político que, al mismo tiempo, exprese y posibilite la dominación económica del sector productivo-exportador (Cardoso & Faletto, 1970: 41).

En resumen, la consolidación del Estado nacional en el país, significará superar la etapa inicial de anarquía y establecer un entendimiento expreso o tácito entre los sectores en pugna de la clase dominante. Este entendimiento no necesariamente implicará la superación de la contradicción, mas sí la aceptación de determinadas “reglas de

se había pagado un centavo del capital y los intereses en mora habían ascendido a \$400.000 (Carbo, 1953: 23-24).

juego” que estimulen una expansión del sistema productivo y que, hasta cierto punto, resten posibilidades al arbitraje de los caudillos militares.

En el Ecuador, esta función será cumplida bajo la égida de Gabriel García Moreno, quien entre 1860 y 1875, apoyándose en una ideología centralista y teocrática y utilizando un aparato represivo eficaz, disciplinará a los caudillos locales y sentará las bases primordiales para estructurar una unidad nacional y vincularla al mundo europeo que se había negado a aceptar al Ecuador en calidad de protectorado.

Usualmente se suele hablar de García Moreno como de un representante típico de los latifundistas serranos, con quienes se había vinculado a través de su matrimonio, y a los que servía persiguiendo implacablemente al liberalismo que insurgía, débilmente, en la Costa. Esto parece, sin embargo, una excesiva simplificación, de la misma manera que sería superficial el generalizar todas las acciones del discutido presidente, en sus afanes místicos y religiosos. Más coherente es el conceptuar a García Moreno como la expresión de la alianza de la clase alta de la Sierra y la Costa, que halló en él al único hombre capaz de darle coherencia al Estado y de desarrollar un “despotismo ilustrado” que favoreciese a sus intereses (Cardoso & Faletto, 1970: 19-20).

Consolidar el Estado nacional no solo significaba imponer la ley y el orden a cualquier precio. Suponía, además, romper el fraccionamiento de la economía y permitir un flujo más libre de los factores de la producción, a fin de posibilitar un cierto crecimiento económico y un mejor aprovechamiento de las oportunidades que la coyuntura internacional ofrecía. Implicaba, finalmente, establecer mecanismos que asegurasen relaciones estables con los centros europeos, polos dinámicos del nuevo orden internacional que definitivamente se consolidaba.

Estos puntos fueron, precisamente, básicos en el programa garciano. A más de su labor “civilizadora” y “disciplinadora” —relevada esta última, quizás por su crueldad— hay ciertos aspectos de gran trascendencia que, en la acción de García Moreno, pasan a menudo desapercibidos al historiador. Estos son: su afán de vincular la Sierra con la Costa, abriendo nuevas vías de comunicación; la extensión y consolidación del sistema bancario y la búsqueda de nuevas relaciones comerciales y financieras en el exterior.

Ya en abril de 1861, consigue García Moreno un decreto de la Asamblea Constituyente para construir ferrocarriles que unan Babahoyo y Quito, Ibarra, y el Pailón, Naranjal y Cuenca, y Santa Rosa y Zaruma. El Ministro en Washington no logró interesar a capitalistas norteamericanos para la financiación del proyecto y sus gestiones

dieron como único resultado la contratación de un afamado especialista en obras ferroviarias (Cardoso & Faletto, 1970: 41). Seriamente limitada por las escasas posibilidades del erario nacional, la construcción del ferrocarril avanzó lentamente, con el apoyo de los comerciantes guayaquileños. Cuando en 1874, la crisis económica hizo que escaseasen los fondos para el ferrocarril, los principales comerciantes del puerto facilitaron pesos sin intereses para que continuara la obra (Cardoso & Faletto, 1970: 19-20). Este afán es manifiesto, si recordamos que la falta de caminos entorpecía a tal punto el comercio en el interior, que “a veces faltaba hasta café, no obstante que se producía en casi todas las provincias de la República” (Robalino, 1944: 340).

Además, en este lapso se construye la carretera que une Quito y Guayaquil y algunas en la Costa. En suma, se posibilita un contacto más directo de las mercancías importadas por Guayaquil, con la mano de obra y con el capital acumulado en la Sierra.

Para dinamizar la economía y mejorar las finanzas fiscales, García Moreno expandió desde su primera administración el sistema bancario (Robalino, 1944: 360).

En 1865, considerando el Congreso la falta de fondos del gobierno y la necesidad de amortizar los billetes de circulación forzosa emitidos en 1860, dio autorización al gobierno de negociar un crédito, para facilitar lo cual se le facultó para que autorizara la creación de un Banco (Banco del Ecuador, s/f: 15-16). Contando con esta base, Aníbal González, peruano, con vinculaciones comerciales en Guayaquil y cuya fortuna estaba ligada a la exportación del guano, se dirige al gobierno proponiéndole ciertos términos para la fundación del Banco, entre los que se destacan:

- a) El Banco traería del Perú todo el dinero en efectivo para representar su capital en moneda fuerte.
- b) El Banco realizaría un préstamo a fin de amortizar todos los billetes de circulación forzosa, el mismo que tendría un 9% de interés y habría de pagarse con los diezmos que correspondían al Gobierno en la Diócesis de Guayaquil.
- c) El Gobierno se comprometería, por 20 años, a no emitir papel moneda, por ninguna razón, y además, por el mismo lapso, a aceptar los billetes del Banco del Ecuador como moneda corriente, siendo este un privilegio exclusivo de esta institución (Robalino, 1944: 16-25).

Habiendo aceptado el Gobierno todos los puntos, en 1867 González y capitalistas peruanos y guayaquileños comparecen en el Consulado

del Ecuador en París y deciden asociarse para fundar el Banco del Ecuador.

En el período garciano, además, se crearon cajas de ahorros en Guayaquil, Quito y Cuenca y un Banco de Crédito Hipotecario (Robalino, 1944: 360). Sin embargo, hemos recalcado sobre la fundación del Banco del Ecuador, tanto por la importancia que va a tener, como porque en él se presentan, desde un primer momento ciertos rasgos que marcarán el desarrollo del sector bancario nacional.

En primer lugar, la procedencia de los capitales revela que hasta ese momento no se había logrado una participación activa en el mercado mundial, por lo que la presión de las importaciones drenaba las escasas divisas disponibles, produciéndose problemas monetarios y cambiarlos, y dificultando una efectiva y dinámica acumulación del capital. Este mismo hecho determina que las clases dominantes del país busquen a todo trance la expansión de las oportunidades de exportación. Si bien el Artículo 5° del Acta Constitutiva del Ecuador prohibía el realizar operaciones de crédito sobre fincas y demás bienes raíces, se exceptuaba de esta disposición a “las haciendas de cacao y café, sobre las cuales se podrá adelantar hasta la mitad de su valor” (Banco del Ecuador, s/f: 27).

En segundo lugar, hay que destacar que a partir de 1868 comienza el endeudamiento del Estado con la banca privada. Con un cierto control, a través del crédito, tanto del sector agro- exportador como del gobierno, los bancos obtienen extraordinarias utilidades —el banco del Ecuador repartía dividendos del 33% sobre el capital (Robalino, 1968: 220)— y un creciente poder que llegará a su límite en el lapso entre 1914 y 1925.

Contando con un sistema bancario más efectivo y habiendo dedicado un considerable esfuerzo a la construcción de infraestructura, especialmente para las comunicaciones, entre 1860 y 1875 la economía nacional se dinamizará incrementándose el comercio, la agricultura y pequeñas artesanías. Reflejo de este crecimiento y del correcto manejo financiero será el incremento de los ingresos fiscales que pasan de \$1.451.711 en 1868 a \$3.064.130 en 1873 (Banco del Ecuador, s/f: 62).

García Moreno logra cohesionar económica y administrativamente al país. Con ello, estaba sentando las bases para vincular al Ecuador al mercado mundial. Paralelamente, procuró mejorar la imagen externa del país, atendiendo el pago de la deuda extranjera, fomentando el comercio (Crespo Ordóñez, 1933: 17) y extendiendo las relaciones diplomáticas y comerciales en Europa y Norteamérica, labor en la cual le sirvió de manera especial Antonio Flores Jijón, futuro Presidente de la República (Cevallos García, 1967: 373-374).

Vale, en este punto, hacer una consideración final. García Moreno, al actuar como lo hacía, no buscaba conscientemente vincular al país al mercado mundial; posiblemente su intención era la de acercar al país a la cultura europea. Sin embargo, analizando objetivamente el proceso de desarrollo nacional, el papel cumplido por García Moreno es absolutamente estratégico y fundamental, independientemente de cuales hayan sido sus intenciones personales. Actuando en una determinada coyuntura que la historia escogió para él, organizó al país, posibilitando la definitiva consolidación, pocos años más tarde, del modelo de desarrollo hacia afuera. Paradójicamente, fue García Moreno quien, al sentar los prerequisites para la incorporación al mercado mundial, posibilitará que en 1895 la burguesía exportadora lleque al poder a través del Partido Liberal.

A partir de 1875 se dinamizan considerablemente las exportaciones, consistentes en su mayor parte de cacao. En dicho año fueron de dólares; para 1885 alcanzaron los 5.344.700 dólares, o sea, se duplicaron en el lapso de 10 años, habiendo ascendido en 1879 y 1880 —años extraordinarios por la guerra del Pacífico— por sobre los ocho millones de dólares (Carbo, 1953: 447). Fruto de las nuevas condiciones económicas que regían en el país, serán los diez años de gobiernos “progresistas” que, bajo un cierto halo de tolerancia, buscarán consolidar las oportunidades de expansión de las exportaciones y vincular definitivamente al país al mercado mundial. Cabe aquí transcribir, del Informe del Ministro de Hacienda al Congreso de 1887, un párrafo que, en estrecha síntesis, es toda una declaración de la política económica del progresismo:

En países esencialmente agricultores como el nuestro, sin industria fabril, es indispensable dar decidida protección a las empresas agrícolas, no solo como medio de aumentar los impuestos fiscales sino, lo que es más, para promover y fomentar nuestras relaciones con países más adelantados, Extendido el movimiento de los cambios el Ecuador entrará en el goce de los beneficios inherentes al comercio práctico con el mundo industrial. Nada más eficaz, a tal propósito, que disminuir los gastos de producción, extinguiendo los derechos de las cosas que se exportan: dejar francas las fuentes de la riqueza pública para llenar, con sus corrientes, las cajas del tesoro nacional, sin restricción ni formas represivas. Pasó la época del mercantilismo y brilla hoy en el cielo de la industria, la libertad de los cambios. (Ministerio de Hacienda, 1887: 7-8)

En este contexto, la búsqueda de nuevas relaciones comerciales provocará a veces conflictos con la ideología oscurantista encarnada en el Partido Conservador, liderado por el Clero. Tal es el caso de la negativa que hizo un Congreso reaccionario a la participación en la Exposición

Mundial de París en 1889, aduciendo que dicha exposición conmemoraba el triunfo de una revolución “impía y sacrílega”. La negativa provocó la renuncia —no aceptada— del Presidente Flores Jijón y, por su parte, los latifundistas y comerciantes costeños aportaron de su peculio, concurriendo con éxito los productos nacionales a la exposición francesa (Robalino, 1968: 249).

LIBERALISMO Y CACAO

El auge cacaotero que se inicia a fines del siglo XIX significa la definitiva integración al sistema capitalista mundial, consolidado sólidamente a partir de la revolución industrial.

El extraordinario progreso tecnológico aplicado a la industria determinó que, en una serie de países y especialmente en Inglaterra, se produjese un cambio cualitativo en la forma de organización del trabajo: el paso de la manufactura a la gran industria, caracterizada por la total separación del trabajador y la máquina, lo cual permite considerables incrementos en la productividad.

Paralelamente se realizaban grandes innovaciones en la construcción de medios de transporte, destacándose la adopción de la hélice y del casco metálico, en los buques, y el perfeccionamiento del ferrocarril.

La confluencia de estos factores permitió el establecimiento definitivo de la división intencional del trabajo, en la cual unos países —los centrales— se especializaban en la producción de manufacturas y otros en la producción de materias primas, y en la que la posición hegemónica era ocupada por Inglaterra, que se hallaba —en virtud de todo su proceso de desarrollo— óptimamente dotada para aprovechar las ventajas que el nuevo sistema le ofrecía.

La especialización en el área más dinámica de la producción permitió a los países centrales substanciales incrementos en los niveles de ingreso por persona lo cual, a su vez, permitió que se incrementase la demanda de productos tropicales, entre ellos el cacao.

En estas condiciones, se propicia el crecimiento de las exportaciones: de 4.923.300 dólares en 1883 a 7.600.100 dólares en 1894, habiendo alcanzado en 1890 a los 9.761.600 dólares (Carbo, 1953: 441). De este total de exportaciones, parte substancial corresponde a cacao, y el resto, especialmente a café, tagua, cueros y caucho.⁵ Paralelamente, se va consolidando la posición de la clase dominante del Litoral, y dentro de ella, el liderazgo de la burguesía exportadora y banquera. El partido liberal, que expresa los intereses de estos sectores, pregona

5 Ver Ministerio de Hacienda (1887), anexos, cuadro N° 1. También, Wiener en Toscano, 1960: 453 y s.s.

cada vez más fuertemente desde 1884 y llegará finalmente al enfrentamiento victorioso con la aristocracia latifundista de la Sierra, luego del pronunciamiento del 5 de junio de 1895.

Tradicionalmente, se ha recalcado —para explicar la revolución liberal— en la contradicción que existiría entre un capitalismo en ascenso —encarnado en el liberalismo— y un añejo sistema feudal —parapetado tras la idea conservadora—. Tal como se ha tratado de demostrar en el presente trabajo, es evidente que a través de toda la historia existió un modo de producción capitalista, dominante, y que ha conferido especificidad a la formación social vigente. El hecho fundamental, que a nuestro juicio confiere un carácter capitalista a la sociedad, es el de que la producción se realiza para el mercado y no para el consumo interno de las unidades productivas, dándose esta situación en la Sierra y en la Costa. Incluso, en el momento en que se inicia la revolución liberal, tanto el sistema productivo de la Sierra como el de la Costa habían llegado, con diferentes matices, a un similar grado de desarrollo histórico.⁶ Esto supone que no existían contradicciones lo suficientemente profundas como para generar una radical transformación que posibilitase una etapa superior de desarrollo. Por el contrario, en el modelo capitalista dependiente adoptado desde inicios de la República, y aún antes, se va a dar una mutua complementación de los sectores productivos. Esto explica el que luego de algunas transformaciones a nivel jurídico y político, se llegue a una alianza de los varios sectores de la clase dominante, con preeminencia de los banqueros y exportadores, alianza que se expresará políticamente a través del placismo.

Para los exportadores liberales, la toma del poder político significaba la transformación de las instituciones y las leyes, a fin de que coadyuvaran al desarrollo de las exportaciones. El control del aparato estatal implicaba —a través del acceso a los mecanismos de legislación— el control de la mano de obra y la posibilidad de romper los lazos que la ataban al latifundio serrano; representaba el control de la inversión pública y de los instrumentos de política y, finalmente, la oportunidad de unir definitivamente la Costa con la Sierra para conquistarla económicamente.

Las motivaciones que impulsaron a los sectores políticos asociados al latifundista serrano a enfrentarse con encarnizamiento con los

6 Por ejemplo en la Costa, “los hacendados suelen tener un almacén en la finca, donde revenden de todo cuanto pueden necesitar los trabajadores. De este modo cada plantación se basta a sí misma, siendo un pequeño estado en el que se trabaja, del que se exportan productos naturales y en el que se importan artículos manufacturados” (Wiener en Toscano, 1960: 467).

liberales, aparecen delineadas en el párrafo anterior. Su combate era defensivo, no tanto a nivel de intereses económicos objetivos, sino más bien de ideología.⁷ Este carácter ideológico —que, por otra parte, explica la tenacidad de la lucha— es marcado por la acción de la Iglesia, alineada plenamente en el sector latifundista —más precisamente: la iglesia era la primera latifundista del país— y para el cual el triunfo liberal implicaba no solo la pérdida de sus posesiones sino del status privilegiado que había detentado desde la época colonial.

La captación del poder por parte de la burguesía banquera y exportadora, va a significar la definitiva integración al sistema capitalista mundial. A partir, de 1900, las exportaciones, especialmente de cacao, van a crecer notablemente: 7.5 millones de dólares en ese año, 8 en 1901, cerca de 11 en 1904, cerca de 12 en 1908, 13 en 1912, decaerán durante la guerra, sin embargo de lo cual subirán a 15.5 en 1916, 19.6 en 1919 y llegarán al clímax en 1920, año en el cual el Ecuador exportó 20.226.600 dólares (Carbo, 1953: 447).

Cabe aquí destacar que el país se vincula con las naciones capitalistas centrales no por una acción directa de estas sino por la convergencia de una serie de circunstancias que se dan tanto en el Ecuador como en las metrópolis. La posibilidad de un sostenido incremento en la producción cacaotera —causada en el acceso costeño al excedente y a la mano de obra de la Sierra—, y por otra parte, el aumento de la capacidad de absorción de productos tropicales en los países centrales —por los sucesivos incrementos en el ingreso— gestaron el auge cacaotero en el Ecuador.

Más concretamente, la concomitancia de los dos fenómenos antes señalados, se da en función de la capacidad demostrada por la burguesía costeña para aprovechar eficazmente la coyuntura internacional que se le presentaba favorable.

A nivel económico, el problema se planteaba en términos no muy complejos: la ampliación de la producción cacaotera con una calidad tal que asegurase su competitividad en el mercado mundial. Sin

7 “La clase social compuesta de comerciantes, capitalistas, industriales y banqueros, cuyo centro es Guayaquil, había llegado entonces a tal punto de crecimiento, de desarrollo, que hasta inconscientemente buscaba medios de organizar el Estado, sobre bases distintas que las que hasta entonces, asimismo de manera inconsciente y muy natural, venían sirviendo de fundamento a la política. Estas bases carcomidas por el tiempo, eran la religión, las pretensiones aristocráticas, el predominio de los grandes propietarios territoriales, todo fundido en el temperamento conservador y de inmovilidad que producen la Sierra y las ocupaciones agrícolas. Hasta entonces flotaba, aunque de modo vago, en el ambiente político, la idea de que el poder de la Nación correspondía desempeñar al clero y aún a cierto grupo de familias predominantes” (Quevedo, 1959: 134-135).

embargo, implícitamente se estaba jugando el control del excedente generado por el sector exportador. Por consiguiente, la solución se dará en términos políticos y en virtud de la correlación de fuerzas entre la burguesía costeña y los terratenientes serranos.

Instados, en consecuencia, por esta necesidad básica, y además fortificados por la inicial expansión de las exportaciones, los grupos vinculados a esta actividad llegarán al poder a través de la revolución liberal de 1895. Una vez en él, romperán todo resto de aislamiento en la Sierra con la construcción del ferrocarril del Sur, y crearán el marco político interno que les permitirá un notabilísimo crecimiento de las exportaciones del cacao.

El país, de esta manera, se integra plenamente al sistema capitalista mundial. La expansión de las exportaciones ha permitido monetarizar la considerable masa de utilidades posibles, pero al mismo tiempo ha sellado la dependencia nacional. A partir de este momento, y hasta la actualidad, regirá sin discusión alguna el llamado modelo de crecimiento hacia afuera, con las siguientes características específicas:

1. Pese a que la vinculación del Ecuador al mercado mundial se da, prácticamente, en pleno siglo XX, o sea, cuando el capitalismo ha dejado atrás su fase de libre competencia e inicia la monopólica, el control del sistema productivo queda en manos nacionales. Esto es explicable, tanto por las escasas exigencias en materia de capital y tecnología requeridos para la explotación, como por la capacidad que demostró la burguesía exportadora de articular un modelo político en el que le cupo un rol dominante.
2. Vincularse al mercado mundial con un producto tropical supone para el país incorporarse tardíamente al flujo comercial, además de tener que competir con las colonias que países centrales poseían en África. Ello subvaluó los precios y viabilizó una explotación de bajo nivel técnico, con escaso poder de irradiación dinámica a la economía nacional.
3. Si bien la mayor parte de la producción está controlada por nacionales, los países centrales controlarán los mecanismos de comercialización externa —incluido el establecimiento del precio— y, a nivel interno, proveerá del capital necesario para la ampliación de la infraestructura de comunicaciones.

En efecto, a través de los contratos del 14 de junio de 1897 y del 18 de noviembre de 1898, se organiza en New Jersey “*The*

Guayaquil and Quito Railway Company”, la cual construirá el ferrocarril que habría de enlazar la Costa con la Sierra.

Esta no sería la única inversión extranjera. En esta época — hasta 1920—, hubo otras dos inversiones de importancia: en las explotaciones auríferas de Portovelo y en la explotación minera en la Península de Santa Elena. Sin embargo, hay que señalar que, quizás en virtud de su relativo aislamiento geográfico, la proporción de las inversiones inglesas en Latinoamérica que recibió el Ecuador fue reducidísima hasta que se despertó el interés por el petróleo en la década de los veinte. Por ejemplo, en 1913, al Ecuador le correspondieron menos de tres millones de libras que sumaban las inversiones inglesas en América Latina (CEPAL, 1954: 12).

4. Progresivamente, los Estados Unidos irán desplazando a Inglaterra en su papel de potencia hegemónica, así como a Alemania, importante compradora de nuestra producción. Este proceso se acelerará con la Primera Guerra Mundial.

Estabilizado de esta manera el sistema productivo, es factible la estabilización política. Los sectores de la clase dominante se coaligarán bajo la dirección de la burguesía exportadora y bancaria de Guayaquil y de esta suerte debilitarán y harán desaparecer todo potencial transformador de la revolución liberal. La hegemonía del placismo marca el compromiso entre exportadores costeños y terratenientes serranos. Al quedarse la revolución liberal en transformaciones jurídico-políticas que no afectaron decisivamente la estructura de producción de la Sierra, se condenó al sistema económico a continuar en el esquema tradicional, exportando productos agrícolas tropicales, en los cuales se tenía ventaja comparativa por la situación geográfica y la calidad del suelo.

El auge económico que se prolonga hasta 1920, crea el marco que posibilita el entendimiento de los diversos sectores de la clase dominante. El incipiente nivel de la lucha de clases, que hacía nula cualquier presión por un cambio, y además la presencia de factores ideológicos precapitalistas que aún conferían un considerable prestigio a la aristocracia serrana, facilitaron el cese de todo conflicto entre la burguesía comercial y los terratenientes interandinos.⁸ En síntesis, el progreso desarrollo

⁸ Hay que recordar al respecto el matrimonio del General Plaza con Avelina Lasso. Al igual que en 1830, con el matrimonio entre Flores y la heredera Jijón, una alianza matrimonial sella el entendimiento con la aristocracia serrana.

de las fuerzas productivas, aún a nivel precario, no crea contradicciones lo suficientemente hondas como para liberar el potencial mercado atado a las grandes haciendas. La misma bonanza económica no presentará los estímulos para la transformación del sistema. De este modo, la burguesía comercial no aprovechará el auge para acumular capital y lograr una cierta industrialización. Dependientes del extranjero en alto grado los exportadores en el poder mantendrán intocada la estructura productiva y se contentarán con ciertas reformas que les aseguren el absoluto dominio de las utilidades del cacao, a través del control de las disposiciones monetarias y cambiarias y de la definitiva integración nacional.

Hegemónica, la burguesía financiera va a acrecentar increíblemente su poder entre 1914 y 1925, los llamados años de la “tiranía bancaria”.

En 1912, “con el propósito de mantener el precio del cacao en los mercados internacionales, se estableció la Asociación de Agricultores del Ecuador, a la cual se asignó un impuesto de tres sucres por cada quintal de cacao que se exportara” (Carbo, 1953: 65). Ahora bien, a igual ritmo que la Asociación iba controlando la exportación del cacao, el Banco Comercial y Agrícola, a través de los anticipos de dinero, iba controlando a la Asociación:

Año	% exportado por adelantos de la Asociación	Adelantos del Banco Comercial-agrícola*
1913	17%	\$3.518.225
1914	33%	\$5.746.120
1915	23%	\$2.617.102
1916	55%	\$4.786.374
1917 (6 meses)	70%	\$6.150.000

Carbo, L. A. 1953 *Historia Monetaria y Cambiaria del Ecuador* pp. 472 y 474.

Este poder se iba a ampliar con los crecientes préstamos que el Banco le hacía al Gobierno, préstamos que, por otra parte, consistían en dinero emitido ilegalmente. Para subsanar esta última situación, en 1914 se emite la tristemente célebre “moratoria”. Dice al respecto Luis Napoleón Dillon:

El 31 de agosto de 1914, según documentos oficiales que reposan en el Ministerio de Hacienda, tenía el Banco Comercial y Agrícola en su

bóveda \$154.990 en oro y \$9.650.820 en billetes en circulación, de los cuales \$9.340.840 representaban la circulación ilegal. El Banco no podría resistir media hora con sus ventanillas abiertas sin que se declarase en incapacidad de convertir los billetes que se le presentaban en gran número para el cambio y sin que sus bóvedas quedasen vacías y la quiebra fuese inevitable. ¿Qué hacer en semejante situación? Reunir las cámaras en sesión secreta, discutir larga y acaloradamente, tal vez, y expedir la ley que todos conocemos, por lo menos de nombre, a causa de los perjuicios que nos ha ocasionado (1927: 33).

La ley “moratoria” nace el 6 de agosto de 1914 bajo la forma de un decreto ejecutivo en el que, aduciendo la guerra, que impide que los bancos puedan reintegrar sus depósitos en el extranjero y que causarían fugas de divisas, se dispone:

- un respaldo del gobierno por \$5.000.000 al Banco Comercial y Agrícola y de \$3.000.000 al Banco del Ecuador por los billetes emitidos.
- la prohibición de exportar oro; y,
- el aplazamiento de “el cambio de billetes con oro en los Bancos de toda la República por el término de treinta días” (Art. 3).

El 30 del mismo mes, el Congreso ratifica dicho decreto, estipulando que este siga rigiendo mientras puedan normalizarse las operaciones bancarias y comerciales (Carbo, 1953: 70-72).

El mantenimiento de la inconvertibilidad, incluso luego de la finalización de la guerra, es una demostración del poder del Banco Comercial y Agrícola. Este poder se acrecentará paralelamente al incremento de sus manipulaciones monetarias posibilitadas por el decreto aludido. Francisco Urbina Jado, Gerente del Banco, será el gran elector de la época y los Presidentes de la República, simples agentes o —como Lizardo García— directivos del Banco.

En este marco general, la relación de dependencia que se consolida en este período implica, desde una perspectiva económica, un atrofiamiento del sistema productivo, un acentuamiento de su vulnerabilidad y, finalmente, el condicionamiento de la tasa de capitalización del sistema al flujo neto de excedente que se drena hacia las economías centrales, ya sea a través de los mecanismos comerciales —imposición de precios, deterioro de las relaciones de intercambio, pago de fletes y seguros, etc.— como a través de pago de regalías y utilidades a las inversiones extranjeras, pago de intereses por la deuda externa y, finalmente, a través de la fuga de capitales en función del costo de importación o exportación del oro —desde 1898 el Ecuador había adoptado el patrón oro—.

BIBLIOGRAFÍA

- Banco del Ecuador s/f *Historia de Medio Siglo (1868-1918)* (Guayaquil).
- Benítez Vinueza, L. 1950 Ecuador, *Drama y Paradoja* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Cardoso, F.; Faletto, E. 1970 *Dependencia y Desarrollo en América Latina* (Quito: Imp. del Banco Central).
- Carbo, L. 1953 *Historia Monetaria y Cambiaria del Ecuador* (Quito: Imp. del Banco Central).
- CEPAL 1954 *El Desarrollo Económico del Ecuador* (México: Organización de las Naciones Unidas).
- Cevallos García, G. 1954 *Historia el Ecuador* (México: N.U).
- Crespo Ordóñez, R. 1933 *Historia del Ferrocarril del Sur* (Quito: Imprenta Nacional).
- Dillon, L. N. 1927 *La Crisis Económica Financiera del Ecuador* (Quito: Artes Gráficas).
- Halperin Donghi, T. 1969 *Historia Contemporánea de América Latina* (Madrid: Alianza).
- Medina Castro, M. 1968 *Estados Unidos y América Latina Siglo XIX* (La Habana: Casa de las Américas).
- Ministerio de Hacienda 1833 *Memoria del Congreso de 1883* (Ecuador).
- Ministro de Hacienda 1848 *Exposición que el Ministro de Hacienda presenta al Congreso de 1848* (Ecuador).
- Ministro de Hacienda 1887 *Informe al Congreso de 1887* (Ecuador).
- Merk, F. 1966 *La Doctrina Monroe y el Expansionismo Norteamericano, 1843-1949* (Buenos Aires: Paidós) traducción E. Goligorsky.
- Quevedo, B. 1959 *Texto de Historia Patria* (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana).
- Reyes, O. E. 1931 *Historia de la República* (Quito: Imp. del Banco Central).
- Robalino Dávila, L. 1944 *García Moreno* (Quito: Talleres Gráficos Nacionales).
- Robalino Dávila, L. 1968 *Diez Años de Civilismo* (Puebla: Ed. Cajica).
- Toscano, H. (comp.) 1960 *El Ecuador visto por los Extranjeros* (Quito: Biblioteca Ecuatoriana Mínima).

CAPITALISMO Y LUCHA DE CLASES EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX EN EL ECUADOR*

Alejandro Moreano

LA PRIMERA CRISIS DEL CAPITALISMO ECUATORIANO

Hacia 1920, la burguesía había consolidado todas sus posiciones; esto es, había definido las bases monopólicas de la acumulación del capital agrocomercial, integrando la producción agrícola para el mercado interno en unidades latifundistas a ese sistema de circulación y acumulación. inscribió a la economía en su conjunto en los circuitos internacionales de acumulación y reproducción, creó y consolidó los mecanismos para la progresiva transformación de la fuerza de trabajo en mercancía. Políticamente, estableció un esquema institucional y ordenamiento jurídico propicio a su fortalecimiento hegemónico, consolidando la integración nacional y la centralización estatal, a la vez que articulaba a los propietarios terratenientes a esa estructura de poder, concediéndoles el control político regional —el enviado central, el teniente político, se integraba al poder regional dirigido por el terrateniente y el cura—. Consolidó los instrumentos de representación del poder, subordinando así a sus intereses a las capas medias de la sociedad. Ideológicamente creó y robusteció a un nuevo aparato ideológico del Estado —el sistema educativo laico, estatal— para la administración y reproducción de la nueva ideología dominante, liberal, positiva, humanista.

* Extraído de Mejía, L. *et al.* 1995 (1975) *Ecuador: pasado y presente* (Quito: Libresa).

Protagonista principal y directora de escena, la burguesía vivía su papel histórico, su sueño, su edad de oro. Sin embargo, no contó con que su vida estaba atada umbilicalmente a los centros imperialista, su savia, aire, sangre, circulaban teniendo como émbolo y pulmón a las grandes metrópolis, y que, por lo tanto, su destino y las vicisitudes de su “camino histórico” se Jugaban en Nueva York, Chicago o Londres. Apéndice minúsculo del capitalismo mundial, parte insignificante del gran mecanismo de succión del imperialismo, no podía pararse por sí sola y sobre sus propios pies: la realidad le devolvió la imagen de una caricatura e imitación de segunda mano. Inscrita en el sistema capitalista mundial, la burguesía vivió y agonizó el drama del cacao. Provista como estaba sin embargo del poder interno —“gran cacao”, en la terminología popular— superó parcialmente la crisis descargando la mayor parte de la misma en los trabajadores y masas populares.

El sueño de oro de la burguesía se vino abajo por la contracción del corazón de los Estados Unidos y Europa. Hubo una crisis mundial de superproducción de cacao y los precios bajaron. Hay que anotar que en el lapso 1920-1922 hubo una corta coyuntura de recesión en el capitalismo metropolitano, especialmente norteamericano,¹ fenómeno que precipitó la crisis en los países dependientes al disminuir la capacidad de realización de su producción: una crisis de subconsumo.

Es decir, la burguesía para contrarrestar la tendencia a la pérdida del valor en el intercambio internacional —pérdida de valor que es en primera instancia pérdida de la masa de plusvalía generada por los trabajadores asalariados y pequeños productores— impulsó el crecimiento de la producción —crecimiento de la masa de plusvalía a través de la sobreexplotación del trabajo— hasta un límite en que esta alza provocó una crisis de sobreproducción y una caída de los precios, en un ciclo permanente de expansión y crisis.²

El año 1918 constituyó un ensayo general de la crisis que sobrevendría más tarde. En efecto, durante ese año la sobreproducción mundial de los años anteriores llevó a los centros metropolitanos a hacer funcionar sus mecanismos —prohibición de importación de cacao por parte de Inglaterra y Francia, alza de fletes, aranceles prohibitivos— y la producción descendió influida además por las pestes. Los

1 De hecho, en el lapso 1920-1922, se produjo una rápida y violenta crisis, un “colapso deflacionario”, como lo llaman Paul Baran y Paul Sweezy, en su obra *El capital monopolista*, p. 187. El desempleo subió del 4% en 1920 al 11,9% en 1921; la capacidad utilizada descendió del 94% en 1920 al 65% en 1921; los precios bajaron del 154% en 1921 al 97,6% en 1922.

2 Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, Rev. *Sociedad y desarrollo* N° 1, CESO. Santiago, enero-marzo de 1972.

precios y el volumen general de divisas provenientes de la exportación descendieron igualmente (Carbo, 1953). Para septiembre de ese año la burguesía ensayó su mecanismo preferido: la devaluación. El tipo de cambio se cotizaba a 2,50 sucres por dólar, en el mercado libre, subió a 3,20 sucres por dólar en los meses de septiembre y octubre de 1918.

Sin embargo, una expansión coyuntural del capitalismo norteamericano durante el período 1918-1920³ —efecto indudable de la finalización de la guerra y del impacto en el desarrollo de las fuerzas productivas, provocado tanto por la tensión de energías de la guerra tanto por la llamada “demanda diferida”—⁴ permitió una rápida reanimación de la producción de cacao para el mercado internacional. Los precios subieron de 10,25 dólares por quintal en diciembre de 1918 a 14,75 dólares por quintal en diciembre de 1919 y a 26,75 dólares en marzo de 1920, reflejándose ese movimiento de los precios en un auge de la masa de riqueza monetaria que la burguesía obtenía por la realización de la producción en el mercado internacional: de 10,7 millones de dólares en 1917 a 22,2 millones de dólares en 1920.⁵

Sin embargo, todo sucedió como si el capitalismo metropolitano hubiera Jugado una mala pasada a su socio menor ecuatoriano, haciéndolo encontrar una esperanza para precipitarle en una crisis más profunda. En efecto, durante el lapso 1920-1922, en medio de la recesión del capitalismo metropolitano que habíamos anotado, hubo una violenta baja de los precios y del volumen monetario de las exportaciones; la libra de cacao descendió de un máximo de 26,75 dólares por quintal de cacao en marzo de 1920 a 12 dólares en diciembre de ese año y a 5,75 en 1921. El volumen monetario de las exportaciones lo hizo de 10,6 millones de dólares en 1922 a 7,6 millones de dólares en 1923.⁶

3 “Pero la guerra llegó —en el tiempo justo—: y el cuadro cambió de depresión a auge. Después del armisticio de 1918 hubo una ligera y breve ‘crisis de reconversión’ que dio paso, en la primavera de 1919, el auge consiguiente”. Paul Barany Paul Sweezy (1988).

4 El concepto de “demanda diferida” es uno de los conceptos claves manejados por Baran y Sweezy, en la obra citada, para explicar los momentos de expansión del capitalismo en las épocas posteriores a la guerra.

5 En las estadísticas elaboradas por Hans Heineman se señalan las cifras de 10,7 millones de dólares para el año 1918; 20,2 para el año 1919, y 22,2 para el año de 1920.

6 Según las Memorias anuales de la Cámara de Comercio de Guayaquil las cifras fueron:

Años	Valor de las exportaciones
1920	20.226.600

La burguesía, en plena crisis, desarrolló la máxima conciencia posible de su situación objetiva en el sistema capitalista internacional. Así, en la Memoria anual del Ministerio de Hacienda al Congreso de 1923 aparecía la angustiada pregunta: “quién puede dudar que la causa primera de todos esos fenómenos emerge del hecho de que producimos muy pocas mercaderías susceptibles de demanda exterior y consumimos, en cambio, muchos de producción extranjera”.⁷

Por supuesto que dicha afirmación constituye una evidencia y por lo mismo muestra exclusivamente la apariencia, la epidermis del proceso. Más, en la práctica concreta de la lucha de clases la burguesía demostró que conocía empíricamente —al recurrir a la devaluación monetaria la esencia del proceso social de explotación—.

En efecto, la reducción de la masa de riqueza monetaria expresaba la reducción de la masa de valor en manos de la burguesía: masa de valor que no era otra cosa que una masa de plusvalía determinada. Las necesidades de compensar esa pérdida llevaron a la burguesía a intensificar el doble mecanismo de succión de la masa de plusvalía generada por la estructura capitalista existente, instrumento al cual hemos aludido anteriormente.

La devaluación monetaria, en base a una específica instrumentación de la emisión circulante, fue el mecanismo utilizado por la burguesía para recuperar una masa de plusvalía casi igual a la obtenida los años anteriores, incrementando obviamente la tasa de plusvalía. Así, si en enero de 1920 el tipo de cambio promedio fue de 2,11 sucres por dólar, en septiembre ascendió a 4,80. El resultado de esa devaluación fue la recuperación del volumen de ganancia⁸ a través del incremento de la sobreexplotación del trabajo.

Pues, la devaluación en última instancia significa un incremento de la tasa de plusvalía; es decir, una intensificación de la explotación del trabajo. Mas, ese proceso se desarrolló a través de un sistema por

1921	9.362,400
1922	10.559.900
1923	7.580.600

7 Memoria anual al Congreso Nacional de 1925, Ministerio de Hacienda.

8 Según la Dirección General de Aduanas, las cifras fueron las siguientes:

Años	Exportación total en dólares	Exportación total en sucres	
1920	20.788.302	100% 49.891.925	100%
1921	10.356.372	49.8% 33.968.899	68,1%
1922	11.030.562	53.1% 46.107.813	92,4%

el cual el grueso de la plusvalía extraída a las masas trabajadoras fluía hacia la fracción burguesa financiero-exportadora.

En efecto, fue el Banco Comercial y Agrícola, ligado a la Asociación de Agricultores, ese monstruo monopólico de la producción y exportación de cacao, el sector financiero responsable de la emisión indiscriminada de medio circulante y, por lo tanto, del proceso devaluativo-inflacionario. Hacia 1925, el porcentaje de la reserva legal respecto a la emisión total de papel moneda era de apenas el 13%, mientras en el Banco del Ecuador, ligado a la fracción burguesa importadora, ese porcentaje era del 42%, y, en el Banco Pichincha, ligado a la fracción terrateniente, ese porcentaje era del 44%.⁹ De esa manera se generaba el incremento de la tasa general de plusvalía, el alza vertiginosa de los precios y el drenaje hacia las arcas de la fracción agroexportadora de porciones sustanciales de la riqueza primitivamente extraída por otras fracciones de la clase dominante, especialmente los monopolistas del comercio de importación y su sector financiero. La respuesta de aquel sector fue utilizar la presión de masas y la heroica acción de los trabajadores del 15 de noviembre de 1922 para obtener una Ley de incautación de Giros, que fijó en cuatro sucres el cambio oficial por dólar y obligaba a realizar todas las transacciones oficiales a través del mercado oficial.

LAS CRUCES SOBRE EL AGUA: LAS NUEVAS MODALIDADES DE LA LUCHA DE CLASES Y LA EMERGENCIA DEL MOVIMIENTO OBRERO

El capitalismo mundial pagó menos dólares por el cacao: la magia financiera de la burguesía criolla los convirtió en una mayor cantidad de sucres: disminución de la producción y aumento de la masa de circulación monetaria, los precios internos subieron vertiginosamente. Además, con la variación del tipo de cambio los artículos importados subieron de precio y regularon en esa proporción los precios internos. Los salarios estaban congelados. Tal el mecanismo de incremento de la tasa de plusvalía a través de la disminución de los salarios reales, o sea por debajo del valor de la fuerza de trabajo. En otras palabras, la masa de trabajo excedente crecía a través de la disminución del trabajo necesario.

Por otra parte, la peste y la crisis de realización de la producción cacaotera produjeron una crisis y disminución de dicha producción, y, por ende, una desocupación progresiva de la fuerza de trabajo. Al

⁹ Ver datos de reservas de oro y depósitos extranjeros y emisión de papel moneda para los Banco del Ecuador, Comercial y del Pichincha, en los años 1920, 1923 y 1925. Cfr., Luis A. Carbo (1953).

mismo tiempo, seguía funcionando el proceso de expulsión y liberación de la fuerza de trabajo de los latifundios andinos, fuerza de trabajo que frente al proceso de disminución antes que incremento de la capacidad de absorción de trabajo de la producción cacaotera, confluó a engrosar el torrente de desocupados que fluía de las plantaciones cacaoteras hacia la ciudad de Guayaquil.

En Guayaquil reinaba el espectro del hambre, la desocupación, los salarios estancados, altos precios, miseria. El torrente de migrantes engrosaba los ríos de angustia y de la tensión social. En noviembre, cuando la inflación había alcanzado niveles sin precedentes, la tensión estalló. El 7 de noviembre, los tranviarios anunciaron la huelga; el 8, los trabajadores de alumbrado, de la compañía de gas, de los talleres mecánicos, del agua potable, del cuerpo de bomberos. Los días siguientes, aquellas fuerzas formadas por la Revolución liberal y que fluían apaciblemente en el sueño ideológico de la burguesía, emergieron, se concentraron y confluieron poderosamente en una gran concentración del 12, en la cual 14 delegados se comprometieron a realizar un paro general. Inmediatamente dos mil trabajadores respaldaron el planteamiento de la huelga general; el 13 la anunciada huelga de los tranviarios se llevó a efecto, medida a la cual se sumarían los trabajadores eléctricos. El 14 a las 12 p.m. se declaró la huelga general y Guayaquil en la madrugada del 15 amaneció paralizada y custodiada por los piquetes de obreros en huelga.

Por un día los trabajadores asumieron el poder y el control de la ciudad, al punto que el gobernador tuvo que pedir permiso al comité de huelga para transitar en su vehículo. Sin embargo, el gobierno burgués, surgido de las gloriosas montoneras alfaristas, había dado la orden de reprimir el movimiento a sangre y fuego. Durante todos esos días secretamente habían llegado a Guayaquil contingentes militares como el batallón Marañón, que conjuntamente con el escuadrón Cazadores de Los Ríos, el batallón Vencedores N° 1, los Zapadores y la Policía, asesinaron a más de dos mil trabajadores y arrojaron sus cadáveres a la ría: “Gran prudencia demostró el Gobierno: parecería que ni un solo tiro de más fue realizado”, diría al día siguiente el diario El Comercio.

Por supuesto, la resistencia de los trabajadores fue heroica y creadora de extraordinarias lecciones de lucha: hubo expropiaciones de varias armerías, fortificaciones de barricadas, presión psicológica de las mujeres sobre la tropa. Sin embargo, el combate fue desigual pues enfrentó una burguesía dueña de todo el poder luego de una fase de expansión y consolidación monopólica con un proletariado incipiente, recientemente formado. Ese 15 de noviembre, sin embargo, fue el primer combate que la burguesía debió librar como clase dominante

y conservadora: había creado de una manera peculiar, como peculiar era el capitalismo que la engendraba —modernización del aparato del Estado y, por ende, un proletariado de servicios: alumbrado, gas, bomberos, eléctricos, del agua potable, etc.— los gérmenes de su propio sepulturero.

Y ese sepulturero también germinaba en las entrañas de las masas trabajadoras indígenas de los latifundios andinos, a donde también y obviamente llegó la crisis. Desde el punto de vista lógico el ciclo es conocido: tercera burguesía agroexportadora financiera incrementa el porcentaje de plusvalía transferida por los terratenientes a través de mecanismos monetarios y comerciales: los terratenientes intensifican la explotación del trabajo para incrementar la masa de producto excedente. En los meses siguientes a la masacre del 15 de noviembre se sucedieron los grandes levantamientos indígenas en Sinicay, Jadán, Pichibuela, Urcuquí, Leito, reprimidos brutalmente, especialmente el levantamiento de Leito, en el cual murieron 29 campesinos.

El ascenso de la burguesía, su función transformadora, su capacidad de expresar los intereses generales de la sociedad y dirigir a las demás clases sociales no habían durado 20 años. Allí en las calles de Guayaquil y en los campos indígenas, especialmente en los páramos de Leito, el rostro bonachón del alfarismo revolucionarlo se había transformado en la máscara dura y cruel del gendarme y del capataz. Ello produjo la quiebra de los controles ideológicos clásicos de la burguesía sobre las masas populares urbanas y la posibilidad de un proceso de autonomización política e ideológica de los trabajadores ecuatorianos. Sobre todo si tomamos en cuenta que hacia esa época, a los oídos de los mejores combatientes de las masas habían llegado los sones de las consignas de la Revolución de octubre, iniciando ese desajuste entre la conciencia y el ser social que tan acertadamente anotara Guevara.¹⁰

LA CRISIS DE LA BURGUESÍA Y LA LUCHA POR LA REESTRUCTURACIÓN DEL BLOQUE EN EL PODER

La Revolución liberal había generado una nueva ideología dominante, cuyas formas de circulación, y a la vez soporte social de la dominación burguesa, eran las capas populares creadas por la liberación material e ideológica de la fuerza de trabajo de los lazos de servidumbre: trabajadores de plantación, obreros, capas medias, intelectuales, etc. Su aparato de producción y administración se organizaba en torno a la

¹⁰ Es decir, según el Che, la existencia concentrada del proletariado internacional, materializada en el sistema socialista mundial, abre la conciencia de las capas y clases explotadas, más allá de su existencia material nacional.

nueva estructura del proceso educativo, laico, estatal, anticlerical. Sin embargo, cuando la burguesía había logrado consolidar ese aparato —coronado en 1925 con el establecimiento de la Facultad de Pedagogía— y, en consecuencia, la estructura de esa nueva ideología, la crisis del capitalismo ecuatoriano precipitó la rebeldía de esas capas y clases soportes tanto de la dominación burguesa como de la consolidación de esa nueva ideología dominante.

El 15 de noviembre de 1922 no constituye solamente el primer hito del largo camino de lucha del proletariado ecuatoriano, sino también el índice de decadencia de la burguesía. Recién llegada al escenario histórico, cien años después del triunfo de las burguesías europeas, se encontró no solamente con el ascenso del movimiento obrero internacional y su espectacular triunfo en la Revolución rusa, sino con el comienzo del ocaso de los núcleos centrales del gran capital internacional. Ascendía al poder cuando la burguesía a nivel mundial dejaba de ser una fuerza histórica creadora. Joven y vieja a la vez, la burguesía ecuatoriana no podía crear una ideología que expresara una alternativa histórica. Por eso, hacia el primer cuarto del siglo, a poco más de 20 años de su triunfo militar, la primera crisis económica de la burguesía se manifestó en una profunda crisis ideológica. La rebelión de los trabajadores del puerto no solamente abrió la brecha para que las ideas de las diferentes corrientes socialistas mundiales, incluso del anarquismo,¹¹ fueran producidas y reproducidas por los diarios combates de la clase obrera, sino que resquebrajó los pilares de la ideología liberal, provocando un vacío formal coyuntural y obligando a las clases dominantes a buscar un nuevo lenguaje.

Ese vacío fue tan profundo y significativo que incluso la fracción terrateniente y sus grupos financieros, estimulados por la crisis económica e ideológica de la burguesía, en su lucha por la hegemonía se encontraron frente a la imposibilidad no solo de utilizar el antiguo lenguaje clerical —en la lucha política central que se libraba en las urbes, por supuesto, ya que en los latifundios, excluidos del poder central, los anatemas terroríficos del cura seguían siendo el único lenguaje posible— sino el nuevo, liberal, laico, positivista, al cual habían estado acostumbrándose a partir de González “Suárez. El socialismo fue la gran reserva verbal a donde acudieron todas las clases para

11 En un periódico anarquista de aquella época se decía: “La sangre será el dique que se interpondrá de hoy en adelante entre el ladrón capitalista y el vengativo proletario, esa sangre servirá para cultivaren el corazón de todo trabajador, la flor del odio en cuyo cáliz está rebozando el dulcísimo licor de la venganza”. Cit. por Oswaldo Albornoz (1969: 107).

llenar el vacío ideológico formal provocado por la crisis de la burguesía y la rebelión de los trabajadores.

Así, en 1924, un terrateniente, Juan Manuel Lasso, se lanzó a la insurrección con proclamas socialistas;¹² un año antes, en 1923, el Partido Liberal proclamaba en su declaración de principios que, “mientras sea una realidad la nacionalización de las fuentes de producción y reparto, el Partido Liberal reconoce a los obreros el derecho de participación en los beneficios”.¹³

En el plano ideológico se reproducía lo acontecido en el plano de la producción material. La burguesía consumía los productos ideológicos creados por la práctica social del proletariado internacional y nacional. Pero al consumirlos los vaciaba de contenido y los integraba como confusa fraseología en el interior de una ideología liberal en crisis, Y esa confusa fraseología inscrita en el interior de una matriz ideológica liberal, sería vivida y asumida por la naciente izquierda ecuatoriana. Asumida como un programa de objetivos políticos en la medida en que expresaba las vicisitudes de aquellas formas fundamentales de circulación de la ideología dominante; las capas medias intelectuales y profesionales. O sea, aquellos sectores que, apuntalados por el proletariado, surgían a la escena política a través de los partidos Socialista y Comunista fundados en los años de 1928 y 1931, respectivamente.

Años antes, la crisis económica e ideológica de la burguesía se expresó como crisis política, incluso como un vacío político formal institucional. Los militares Jóvenes que llenaron ese vacío, a partir de la llamada Revolución de Julio de 1925, para iniciar la reestructuración al orden institucional del capitalismo ecuatoriano, legitimaron su acción política con el nuevo lenguaje de consumo de las clases dominantes: “la defensa del hombre proletario”.¹⁴

12 En el Informe del Ministerio de Gobierno de 1924, Francisco Ochoa Ortiz, se dice: “Al mismo tiempo que los liberales adoptaron esa actitud, algunos conservadores y clérigos, que padecen de la nostalgia del poder perdido, del que usaron y abusaron durante mucho tiempo, proclamaron la candidatura del Coronel Juan Manuel Lasso, dándole el aspecto socialista para atraer a los incautos obreros. El engaño, desde luego, no duró, ni podía durar mucho tiempo; pues, a poco de exhibida esa candidatura, se descubrió claramente que era auspiciada por el Partido Conservador”. Poco tiempo después, los terratenientes Juan Manuel Lasso y Aurelio Cordovez se alzaron en armas.

13 Programa de principios y de acción del Partido Liberal Ecuatoriano, aprobado en 1923.

14 José Alfredo Llerena (1959: 14) cita un pronunciamiento del Gobierno Juliano: “la revolución perseguía la igualdad de todos y la protección del hombre proletario”.

Esa crisis política era evidentemente una crisis de hegemonía; y, ese vacío formal, que engendraba la necesidad de una reestructuración institucional —nuevos mecanismos monetarios, crediticios, cambiarlos, de regulación de la explotación del trabajo— suponía la intensa lucha entre las fracciones dominantes para controlar la estructura y función de esos mecanismos.

La persecución al Presidente del Banco Comercial y Agrícola, Francisco Urbina Jado, diversos proyectos para la creación de un Banco Central, fueron los primeros pasos en ese proceso de reestructuración. La lucha regional por la localización de dicho Banco, lucha que llegando incluso a la provocación de graves especulaciones monetarias —violenta contracción del circulante y amenaza de quiebra bancaria— expresaba que dicha reestructuración era el terreno en que se libraba la lucha entre las fracciones del bloque en el poder. Por supuesto, los militares jóvenes no lograron consolidar ningún mecanismo nuevo en la medida en que eran la expresión más alta de ese vacío político-ideológico formal. Resultado final de la crisis, producto del punto muerto en que todas las clases se encontraban en el terreno baldío de un lenguaje socialista, el momento cero de la transición, la Revolución Juliana expresaba las tribulaciones de las capas medias, De esas capas en orfandad ideológica luego del fracaso liberal, incapaces no solamente de formular un proyecto político propio sino incluso de organizar la unidad de poder de las clases dominantes.

Y fue la fracción que controlaba, la producción para el mercado interno quien debió asumir directamente esa función al año siguiente. Los mismos prohombres de la antigua aristocracia colonial, que saludaron alborzados el pronunciamiento juliano, llevaron al poder a Isidro Ayora, quien llevó a la práctica un proceso de reestructuración institucional en beneficio de sus mandatarios de clase; creación del Banco Central en Quito, organización técnica del Estado —Contraloría General de la Nación, Caja de Pensiones, Superintendencia de Bancos, Banco Hipotecario; Leyes Monetarias, de cambios y de aduanas, etc.— es decir, todo un complejo institucional cuyo objetivo era centralizar y racionalizar los mecanismos monetarios, crediticios, fiscales y cambiarlos, para ligar de mejor manera nuestra economía a las necesidades de acumulación de los centros metropolitanos. Para ello vino una misión norteamericana dirigida por Mr. Kemmerer, la misma que no solamente diseñó ese mecanismo institucional, sino que incluso lo hizo funcionar directamente. Así, Mr. Edwards fue nombrado Contralor General de la Nación; Mr. Tompkins, Superintendente de Bancos; Mr. Roddy, Director General de Aduanas y Mr. Schwultz, Asesor del Banco Central. Incapaces incluso de organizar por su propia cuenta los mecanismos de la integración del capitalismo ecuatoriano

a los centros monopólicos internacionales y de expresar directamente los intereses de esa integración, nuestros prohombres debieron recurrir a los propios emisarios imperiales. Y es que su ignorancia no era sino la otra cara de la “sabiduría técnica” del imperio.

Además, el gobierno de Ayora, creó una Ley de Protección industrial para estimular a los sectores más aptos de la burguesía a aprovechar la coyuntura de protección “natural” y legal a la importación. En efecto, y como lo veremos más adelante, la producción industrial, sobre todo la textil localizada en Quito, experimentó cierto desarrollo. Además, inició el proceso de reabsorción, en la legalidad e institucionalidad burguesas, de las luchas de las capas medias y el naciente proletariado, a través del Ministerio de Trabajo y los primeros cuerpos orgánicos de leyes laborales.

En 1929 y como producto de la readecuación de la ideología dominante, efecto de la inscripción de confusos contenidos socialistas en la matriz liberal —en la cual predominaba la región Jurídico-política: la legalidad democrática, el parlamentarismo, las libertades políticas, etc.—, todas las ideologías políticas confluyeron en la elaboración de un marco constitucional, con predominio del Congreso en el sistema de decisiones. Marco que a la vez que serviría de terreno en donde se libraría la lucha política de todas las clases —condenando a los trabajadores a disolver su energía en el tinglado político de la burguesía—, mostraba la inserción de la expresión política de la lucha de los trabajadores, y de las capas medias en el interior del desarrollo capitalista en curso. El socialismo no era pues la ideología de la subversión radical del proletariado sino el ala radical del liberalismo; por eso su lenguaje pudo penetrar en todas las clases,

Hacia 1930 —en los comienzos de la gran crisis del sistema capitalista internacional— se habrá terminado de construir los tablados y el decorado de la escena política, hacia la cual serían arrojadas por la crisis todas las clases a librar en ella sus principales combates. Sin embargo, en los entretelones, fuera de la escena, las clases dominantes seguían librando su furiosa y cruel batalla contra las masas trabajadoras. La sublevación de los campesinos indígenas de Columbe y Colta (1929) fue tan brutalmente reprimida que algunos investigadores hacen subir el número de muertos a casi 3.000. La cruda y violenta lucha entre las clases, librada cotidianamente en las fábricas, las minas, los latifundios, no emergía en su brutal antagonismo al primer plano de la historia. Anclada en la sub-epidermis, era enmascarada por la presencia, en la piel del sistema, de un enfrentamiento político-ideológico que no rebasaba el marco del sistema.

LA NUEVA CRISIS DEL CAPITALISMO ECUATORIANO, LAS NUEVAS RELACIONES DE CLASE Y LA FORMACIÓN DE LA IZQUIERDA REFORMISTA

La gran crisis de 1929 provocó una conmoción sin precedentes en todo el sistema capitalista internacional, lanzando a la miseria a millones de trabajadores, pequeños productores, comerciantes, rentistas, empleados, etcétera.

Tiplea crisis de sobreproducción o sub-consumo —la utilización de la capacidad instalada de] capitalismo norteamericano había subido rápidamente del 65% en 1921 al 83% en 1929 para descender bruscamente al 42% en 1932— parecía haber acumulado o sedimentado los efectos de las crisis anteriores para llevar las contradicciones del capitalismo a un extremo sin precedentes. Los precios en el interior de los Estados Unidos bajaron del 100% en 1929 al 60% en 1933, provocando la quiebra de múltiples empresas, el descalabro de los mercados financieros, etc. El mercado interno de las metrópolis capitalistas se redujo drásticamente, provocando una vertiginosa disminución tanto del volumen como de los precios de la producción de nuestros países que se realizaba en dicho mercado. Los precios de los productos básicos de nuestro país —cacao, café, arroz— decrecieron bruscamente: de 100% en 1927 a 40% en 1931. El volumen de dólares proveniente de la exportación descendió tanto o más violentamente cuanto que un gran porcentaje de las cifras oficiales correspondían a las ganancias de la South American Development Company y la Anglo, propietarias del oro y del petróleo ecuatoriano. Se exportaban 22 o 23 millones de oro en el lapso 1929-1931, de los cuales un 50% consistía en gastos de maquinaria, fuerza de trabajo, pagos al Estado. Las ganancias netas de esas compañías extranjeras, sin contar con el petróleo, constituyeron, pues, el 26% del valor de las exportaciones. Por eso si la balanza comercial fue favorable, la de pagos fue desfavorable. Se redujeron igualmente el Presupuesto Estatal, las reservas monetarias y los precios internos.¹⁵

Es decir, en ese nivel una crisis similar a aquella producida en el lapso 1920-1922 y que culminaría en el heroico levantamiento de los trabajadores de Guayaquil. Al igual que entonces y aún con mayor intensidad siguió funcionando ese mecanismo de precios que genera

15 El volumen de dólares provenientes de la exportación se redujo de 12.681.100 dólares en 1929 a 4.248.100 en 1933. Los precios de los principales productos de exportación —cacao, café y arroz— descendieron. Los precios internos descendieron de 100% en 1929 al 86,7% en 1930 y al 55,8% en 1933. El Presupuesto estatal descendió de 64.400.000 en 1929 a 41.842.000 en 1933. Según José Luis González, el déficit de la balanza de pagos ascendió en 1930 a 6.567.700 sucres y a 9.613.000 sucres a fines de 1931 (1960: 165).

transferencia de plusvalía hacia los centros metropolitanos: los precios promedios de los productos importados descendieron en un porcentaje inferior al descenso de aquellos de exportación. Además, los precios de los bienes de capital importados disminuyeron en una proporción menor al promedio de los productos, provocando no solo una intensificación de la transferencia de plusvalía sino una limitación al desarrollo de las fuerzas productivas industriales.

Si el mecanismo de transferencia de plusvalía hacia los núcleos hegemónicos del gran capital internacional funcionó al igual que en el lapso 1920-1922 —intensificado por la alta remesa de utilidades, en términos de porcentaje, de las compañías de oro y petróleo—, el mecanismo clásico de extracción de una mayor masa de plusvalía de los trabajadores a través de un incremento de la tasa de explotación, no se produjo, tal como ocurriera en 1920-22. Es decir, no se dio la devaluación monetaria. Además, el índice de precios internos descendió en un porcentaje menor al índice de precios de productos de exportación. La sobreexplotación se trató de mantener más bien a través de la disminución de los salarios nominales y la expulsión de los trabajadores agrícolas. Señala un informe de la época:

Por ejemplo, en época de una más o menos normal y satisfactoria actividad de negocios, los productores de cacao han acostumbrado pagar un jornal diario de S/. 1.20 a 1.40 mientras en la actualidad no solo ha disminuido el número de peones empleados, ordinariamente en dichas haciendas de cacao, sino que han bajado también su jornal a solo un sucre por día.¹⁶

Durante el lapso 1929-1932, la socialización de la crisis, proceso al cual recurre la burguesía en los casos de depresión, solo afectó, y de manera no muy aguda, a los trabajadores de las grandes plantaciones del litoral. A diferencia del período 1920-1922, la gran masa de trabajadores ecuatorianos, las capas medias y la fracción que controlaba la producción para el mercado interno no fueron afectados, ¿Qué había pasado?

La burguesía había perdido ese control total del aparato institucional del Estado, que había venido manteniendo durante la época de la anterior crisis. La nueva estructura del aparato del Estado —la existencia de un Banco Central, sobre todo, como el centro de decisiones de la política monetaria y cambiarla— le impidió recurrir a la devaluación monetaria y a la emisión indiscriminada de circulante como antaño. Aún más, esos mecanismos estaban bajo el control de la

16 *El patrón de oro y la unidad de valor*, exposición del señor Luis A. Carbo (1953).

fracción terrateniente serrana. Analicemos el Juego político en torno a la utilización de esos mecanismos.

Neptalí Bonifaz, hacendado conservador, Enrique Luna, Miguel Ángel Albornoz, Presidente de la Cámara de Comercio de Quito, fueron los dirigentes del Banco Central en aquella época. El mismo Isidro Ayora respondía a los intereses de esa fracción, interesada, según el lenguaje puesto de moda en aquella época, en “mantener sana la moneda”. Por eso, con ese objetivo si el medio circulante de origen externo descendió, el de origen interno también lo hizo.¹⁷

Eufemísticamente, Luis Alberto Carbo señala que, en el segundo semestre de 1931, el clamor público comenzó a pronunciarse más vigorosamente pidiendo a los poderes públicos dictaran alguna medida tendiente a evitar una mayor contracción del crédito circulante”. Es decir, la presión de la burguesía se hacía presente para obtener, a través de la expansión del volumen de circulante —reducido por la disminución del llamado medio circulante de origen externo— (Carbo, 1953: 186) y de la devaluación, la recuperación de la masa de plusvalía perdida por la crisis y la relación de precios de intercambio. Y fue, precisamente, en ese segundo semestre de 1931, el 24 de agosto, que Isidro Ayora fue derrocado.

Una complicada gama de juegos políticos, movimientos callejeros, rebeliones militares, provocaron la caída de Ayora, el traspaso de la hegemonía política de la fracción terrateniente a la fracción burguesa exportadora de Isidro Ayora a Alfredo Baquerizo Moreno, a través de un Coronel “socialista”, Luis Larrea Alba. Parecía que la historia quisiera dejar constancia expresa de que la única función que podían cumplir las capas medias era la de convertirse en intermediarias de la lucha entre las fracciones dominantes.

Inmediatamente después de asumir la Presidencia Provisional, Baquerizo Moreno, en su Mensaje al Congreso de 1931, declaraba “la moneda está sana, pero todo lo demás está enfermo”; el 7 de diciembre Congreso Nacional determinaba una disminución en la Reserva Legal. A partir de entonces se dio un proceso de expansión del volumen de circulante de origen interno (Carbo, 1953: 42) y de contención de la caída de los precios e incluso su subida (Carbo, 1953: 35).

Por supuesto, el mecanismo de los precios incrementó el proceso de transferencia de plusvalía hacia los centros metropolitanos en la medida en que el índice de precios de importación fue muy superior al índice de precios de exportación. Sin embargo, el proceso devaluativo que hubiera provocado un aumento de los precios de los productos

17 El medio circulante de origen interno descendió de 25.025.000 en 1928 a 16.562.000 sucres en 1930. Cfr., Luis A. Carbo (1953: 452).

de exportación por encima del índice de precios de productos de consumo interno, como instrumento necesario para la recuperación de la burguesía agro-exportadora en detrimento de otras fracciones dominantes, no fue desarrollado sino hasta fines de 1933, no obstante el control gubernamental de la burguesía.

En efecto, a pesar de algunas medidas —la suspensión del patrón oro y la inconvertibilidad decretadas mediante Decreto N° 32 del 8 de febrero, los sucesivos préstamos del Banco Central al gobierno, etc.— la devaluación solamente se materializó a fines de 1933. Incluso el primer préstamo solicitado por el ejecutivo al Banco Central, precipitó una intensa pugna, entre este y aquel, reveladora del fondo político del problema. Así, el Decreto N° 33 del Presidente de la República del 8 de febrero de 1932, mediante el cual se disponía un préstamo del Banco Central al gobierno por la cantidad de 15.000.000 de sucres, fue objetado por el Banco Central, provocándose un serlo impasse, resuelto únicamente por la mediación de un grupo de ciudadanos que obtuvieron la aprobación del Presidente electo Neptalí Bonifaz, líder de la fracción terrateniente. La transacción fue muy diferente al primer Decreto del ejecutivo: préstamo de 12 millones a razón de un millón mensual con la condición de que “si en cualquier momento después de entregados los 6 millones correspondientes a los primeros seis meses, la reserva oro del Banco Central no cubriese el 50% de la circulación de billetes y el 25% de los depósitos, excluyendo de estos] últimos el correspondiente a los fondos destinados al servicio de la deuda externa, podrá el Banco suspender la entrega de los dividendos subsiguientes”.¹⁸ Poco después, mediante Decreto Ejecutivo N° 90 se decreta la Ley de Incautación de Giros que establecía el monopolio del Banco Central para la compra y venta de divisas. La burguesía escapó, por supuesto, en parte a dicha medida a través de la bolsa negra y la fijación del tipo de cambio a 5,95 sucres para la compra y 6 sucres para la venta, es decir una pequeña variación respecto al cambio anterior de 5 sucres por dólar. A pesar de su común acuerdo para pagar las deudas al imperialismo, la fracción productora para el mercado interno imponía sus condiciones a la burguesía agro-exportadora, no obstante encontrarse esta en el gobierno. Obviamente, el mecanismo de los precios funcionó de manera inversa a los intereses de dicha fracción burguesa y, a pesar de que ella estaba en el gobierno solo pudo recurrir a exoneraciones tributarlas y subsidios estatales a la producción y exportación de cacao y otros productos tropicales.¹⁹

18 Memorándum presentado por los miembros del Consejo de Estado al Presidente de la República.

19 Por Decreto Ejecutivo del 22 de marzo de 1933, se autorizó al Banco Hipotecario

Las consultas a Neptalí Bonifaz, hombre de los grandes propietarios latifundistas, sobre el Decreto 33, nos revelan la forma política que asumió la pugna en el interior del bloque en el poder. En efecto, si bien la burguesía guayaquileña derrocó a Isidro Ayora con ayuda de sectores “socialistas” del Ejército y las capas medias y obtuvo el control del gobierno con Baquerizo Moreno, los nuevos mecanismos institucionales —tanto la estructura del Banco Central cuanto las disposiciones de la Constitución de 1929— permitieron a la fracción terrateniente retener posiciones claves y obligar al gobierno a convocar a elecciones apenas iniciado el gobierno de Baquerizo Moreno. Neptalí Bonifaz, respaldado por todas aquellas capas y clases constituidas en los diferentes niveles de la matriz precapitalista de la formación social ecuatoriana —terratenientes, artesanos, masas populares, controladas aún por el clero y organizadas en la irónicamente llamada Compactación Obrera Nacional— ganó las elecciones.

La Constitución de 1929 señalaba que la legalización y proclamación del candidato triunfante sería realizada por el Congreso en el período siguiente de sesiones, o sea casi un año después. Ese mecanismo constitucional creaba una situación ambigua, la existencia durante un año de un Presidente en el poder y de un Presidente electo que mantenía, obviamente, una gran fuerza de veto a los actos del poder. De allí que las decisiones fundamentales debían ser consultadas al Presidente electo. Dado que esa escisión formal del poder entre Baquerizo Moreno y Neptalí Bonifaz expresaba a las dos fracciones dominantes cuyo antagonismo se había intensificado, la situación se volvía muy peligrosa. Un empate político que ponía a la orden del día el enfrentamiento.

Inmovilizada la fracción agroexportadora no podía recurrir a la devaluación para contrarrestar la caída de los precios internacionales. Solo había podido hacer recaer y muy débilmente los efectos de la crisis en los trabajadores de las plantaciones, directamente explotados por ella. La gran masa de trabajadores urbanos formada por el proceso de liberación de la fuerza de trabajo de todas las formas de servidumbre semi-feudal, no sufrió un incremento de la sobreexplotación del trabajo. Fueron más bien los pequeños productores, comerciantes y especialmente artesanos los afectados por la baja de precios. Es decir, aquella masa inscrita aún en el útero medioeval, atada umbilicalmente a la Santa Madre Iglesia y la Colonia. La ironía de la historia hacía que el siglo XIX se fortalezca sobre el siglo XX. La crisis no

del Ecuador para que hiciera préstamos a los productores y exportadores de cacao y café hasta por una cantidad equivalente al 70% del precio que tuvieran dichos productos al momento del préstamo.

provocaba una radicalización hacia la izquierda sino hacia la derecha. Ello explica no solamente el triunfo de Bonifaz sino la formación y combatividad de la Compactación Obrera Nacional, esa organización de extrema derecha de artesanos y pequeños comerciantes dirigida por la fracción terrateniente. La combatividad de los compactados consolidaba aún más la fuerza de Bonifaz y su Capacidad para vetar e inmovilizar a Baquerizo Moreno.

Dada la escisión del poder —la burguesía en el sillón del Presidente Provisional, la fracción terrateniente en diversos centros de decisiones, manejados desde Guachalá por Bonifaz— el proceso reveló que la crisis política había llegado a un empate insostenible que inmovilizaba a todas las fuerzas sociales en el campo normal de la legalidad constitucional recientemente instaurada y los lanzaba a resolver sus pugnas en el terreno más directo de la confrontación militar: levantamientos armados en Tulcán: alzamiento del comandante “Juliano” Ildefonso Vera Mendoza, candidato “socialista” derrotado; continuas manifestaciones armadas de las fuerzas de la llamada Compactación Obrera Nacional, dirigida por Bonifaz. El lapso entre el día de las elecciones y de la proclamación por parte del Congreso, fue una etapa de acumulación de fuerzas, las mismas que se enfrentaron al fin, durante cuatro días, del 27 de agosto al 10 de septiembre de 1932, enfrentamiento en el cual la burguesía obtuvo una escuálida victoria. Sin embargo, esa victoria tampoco le aseguró el control total de los mecanismos cambiarlos y monetarias. No pudo, pues, recurrir a la devaluación.

Victoria a medias, además, porque incapaz de dar una salida nueva a sus crisis política e ideológica, la burguesía trató, vana y formalmente, de retroceder a su época de oro, llevando a la Presidencia de la República a uno de los prohombres de entonces, Juan de Dios Martínez Mera, ex-gerente de la Compañía Agrícola del Litoral, legendaria por la terrible explotación a que había sometido a miles de pequeños productores de tabaco y caña de azúcar. Mas, encontró que todas las fuerzas que le habían apoyado, corrieron al carro del bonifacismo enmascarado en la figura de Velasco Ibarra y, desde el Congreso, le inmovilizaron nuevamente y durante un año más, todo 1933. Las diferencias con el lapso 1920-1922 seguían, pues, en pie.

Las capas medias que se expresaban en la naciente izquierda siguieron el movimiento pendular del poder: ora movilizadas por los liberales contra los bonifacistas, ora subordinadas a la estrategia terrateniente expresada en la oposición velasquista a la burguesía liberal en el gobierno. Manifestaban de esa manera, no solamente una cualidad inherente a su propia naturaleza social, sino un fenómeno concreto: la mayoría de los trabajadores ecuatorianos no habían sido

golpeados por la crisis, en la medida en que las sucesivas confrontaciones y tensos empates de las fracciones del bloque en el poder habían impedido a la clase dominante formular un plan de recuperación de la crisis a través del incremento de la tasa general de plusvalía. La escasa presencia y beligerancia del naciente proletariado ecuatoriano consolidó aún más la ideología socialista de las capas medias, atrapada en el interior de la ideología liberal de la burguesía. Es decir, a pesar de su lenguaje socialista y comunista su tendencia natural de clase determinaba su lucha en el interior del sistema por dos objetivos fundamentales. Primero, la mayor democratización del país que le permitiera participar en los centros de decisión política —por eso apoyaba ora a la fracción burguesa agro-exportadora, ora a la fracción terrateniente, según cuál de ellas cristalice su fuerza en el Congreso—. Y, en segundo lugar, una mayor distribución del ingreso, objetivos tras de los cuales también se subordinaba, según los casos, a cualquiera de las fracciones dominantes. Es decir, un programa de conciliación de clases, en el cual se expresará y diluirá el programa político de la Revolución de Liberación Nacional, que la internacional Comunista postulaba para los países de Asia, África y América. Programa que en América Latina se transformaba, dado el carácter de matriz de formaciones sociales, en un programa de reformas en alianza con sectores de la burguesía en el poder. En la llamada Revolución de Mayo de 1944 se expresará de manera más clara esa fusión entre la teoría de la Liberación Nacional y el movimiento espontáneo concreto de las capas medias.

Una vez solucionado el empate político, luego de las sucesivas confrontaciones que culminaron con la caída de Martínez Mera, y una vez conjurado el clima de tensión que inmovilizaba a la burguesía en su estrategia devaluacionista por temor a que la protesta de la masa trabajadora fortalezca la oposición terrateniente, el Congreso, dominado por los liberales, decretó el 16 de diciembre de 1933 la Ley de Desincautación Parcial de Giros. A los pocos días, la cotización del dólar había subido de 6 a 10 sucres por unidad. Es decir, la política de incremento de la sobre explotación del trabajo. Solamente a los cuatro años, la burguesía había logrado recurrir a los mecanismos utilizados en el lapso 1920-1922.

Por eso, al igual que en 1922, el naciente proletariado se lanzó a luchar: una huelga de la fábrica “La internacional” desató el paro general en Quito; en Guayaquil una huelga de los trabajadores de aseo de calles precipitó un movimiento general; en Ambato, los trabajadores de la fábrica “Industrial Algodonera” paralizaron por varios días sus tareas; un año después, dinamita en mano, los trabajadores de la

South American Development Company, obligaron al gerente a aceptar sus reclamos.

Las acciones del proletariado crecieron en ritmo e intensidad. Recibieron el formidable estímulo que venía de las profundidades de los latifundios andinos con los levantamientos indígenas en Quinua Corral, Tanlahua, en 1931; Palmira y Pastocalle, en 1932; Mochapata, en 1933; Rumipamba, Lacta Hurco, Salinas, 1934; el formidable de Leito y Pulí, dirigido por Ambrosio Lazo, coronel indígena de los montoneros alfaristas. Consolidaron condiciones para un proceso de organización de la clase que se coronaría triunfalmente en 1944 con la creación de la CTE y la FEI. Sin embargo, no pudieron expresarse de manera independiente en la escena política, siendo absorbida su fuerza por las oscilaciones de la acción política de las capas medias.

Y ello por las propias características del desarrollo del capitalismo ecuatoriano que no había creado un proletariado fuerte con un significativo peso social. Esas condiciones concretas del proletariado ecuatoriano constituían la base objetiva que permitiría a la naciente izquierda ecuatoriana actuar con un programa político demócrata, cuya función práctica fue la conciliación de clases y una ideología liberal de izquierda, expresión de ese proceso de fusión entre la teoría de la Revolución de Liberación Nacional y el movimiento político de las capas medias. Fusión concretada en los partidos Socialista y Comunista.

La polémica suscitada en 1935 entre Joaquín Gallegos Lara, valioso escritor, dirigente del Partido Comunista y Jorge Rengel, ideólogo del Partido socialista, es altamente reveladora al respecto. Dirá Jorge Hugo Rengel:

En consecuencia, todo programa revolucionario que tiende a implantar el socialismo en el Ecuador tiene que abordar como tarea indispensable la realización de los postulados de la revolución democrático burguesa, no cumplidos sino parcialmente entre nosotros. Tanto la teorización comunista como la socialista coinciden en este punto. Sus divergencias estriban exclusivamente en los medios, en la línea política, en la táctica a emplearse en su marcha hacia el poder. Mientras los primeros se deciden por el camino del marxismo, los segundos propugnan una revolución popular dirigida por los sectores de la pequeña burguesía. El socialismo reclutó prosélitos de la burocracia, del profesionalismo, del estudiantado, de los pequeños propietarios, del artesanado y del obrerismo. La concentración capitalista que comenzó a operarse en la República, gracias al concurso del capital extranjero, reduce a grandes sectores de la burguesía y aristocracia a los rangos pequeño-burgueses, creando un clima anticapitalista y antimperialista. La pequeña burguesía en general sufre la opresión de la coalición feudal-burguesa y por consiguiente algunos de sus sectores son abiertamente revolucionarios. (1954: 34-35)

Curiosa legitimación teórica de un proceso real que no solo explica el también curioso matrimonio entre el marxismo y la pequeña burguesía, sino la lúcida autoconciencia a la cual llegó esta, presionada y estimulada por la crisis. Lucidez que le permitió generar no solamente un fuerte movimiento político sino un poderoso movimiento intelectual: la pintura indigenista, la novela social de la llamada generación de los años 30, la ensayística sobre el indio, etc. Durante la década de 1930-1940, la conciencia pequeño burguesa fue el escenario de la formación de la sociedad nacional. El gran desarrollo de esa conciencia social fue incorporando a la existencia pública, al conocimiento social, a la presencia política —aun cuando únicamente fuera por efectos pertinentes— a vastos sectores de las masas explotadas.

En páginas anteriores habíamos señalado que la debilidad del proletariado era el fruto de las condiciones concretas del desarrollo del capitalismo ecuatoriano. La crisis de los años 1929-1933 no creó las condiciones para una ulterior modificación cualitativa de ese desarrollo, como sucediera en algunos países latinoamericanos. Si bien la burguesía derrotó las ofensivas de la fracción terrateniente obligándole a seguir inscrita a su propia expansión, las clases dominantes en su conjunto no logran dar una salida económica, ni política, ni ideológica a la crisis. Navegaron a la deriva, con soluciones temporales y bruscas caídas, sin crear una nueva alternativa histórica. Fenómeno tanto más grave cuanto que los contenidos, los mecanismos y las formas que les permitieron dirigir a la sociedad en su conjunto en las dos primeras décadas de este siglo, habían sido profundamente resquebrajadas por la presencia de los trabajadores y por la propia ruptura interna del bloque en el poder.

En efecto, la economía en su conjunto siguió ligada a los ciclos de la producción agrícola para el mercado internacional, cuya ligerísima reanimación permitió sobrevivir al sistema en el borde del precipicio. No se crearon las bases para una acelerada expansión del aparato productivo a través de la rápida transformación del capital comercial en industrial. Si bien los ideólogos de la burguesía costeña argüían irritados que la protección arancelaria y el alza de los precios de los productos de importación brindaban enormes beneficios a la floreciente industria del interior, llegando incluso a acusar de extorsionismo a sus propietarios,²⁰ en verdad la expansión industrial fue muy relativa.

20 En la exposición del Ministro de Hacienda, Víctor Emilio Estrada, a la Cámara de Diputados, del 17 de septiembre de 1934, se dice: “Yo he sido, y continuará siendo, un partidario del proteccionismo, pero no podré ser jamás un partidario del extorsionismo”.

No existen datos sobre el desarrollo industrial de aquella época que permitan establecer criterios comparativos y sacar conclusiones, salvo aquellos de la evidente expansión la producción de cemento y de la producción azucarera. Sin embargo, algunos datos sobre la composición de las importaciones por tipo de bienes —los bienes de capital crecieron del 24,2% del total de bienes importados en el período 1928-1930, al 31,7% en el período 1938-1940; de esos bienes de capital, la maquinaria industrial creció del 30,1% al 39,5%, entre dichos períodos— nos señalan que hubo cierto desplazamiento de los capitales hacia la industria. El rápido decrecimiento de las importaciones de aceites y grasas, productos textiles, madera, pieles y cueros, señalan que el desplazamiento de capitales y el crecimiento industrial se produjo en esos rubros, a más de la producción de cemento y azúcar. La fracción que controlaba la producción para el mercado interno, “partidaria anteriormente” de la estabilidad monetaria, según E. Estrada, había

descubierto que el alza inmoderada del cambio actúa como elemento protector; y protector en grado máximo, para elevar los precios de la producción interna... bajo el régimen de la moneda depreciada, estos precios se regulan por la enorme alza que el similar extranjero tiene en el mercado a causa de que el tipo de cambio lo encarece.

Por otra parte, un informe de la época señala “hubo un incremento textil debido a la protección arancelaria”.²¹

Sin embargo, ese crecimiento fue débil, incapaz de modificar cualitativamente la estructura del capitalismo ecuatoriano. Por otra parte, en su conjunto el proceso inflacionario, si bien protegió de alguna manera la expansión industrial, fundamentalmente propició el incremento de las importaciones. Luis A. Carbo en una exposición señala que la expansión del medio circulante fue aprovechada para fomentar el incremento de las importaciones con el consiguiente saldo desfavorable de pagos que contribuyó a que el tipo de cambio subiera de \$10,5 a 12,5 por dólar.²² José Luis González, en su libro *Nuestra crisis y el Fondo Monetario Internacional*, asevera apoyándose en algunas cifras estadísticas, que el incremento de las importaciones obstruyó el desarrollo del capital industrial; para confirmarlo incluso hace un análisis acusador del sistema de tributación arancelaria.²³

21 Informe del Presidente del Banco Central (1936).

22 Luis A. Carbo (1953: 553).

23 José Luis González señala el monto estimado de las importaciones de 18 artículos. cuyos similares se fabricaban en el país y podían haberse expandido, si se prohibía su Importación: 15.999.700 para 1930, 8.933,027 para 1933 y 20.922.146 para 1334. José Luis González (1960: 198).

No nos interesa por ahora ese análisis, que por lo menos nos señala un hecho evidente: la llamada coyuntura favorable a la sustitución de importaciones solo muy débilmente, puede sostenerse, se produjo en el Ecuador. El capitalismo ecuatoriano siguió en crisis, no alteró cualitativamente su desarrollo y a duras penas se sostuvo en torno al crecimiento de la producción de arroz y café para el mercado internacional, recurriendo constantemente, a través de arbitrios monetarios, al incremento de la tasa general de explotación del trabajo.²⁴

El capitalismo ecuatoriano sobrevivió a la deriva con una conciencia meramente provisional de su existencia. Confesaba Víctor Emilio Estrada en 1934:

La inflación actual ha hecho que, en gran parte del país, el capital actúe bajo una forma y un aspecto completamente provisional. Gran parte del capital del país está colocado afuera en seguridad y, de vez en cuando, se le trae cuando se ofrece la ocasión de invertirlo a breve plazo y en forma rápidamente productiva para reexportarlo una vez hecho el beneficio.

Si la constitución y desarrollo del capitalismo supone el progresivo y permanente encuentro de una masa de riqueza monetaria con medios de producción y fuerza de trabajo, transformados en mercancía, no solo que ese encuentro al nivel de la producción agraria disminuyó vertiginosamente durante el lapso 1929-1933 y apenas se reanimó en el lapso 1934-1940. Además ocurrió algo más grave; el volumen de riqueza monetaria decreció no solo por la disminución del trabajo social productivo, sino por la constante caída de los precios internacionales. Fenómeno provocado por la necesidad del capitalismo metropolitano de superar la profunda crisis de 1929, a través, entre otros mecanismos, del incremento del drenaje de plusvalía creada en nuestros países. La relación de precios de intercambio, estimada en 100 para el lapso 1928-1929 descendió al 79,3% en el lapso 1930-1934 y al 63,2% en el período 1935-1939.

Sin embargo, el proceso de liberación de la fuerza de trabajo de la servidumbre semi-feudal, prosiguió irreversible: el ejército de asalariados en reserva aumentó en un número sin precedentes hasta esa fecha —la ciudad de Guayaquil durante el período 1929-33 mantuvo una tasa anual de crecimiento poblacional de 5,3%—. El capitalismo ecuatoriano sobrevivía despilfarrando trabajo por todos los poros, engendrando la desocupación como una cualidad inherente a su propia naturaleza.

24 La devaluación elevó el tipo de cambio a 12 sucres por dólar en diciembre. El proceso inflacionario se aceleró.

Y así, mientras en las entrañas del capitalismo ecuatoriano se iba formando un inmenso ejército industrial de reserva como su producto más genuino, la burguesía erosionada por la crisis no logró cohesionar un orden político nuevo que consolide una sistematizada institucionalización de la lucha de clase. Es decir, no vertebró una nueva forma de Estado como salida política a la crisis de hegemonía. Los violentos enfrentamientos entre el Congreso y el Ejecutivo y los derrocamientos presidenciales se sucedieron, la crisis política se profundizó, las fuerzas políticas de las diferentes clases siguieron enredadas en los mismos canales y reglas de juego del lapso anterior 1929-1933. Si durante el gobierno de Martínez Mera los socialistas se movilizaron tras Velasco Ibarra y los bonifascistas hasta precipitar la caída del Presidente, durante el subsiguiente gobierno de Velasco Ibarra fueron movilizados por los liberales para un nuevo entendimiento parlamentario que provocó la caída de Velasco “sobre las bayonetas”. La profundización de la crisis generó una radicalización de los trabajadores y de las capas medias, las mismas que a través de las tendencias socialistas penetraron más profundamente en los centros de decisión bajo la dirección de un programa de conciliación de clases. Las clases dominantes, si bien aún no habían consolidado su propia unidad institucional, abriendo una brecha en el sistema político para el crecimiento y la penetración política de la pequeño burguesía socialista, estaban en capacidad, en cambio, de mantener la oposición socialista en los límites del propio sistema de dominación de clase.

En esa condición de intermediarios en la circulación de la hegemonía en el interior del bloque en el poder y arbitraje de la lucha interburguesa, la oposición socialista se vio coronada por el éxito. El 26 de septiembre de 1935, un golpe militar colocó en el poder a Federico Páez, quien anunció que gobernaría de acuerdo a las ideas y a las posiciones socialistas. Algunos militantes de dicho partido formaron parte del nuevo gabinete. Las capas medias habían logrado su sueño: ingresar al centro de decisiones políticas y generar algunas medidas que faciliten la redistribución de los ingresos. Se expidieron la Ley de Control de Cambios, Exportaciones e Importaciones, que impidió tanto la devaluación monetaria cuanto el libre control de los mecanismos por la burguesía; leyes para revalorizar el oro en bóveda del Banco Central y facultar préstamos al gobierno. Se utilizaba así uno de los clásicos mecanismos de redistribución del ingreso en favor de las capas medias: el crecimiento del presupuesto estatal de servicios y de la burocracia. Además de la creación del Instituto Nacional de Previsión, se dictaron reformas a las leyes de contrato y desahucio de trabajo, la ley de Jornal mínimo para los obreros de la Sierra, tercera ley de salarios mínimos para los trabajadores textiles y reglamento de asistencia

médica gratuita. Es decir, las reformas necesarias para liderar a las masas trabajadoras y acceder así al banquete del poder ante sus antiguos y omnímodos amos con suficientes fuerzas y cartas en la mano para negociar. O sea: participación en el sistema de decisiones y redistribución del ingreso, a cambio de diluir la energía del movimiento obrero —que hacia esa época había desatado importantes huelgas en las fábricas La Internacional, Textil y 9 de Julio y en los centros de la South American Development Company— en la institucionalidad y legalidad del sistema.

Sin embargo, la crisis no permitía a la clase dominante llevar adelante un sistema flexible de absorción institucional de la lucha de clases sin que se rompa o se resquebraje gravemente el sistema general de dominación de clase. Cuando los socialistas exigieron mayor profundidad en las reformas, Páez dio un giro en redondo. A pretexto de una rebelión financiada por el “oro de Moscú”, desató la primera represión política serla al movimiento obrero, a las capas medias, al Partido Socialista y al Partido Comunista. Persecución, torturas, destierros, confinamientos en Galápagos al amparo de una Ley de Seguridad Social que suprimía los principales derechos democráticos de las masas. Represión que en definitiva era la supresión de ese espacio político que había venido limitando la capacidad de maniobra de la clase dominante. Libre de las trabas parlamentarias y legales impuestas por las capas medias, apresuradamente promovió una serie de medidas en su provecho. Entre estas: el *Modus Vivendi*, a través del cual estipuló una indemnización por las tierras expropiadas a la iglesia por la burguesía en su época de ascenso revolucionarlo: el reconocimiento de derechos a la Iglesia para adquirir tierras y rehacer su formidable imperio latifundista de antaño (Albornoz, 1963: 213-214); la garantía y amparo estatal de la educación clerical y la derogatoria, mediante decreto del 31 de julio de 1937, del Control de Cambios, Exportaciones e Importaciones, medida que determinó una inmediata alza del tipo de cambio de 10,50 a 14,40 sucres por dólar. Si la burguesía a través del clásico mecanismo de la devaluación obtenía un rápido incremento de la masa de plusvalía. Intensificando en un grado extremo la sobreexplotación de las masas trabajadoras, en cambio, a través del *Modus Vivendi*, la fracción productiva para el mercado interno obtuvo una gran victoria político-ideológica. Suspendido el espacio político que las obligaba a maniobrar con las necesidades políticas e ideológicas de la pequeña burguesía —a cambio de obtener su intermediación para el control institucional de la lucha de los trabajadores— y reemplazado por la represión política pura y simple, las clases dominantes descubrieron su verdad íntima y definitiva: la unidad a ultranza por sobre diferencias político-ideológicas de todas las fracciones del

bloque en el poder como mecanismo para asegurar la unidad de la formación social. Cuarenta años después de los gritos anticlericales del alfarismo revolucionarlo, la burguesía volvió al redil de la Iglesia para completar el arsenal de armas necesarias para una nueva ofensiva ideológica hacia las masas, una vez que la ideología liberal había sido resquebrajada por la presencia combatiente de los trabajadores. Y esa unidad de las clases dominantes estaba garantizada por su devoción casi filial al imperialismo: la South American Development Company recibió el apoyo total del gobierno para aplastar a los huelguistas.

Todo pareció como si las capas medias, ilusionadas y envanecidas por las migajas político-ideológicas que el sistema le había ofrecido en medio de la crisis, hubiera ido más allá de sus fuerzas. Creyendo organizarse a un nivel más alto —la concentración del poder a través de la dictadura del Ejecutivo— las inmovilizaba y debilitaba. En efecto, la supresión del parlamento significaba la supresión del único espacio donde dichas capas podían existir políticamente.

En Italia y Alemania, las oscilaciones de la pequeña burguesía la habían llevado de la social democracia al fascismo. A través del fascismo, persiguiendo el absoluto control del poder, apoyó al gran capital en su política de supresión del Parlamento y los sindicatos. Al final desembocó en la anulación de su propia existencia política. En el Ecuador, profundizando el camino, la vía “progresista” y “reformista”, la pequeña burguesía, caricatura de aquélla, había llegado al mismo fin, su liquidación política. Los sueños napoleónicos del pequeño-burgués —sea en perspectiva de la represión al movimiento obrero o en el liderazgo del mismo a través de una política reformista— culminan siempre en el fracaso.

Pero lo que en Italia y Alemania fue una larga tragedia —con tintes histriónicos a lo sumo— en el Ecuador no pasó de ser una comedia bufa de corta duración. Y es que, si nuestra pequeña burguesía era caricatura, la burguesía era casi un simulacro. Si la crisis del capitalismo alemán había obligado a la burguesía a concentrar todas sus energías generando un poder de una fuerza sanguinaria y brutal sin precedentes; la crisis del capitalismo ecuatoriano llevó a las clases dominantes a intentar un camino similar. Pero el resultado político fue un poder esmirriado, escuálido, casi la pantomima de los bufones. Bastó que las capas medias, replegadas de la escena política, declararan la “ley del hielo” a los militares —en los bailes, actos públicos y reuniones, la presencia de un militar provocaba su inmediato aislamiento y en caso extremo el abandono general del sitio en cuestión— para que el gobierno de Páez se viniera abajo y el socialismo volviera a la escena política a través del gobierno del General Enriquez con más fuerza

aún a profundizar su proyecto reformista, luego de derogar toda la legislación represiva establecida por Páez.

Las reformas para fortalecer su liderazgo del movimiento de masas prosiguieron con gran intensidad —Leyes sobre la Desocupación y el Desahucio, Ley de Cooperativas, el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, etc.— hasta culminar con la expedición del Código del Trabajo, momento culminante del sueño revolucionarlo de las tendencias socialistas, transformado en la práctica en el mayor instrumento de la clase dominante para mantener hasta la actualidad al movimiento obrero en los límites de la legalidad del sistema. Asegurado el liderazgo institucional del movimiento de masas, el socialismo prosiguió su lucha por los dos objetivos centrales: la redistribución del ingreso y la participación en los centros de decisiones políticas. El rápido incremento presupuestarlo²⁵ y el mantenimiento de la paridad cambiarla, a través del Decreto Ley del 31 de mayo de 1938 que restableció el control de importaciones, fueron los mecanismos fundamentales para asegurar el primer objetivo. Amén de crear sus propios organismos de lucha reivindicativa, tal el caso del Sindicato Nacional de Educadores.

En cuanto al segundo objetivo, las capas medias reformistas, consolidada su fuerza política gracias al poderoso puntal del movimiento de masas, creyeron llegado el momento del asalto al cielo. Mas. de la misma manera que el tendero no aspira a destruir al propietario millonario sino a entrar en su casa y sentarse a su mesa, y el profesor no aspira a derrocar a la nobleza sino a casarse con una de sus hijas, dichas capas buscaron únicamente el reconocimiento formal de asistir, en igualdad de derechos a las dos fracciones dominantes, a los cenáculos del poder. El General Enríquez aprobó una Ley Electoral según la cual la Asamblea Constituyente debía integrarse por medio de representantes de los partidos Conservador, Liberal y Socialista, en partes iguales. Sin cuestionar siquiera el régimen de propiedad de los medios de producción, apenas algunos mecanismos de distribución de la riqueza, oprimido en la esfera de las relaciones sociales concretas y reales, el pequeño burgués se reivindicaba en el plano de la apariencia formal, culminaba su lucha “antiimperialista y anticapitalista”, según el programa de Jorge Hugo Rengel, a través de la

25 El Presupuesto del Estado que había decrecido a 41.842.000 sucres para el año de 1933, ascendió vertiginosamente durante aquellos gobiernos que asumían las presiones de las capas medias, a 120.833,000 en 1938. Aparte de un crecimiento espectacular de los ingresos del Ministerio de Defensa —8,8 millones de sucres en el año 1933 a 25.941.000 en 1939—, se incrementaron también, y en altos porcentajes, los presupuestos del Ministerio de Educación y de los fondos de los pensionistas del Estado, Era la democracia de los oficiales, de los maestros y los pensionistas.

creación de un pastiche de república platónica de los profesores, en la cual estos se codearían de igual a igual con los señores de la tierra, la banca, el comercio y la industria.

Sin embargo, la explotación de la burguesía monopolista internacional —transferencia de plusvalía a través del sistema internacional de precios, incremento de la explotación de las compañías extranjeras y la penetración de capitales norteamericanos para controlar algunas actividades económicas, especialmente el comercio importador y la naciente producción de banano— se había intensificado, provocando el desplazamiento de la política socialista de las capas medias del reformismo a un antimperialismo que las reivindicaba en parte de su proyecto de pastiche de la burguesía. En los primeros meses de 1938 batallones militares coparon las instalaciones de la South American Development Company para obligar a los empresarios yanquis a incrementar las regalías e impuestos, luego de denunciar los contratos anteriores como lesivos para los intereses del estado ecuatoriano. Por otra parte, la Constitución de 1938, elaborada gracias a la presencia combativa de los socialistas en la constituyente, estipuló la imposibilidad para ejercer las funciones de presidente de la República o miembro del Poder Legislativo a aquellas personas que estuvieren al servicio de compañías extranjeras que tuvieran concesiones del gobierno y explotaren en su nombre las riquezas del país. Dicha Constitución proclamó asimismo la necesidad de una reforma agraria en base a la pequeña propiedad y de una política de defensa de los recursos naturales.

La mayor integración al sistema capitalista internacional generaba inevitablemente no solo el desarrollo de una conciencia anti-imperialista en estas capas de la población, sino una profundización de nuestra integración a la lucha de clases internacional. La contradicción entre los puntos neurálgicos de las bases semi-coloniales del sistema mundial de acumulación capitalista y los centros imperialistas de esta acumulación empezaba a cobrar fuerza —tales los casos de las guerras de liberación nacional anti-japonesa de los chinos y vietnamitas— y a irradiar por todo el mundo, especialmente en las otras bases semi-coloniales, su pensamiento político. Así, fue hacia fines de la década de los años treinta que la tesis stalinista-maoista de la Revolución de Liberación Nacional antiimperialista y anti-feudal, encontró su caldo de cultivo en el movimiento democrático reformista de esas capas medias, consolidando la formación de la izquierda ecuatoriana. Sin embargo, esa fusión no generó un proyecto político insurreccional sino la consolidación del programa democrático de conciliación de clases, en la medida en que la instancia política, la estructura del bloque en el poder y la articulación misma de las

instancias de la formación social eran claramente de tipo capitalista. Un programa que no cuestionaba las bases mismas de la producción capitalista se inscribía de hecho en el interior de la matriz del sistema. La revolución devenía reforma —un programa que incluso podía convertirse en postulado oficial del Estado: por ejemplo, las declaraciones constitucionales en referencia y el frente insurreccional de clases, una política de conciliación y alianza con sectores de la burguesía en el poder—. Así, la misma Constitución de 1938 que prescribió limitaciones políticas al control imperialista, institucionalizaba la conciliación de clases en el sistema de representación política.²⁶ Las guerrillas de Mao y Ho Chi Minh venían a legitimar el sueño reformista de la pequeña burguesía.

Sin embargo, fue precisamente ese planteamiento antiimperialista uno de los factores fundamentales que llevó a la burguesía a romper su alianza con la pequeña burguesía, a pesar de los servicios que esta le prestara al consolidar los canales legales de absorción del movimiento obrero. En diciembre de 1938, Mosquera Narváez, liberal elegido con votos socialistas, y mero ejecutor de las direcciones políticas de Arroyo del Río, principal representante y abogado de las compañías imperialistas, desconoció dicha Constitución, disolvió la Asamblea Constituyente, clausuró la Universidad Central y desató nuevamente la represión política en contra del movimiento obrero y los partidos Socialista y Comunista.

Medidas todas tendientes a garantizar la consecución de un objetivo central: la supresión política de la pequeña burguesía reformista. En base a ese amordazamiento Arroyo del Río obtuvo una serie de medidas favorables a las compañías imperialistas. Derogó en la práctica el control de importaciones y con hábiles maniobras especulativas,²⁷ propició un acelerado proceso devaluativo, al punto que en mayo de 1940 el tipo de cambio había subido a 20 sucres por dólar.²⁸

26 La mencionada Constitución establecía un Senado, constituido por 42 miembros de los cuales apenas 17 eran elegidos mediante el acto político burgués ciático del sufragio universal: los 25 restantes eran funcionales (Pareja Díez-Canceco, 1958: 495).

27 “Adoptó, sin embargo, un sistema de ventas calificadas, consiguiendo con ello más bien poner en situación de privilegio a determinados compradores. En poquísimos días, no más de ocho, se desquició el mercado y cundió el desconcierto. El dólar pasó de pronto a cotizarse a 20 y 22 sucres (habiendo sido 15 el precio anterior)”. Informe de la segunda Comisión del Centro de Estudios Económico-Sociales (Arroyo del Río, 1943: 83).

28 “En marzo de 1939, al aflojarse el estricto control (de importaciones) que rigió hasta el mes anterior —mediante el otorgamiento de un creciente volumen de Permisos de Importación— el tipo de cambio se elevó primero a 15.00 sucres en junio de 1939 y luego a más de 20.00 por dólar en mayo de 1940”. Cfr., Luis A. Carbo (1953: 225).

Excluidas nuevamente de los centros del poder, las capas medias se lanzaron al combate, especialmente el movimiento estudiantil y el magisterio. El movimiento obrero, afectado tanto por el incremento de las tasas de plusvalía (a través de la inflación y devaluación) como por la ofensiva política de la burguesía, también reanimó sus luchas: huelga de trabajadores textiles, paro general de trabajadores en Quito, huelga de trabajadores gráficos en Guayaquil. “Y lo que había de más notorio en toda esa época era que ni los universitarios y los maestros ni los obreros comprometidos en tales aventuras procedían con otro fin que no fuese el desesperado afán de derrocar al Gobierno, para apoderarse del poder los dirigentes de tales movimientos”, declaraba el Ministro de Gobierno de aquella época, José María Ayora, abogado de compañías extranjeras.

Sin embargo, la burguesía liberal capeó el temporal y a través de un gigantesco fraude, garantizado por la brutal represión política,²⁹ llevó al gobierno a Arroyo del Río, hombre de confianza de los monopolios yanquis. Demostró así que había llegado a la conciencia de que su suerte estaba ligada a la más estrecha subordinación política al gran capital internacional. La luna de miel entre la burguesía y la pequeña burguesía había sido rota definitivamente y esta última debió organizar sus fuerzas en la clandestinidad política y con objetivos claramente subversivos.

Mas, la burguesía logró consolidar su poder en la medida en que la nueva coyuntura económica la sacaba de la crisis y fortalecía sus posiciones.

LA PROFUNDIZACIÓN DE LA CRISIS POLÍTICA DEL CAPITALISMO ECUATORIANO, LA INTENSIFICACIÓN DE LA LUCHA DE CLASES Y EL FRACASO DE LA POLÍTICA DE CONCILIACIÓN DE CLASES.

En efecto, la segunda guerra mundial generó una coyuntura favorable para la reanimación de las estructuras capitalistas dependientes. Los precios de los productos agrícolas y materias primas exportadas por dichos países subieron y, por ende, creció el volumen monetario global. En el caso ecuatoriano él volumen de las exportaciones se cuadruplicó, ascendiendo de 7.583.900 dólares en el año 1939 a 28.611.900 dólares en el año 1944.

Ese aumento se debió a los mayores precios internacionales de los productos agrícolas de exportación —el cacao subió de 7,5 a 8,7

29 En 1940, en las elecciones celebradas ganó ampliamente el candidato Velasco Ibarra. Incluso las primeras declaraciones oficiales así lo decían. Sin embargo, poco después; se anunció un triunfo avasallador de Arroyo del Río, hombre de mayor confianza que Velasco para las clases dominantes y las grandes compañías extranjeras. El Ejército debió reprimir a miles de personas que se lanzaron a la calle para rechazar el fraude en favor de Arroyo.

dólares por quintal; el café de 3,2 a 6,6 dólares el quintal y el arroz de 1,8 a 5,2 el quintal—,³⁰ y al crecimiento tanto del volumen como de los precios de las exportaciones de petróleo, tierras minerales y recursos naturales estratégicos bajo el control de las compañías imperialistas.³¹

En otras palabras, no hubo expansión de la producción para el mercado internacional. Las cifras estadísticas nos indican cifras diferentes. Las estimaciones de la CEPAL, basadas en las estadísticas de la Dirección General de Aduanas, señalan un ligero incremento del volumen físico de las exportaciones: 122,4% para el período 1940-1944 y 111,8% para 1935-1939 (período base 1928-1929 = 100). Las cifras oficiales de aduana señalan un monto de 398.063 toneladas de exportaciones para el año 1938; apenas 249.883 para el año 1941 y solo 377.969 para el año 1942. Sin embargo, de todas maneras, es evidente que no hubo crecimiento. La producción industrial prosiguió su lento desarrollo, sin alteraciones cualitativas: azúcar, cemento, textiles, mantecas y aceites: la importación de bienes de capital más bien descendió de 62,5 millones de sucres en 1928-1929 a 21,7 millones de sucres en 1943³² y, según José L. González, las importaciones de 18 artículos, cuya producción podía haber sido realizada en el Ecuador, más bien se incrementaron relativamente. Es decir, tampoco hubo un crecimiento significativo de la producción para el mercado interno.

De manera que, si la acumulación de riqueza monetaria experimentó una reactivación espectacular —la reserva monetaria creció en un 1,130% durante el lapso 1939-1944—³³ y el proceso de transformación de la fuerza de trabajo en mercancía, de liberación de la servidumbre semi-feudal se profundizó más aún,³⁴ el encuentro y la fusión de esos dos procesos apenas se activó: es decir la transformación del

30 El Índice de precios creció mientras la producción exportable más bien decreció.

Año	Exportaciones de cacao	Exportaciones de banano (promedio quincenal)
1930	20,1 mil toneladas	20,7 mil toneladas
1935	20,2	51,5
1940	11,2	26,7

Fuente: *El desarrollo económico del Ecuador*, estudio realizado por la CEPAL, publicación de las Naciones Unidas, enero de 1954, Cuadros N° 118 y 121.

31 Arroyo del Río señala datos que de alguna manera pueden estar equivocados, pero señalan una tendencia real (1943: 41). Según el mismo libro, el crecimiento de las exportaciones de las compañías extranjeras del petróleo y el oro fue de 41.394.000 sucres en 1937 y de 70.230.000 sucres en 1942, cifras en las cuales se incluyen pequeños valores de las exportaciones de oro y otras monedas por parte del Banco Central (Arroyo del Río, 1943: 133).

32 Según cálculos de la CEPAL, las importaciones de los bienes de capital descendieron de 45.8 millones de sucres en 1937 a 21.7 millones de sucres en 1943.

33 La reserva monetaria creció de 41'331.000 sucres en 1940 a 467.727.000 en 1944.

34 La migración hacia las ciudades creció notablemente en ese período.

capital comercial-financiero en capital productivo, sea agrario o industrial fue muy lento, insignificante. Tanto en los momentos de crisis como en los de bonanza, el capitalismo ecuatoriano despilfarraba trabajo por todos los poros, generando únicamente desocupación, miseria, incremento perpetuo de la tasa de explotación del trabajo.

Incapaz de consolidar una alternativa histórica a su propia crisis, aprovechaba la expansión coyuntural para marchar sobre el mismo terreno Mas, a la vez, ese paso de ganso, lo salvaba de su destrucción en la medida en que al disolver las relaciones semi-feudales sin crear un proceso productivo capitalista intenso, disolvió la fuerza tradicional del campesinado. El levantamiento de Daquilema fue la última acción nacional del campesino indígena, luego esa tremenda fuerza se irá diluyendo y dispersando en heroicas pero aisladas luchas en los latifundios andinos. Y, ese paso de ganso limitaba además la formación del proletariado, única fuerza social capaz de convertirse en alternativa revolucionarla.

La bonanza de los precios de los productos de exportación si bien no modificó los mecanismos de circulación internacional de la plusvalía —que siguieron funcionando en beneficio de los centros metropolitanos de la acumulación capitalista— consolidó el poder de la burguesía. Mas, al no haberse traducido en un crecimiento de la base productiva del sistema, obligó a esa burguesía a constituir su poder en el terreno de la opresión política. El gobierno arroyista organizó ese sistema de represión en base a un cuerpo especial, los carabineros, cuyos brutales métodos de persecución, encarcelamiento y torturas concitaron el odio popular. Además, procedió a la supresión policial de todos los derechos políticos. El socialismo y el comunismo suprimidos, nuevamente de la escena, pasaron a la clandestinidad. Sin embargo, en la medida en que la burguesía había dejado de ser ese simulacro que fuera en la década anterior, no bastaba la táctica de la “ley del hielo” para que aceptara la existencia política de las capas medias. Expulsado de la palabra e incluso del silencio, el socialismo pequeño burgués debió buscar en el lenguaje de las armas su existencia.

Las condiciones eran propicias para la rebelión. La prosperidad de la burguesía se asentaba, además de la coyuntura internacional de elevación de precios, en el incremento de la explotación del trabajo. En efecto, el proceso inflacionario alcanzó niveles extremos. Tomando como base el año 1939 el promedio de los precios de los productos internos alcanzó el porcentaje del 219% para 1944. La represión política y la desvalorización de la fuerza de trabajo impulsaron extraordinariamente el proceso de organización y lucha de las masas.

En la subepidermis de la escena política, copada totalmente por los actores policiales de la burguesía, la clase obrera, las capas medias

y ese voluminoso ejército industrial de reserva, producto típico del capitalismo ecuatoriano, acumulaban sus fuerzas, cargaban las baterías, alistaban las armas.

El incremento espectacular de las exportaciones, en un porcentaje superior a las importaciones, obligó a la burguesía —a pesar de la firma de un entreguista convenio bilateral con los Estados Unidos tendiente a mantener el mismo tipo de cambio, desconociendo la devaluación del dólar— a bajar el tipo de cambio de 14,50 sucres por dólar en abril de 1942.³⁵ Por otra parte, a pesar del incremento espectacular del medio circulante de origen externo —la reserva monetaria subió en un 1,130%— el medio circulante solo creció en un 425%,³⁶ gracias a la limitación de la emisión de circulante de origen interno.³⁷ La fracción dominante que controla la producción para el mercado interno, si bien obtuvo un incremento de sus ganancias en base a la Inflación, no lo hizo en el volumen que hubiera podido conseguirlo si hubiera tenido el control de los mecanismos de la política monetaria, cambiarla y fiscal. Lo que explica que haya pasado a la oposición, tratando de capitalizar a su favor el descontento de las masas.

El resultado fue una confusa alianza entre el Partido Comunista, el Partido Socialista y los sectores derechistas dirigidos por Camilo Ponce Enriquez. “Ustedes no me pueden dar una revolución en el mundo que haya sido tan original como esta en la cual se han dado la mano el fraile con el comunista”, diría Velasco Ibarra al respecto.

La clase obrera y las masas populares, por supuesto, fueron las que realizaron y dirigieron materialmente el proceso insurreccional y el derrocamiento de Arroyo. Grandes manifestaciones, despliegue del infinito ingenio popular; grandes contingentes cercaron físicamente los cuarteles inutilizando la acción del Ejército y realizando heroicas acciones combativas. Durante algunos días el Ecuador estuvo en manos de sus legítimos dueños y el poder descendió a las calles y al pueblo.

Sin embargo, obviamente el poder regresó a las clases dominantes hegemónicas por la fracción que controlaba la producción para el mercado interno, a través del golpe de estado del 30 de marzo de

35 “Ecuador, por su parte, se obliga a mantener invariable su cotización del dólar a menos que se llegara a un acuerdo en su modificación previa consulta con la Secretaría del Tesoro de los Estados Unidos” (Arroyo del Río, 1943: 89).

36 En efecto, mientras la reserva monetaria subía de 41.331.000 en 1939 a 467.727.000 en 1944, el medio circulante sólo creció de 137.955.000 en 1939 a 574.382.000 en 1944.

37 En efecto, de 1939 a 1944, el medio circulante de origen interno apenas creció de 96.624.000 a 106.655.000.

1946, en que se rompió brutalmente la ambigua alianza entre la clase obrera y las masas populares con la fracción terrateniente conservadora. El desmantelamiento del periódico socialista *La Tierra* y la persecución de dirigentes políticos socialistas marcaron esa ruptura. Durante ese extraño matrimonio político, fruto de la ilusión reformista de las capas medias y de los partidos Socialista y Comunista, fieles a los postulados de la llamada revolución democrática nacional, la dicotomía entre el movimiento material del proletariado y las masas populares y la dirección política, se expresó incluso físicamente. En las calles, en las fábricas, en los combates se operaba un proceso de constitución y consolidación de las fuerzas populares (obreros y campesinos, CTE, FEI, FTP, FEUE); mientras, por otro lado, los delegados de los trabajadores, participaban en la elaboración de una nueva Constituyente, es decir en la institucionalización de la lucha de clases. A partir de esa experiencia, la izquierda del Partido socialista inició la crítica a las tesis de la Revolución de Liberación Nacional y los frentes Democrático o Patriótico y el planteamiento de las nuevas tesis de la Revolución Socialista y el Frente de clase.

Entre tanto, la fracción terrateniente consolidaba sus posiciones políticas, incrementaba el proceso inflacionario, El medio circulante de origen interno que se había mantenido igual, de 109 millones en 1941 a 107 en 1944, creció a 301.572 en 1946. El índice de precios internos pasó del 219% en 1944 —100% en 1930— al 347% en 1946. El golpe del 30 de marzo de 1946 no fue sino la materialización de un proceso social objetivo y el fin de las ilusiones del reformismo pequeño burgués respecto a institucionalizar la rebelión dentro del sistema político capitalista. Fue el golpe a partir del cual la pequeña burguesía despertó; en adelante pasaría del fracaso de sus amplios sueños revolucionarios a la realización exitosa de sus pequeñas ambiciones; al idealismo del intelectual sucedió la avaricia del pequeño comerciante.

LA PROFUNDIZACIÓN DE LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA DE CAPITAL Y EL NUEVO SISTEMA DOMINACIÓN POLÍTICA DE LA BURGUESÍA

A partir de 1948 asistimos a una era de bonanza económica, signada fundamentalmente por el espectacular crecimiento de la producción, exportación y precios internacionales del banano. El volumen físico de las exportaciones del banano creció de 13.881 toneladas métricas en 1944 a 492.820 en 1952 y a 855.571 en 1959. Los precios, en sucres por racimo, subieron de 3,51 en 1944 a 18,46 en 1952. El volumen monetario global habíase incrementado de 22 millones a 102,6 entre 1945 y 1960. El banano era obviamente la causa principal: si en 1946

su participación en el total de las exportaciones era 1,2%, en 1959 esa participación había alcanzado el 62,2%.

Esa expansión espectacular significó una profundización mayor de nuestra integración comercial, financiera y productiva al sistema capitalista internacional, presidido por el imperialismo yanqui luego del derrumbe de los imperialismos europeos y de la agonía Anal del viejo colonialismo, Y lo fue en la medida en que ese crecimiento estuvo bajo el control de la United Fruit, el sanguinario monopolio yanqui del banano.

Pero, precisamente porque la reanimación del capitalismo ecuatoriano se realizó bajo el control del capital monopolista norteamericano, sufrió los efectos del proceso de rápida expansión de este a partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial; ritmo de expansión que comenzó a declinar a partir de la segunda mitad de la década de los cincuenta, Esos efectos se expresaron en la llamada relación de los términos de intercambio, o sea el índice de la circulación de la plusvalía en la esfera del comercio internacional. Así, hacia 1954, tomando como base el año 1950, esa relación llegaba al porcentaje de 227,2%, reflejándose en un crecimiento de la capacidad para importar y del volumen físico de las importaciones.³⁸ Mes, a partir de 1955 el proceso dio la vuelta, es decir volvió al ritmo natural, a ese ritmo bautizado oficialmente como “deterioro de los términos de intercambio”.³⁹ Por otro lado, esa integración a la hegemonía del capital norteamericano significó un incremento del control metropolitano del proceso productivo del país: repatriación de utilidades, por ejemplo, se incrementó de 1,1 millones de dólares en 1947 a 25,7 millones de dólares en 1959. Y era que la United Fruit, a través de varios disfraces, había entrado a controlar el desarrollo de la producción bananera.

La producción industrial sufrió un acelerado proceso de expansión: la tasa de crecimiento fue del 8,8% para el lapso 1950-1954: 7,9% para el lapso 1955-1959 y 14,9% para el año 1980. En algunos casos

38 En realidad, de 1948 a 1954 el volumen físico de las importaciones creció en el 205,9% y la capacidad para importar aumentó en un 141,7%.

39 El siguiente cuadro lo demuestra:

RELACIÓN DE TÉRMINOS DE INTERCAMBIO

	1950	1955	1960
Bienes de consumo	153,9	100	78,4
Materias primas	137,1	100	97,4
Bienes de capital	162,2	100	72,8
TOTAL	153,2	100	81,3

Fuente: Memoria del Gerente del Banco Central (1960).

ese incremento fue notable: cemento 254%, textiles 480%, manteca 460%, aceite vegetal 219%, cerveza 217%, durante el lapso 1950-1955.

Ese crecimiento tuvo lugar fundamentalmente en base al desarrollo de la productividad y a la plusvalía relativa —en 1955 al 1963 mientras la producción real creció 164%, el salario medio lo hacía el 116,9%, un poco más sin embargo del crecimiento del costo de la vida, 113%—. Por otra parte, mientras la producción industrial aumentó su participación del 18,7% al 19,2% en el producto interno bruto, el empleo descendió de 21,6% al 17,9% durante el lapso 1950-1962.

Es decir, el proceso de fusión de la riqueza monetaria con la fuerza de trabajo-mercancía y con los medios de producción-mercancía, acelerado por la expansión de la capacidad para importar, avanzó espectacularmente tanto en la producción agrícola-bananera cuanto en la producción industrial. La acumulación originarla se profundizó poderosamente, por lo cual durante este lapso se dio un impresionante crecimiento de las fuerzas productivas capitalistas. En esta época, el capitalismo ecuatoriano ingresa en esa fase de integración al sistema capitalista internacional signada por la “consolidación de las bases de circuitos internos de acumulación”. Una alta tasa de crecimiento —26,7% en el lapso 1950-1954; 17,3% en el lapso 1955-1959— del conjunto de la economía capitalista ecuatoriana nos revela el nivel de su expansión. En otras palabras, el capitalismo ecuatoriano encontró una salida a la profunda crisis que le había tenido postrado durante largos años, desde 1920-1922 y lo había llevado al borde del precipicio. Obviamente la tendencia inherente a su desarrollo, el extremado despilfarro de trabajo y el incremento de la masa de plusvalía a través de una intensificación de la explotación del trabajo, se vieron contrarrestados y atenuados por el desarrollo de las fuerzas productivas.

La expansión de la base productiva como salida a la crisis económica del sistema determinó la superación de la crisis político-ideológica a través de una reestructuración de los mecanismos institucionalizados de constitución del bloque en el poder; un nuevo sistema de alianzas y una reorganización de la ideología dominante.

La burguesía constituida en la producción y exportación, especialmente bananera, y su sistema financiero, vinculado estrechamente a los capitales imperialistas, condujo ese proceso. En un país en el que la clase dominante expresa su existencia y movimiento en la lucha de clases incluso de una manera folklórica —el matrimonio del jefe burgués Leónidas Plaza con la terrateniente Avelina Lasso, expresión folklórica de la unidad del bloque en el poder— la figura de Galo Plaza, gentleman, nacido en Manhattan y muchacho de paja de la United Fruit, no podía menos que ser la indicada para expresar el nuevo proceso de la clase dominante.

Plaza ascendió al poder en 1948. De inmediato el imperialismo decidió intervenir directamente en el control de su nueva colonia bananera. A principios de 1949, llegó al Ecuador una misión de la International Basic Corporation, propiedad de uno de los jefes del capital internacional, Nelson Rockefeller, y presidida por uno de los mayores propagandistas de la United Fruit, Stacy May, Junto al cual Plaza escribió en 1960 un panegírico exaltando a dicho monopolio. En abril de 1949, llegó una misión del Fondo Monetario Internacional, una de las organizaciones creadas por el imperialismo norteamericano para consolidar su dirección hegemónica del sistema capitalista mundial. Las recomendaciones de ambas misiones⁴⁰ (incremento de la producción exportable, devaluación monetaria de 13,50 a 15 sucres por dólar y compra especial de los dólares arroceros a 17 sucres cada uno, la contratación de préstamos, garantías a la inversión extranjera, protección aduanera a la producción industrial especialmente azucarera y textil) fueron seguidas al pie de la letra.

A través de esa política no solo se crearon las mejores condiciones para la expansión capitalista en el marco de una mayor y más decisiva integración a los centros imperialistas de acumulación, sino que se integró a toda la clase dominante a ese desarrollo dirigido por la fracción burguesa ligada al banano. Por algo Plaza era también un próspero terrateniente capitalista serrano. Las otras fracciones de la clase dominante se subordinaron a dicha fracción burguesa en la medida en que esa subordinación les aseguraba un incremento del volumen de ganancias. La unidad del bloque en el poder quedó plenamente restablecida, generándose mecanismos institucionales que canalizaban las contradicciones internas, de suyo atenuadas por la expansión capitalista, hacia la resolución pacífica y armónica. Asegurada la hegemonía estructural por parte de la fracción burguesa agroexportadora, incluso la coparticipación en el poder con las fracciones dominantes rivales durante el gobierno de Velasco, la hegemonía gubernamental de las otras fracciones durante el gobierno de Ponce, no constituía mayor problema., Aquello que ha dado en llamarse una década de madurez política no fue otra cosa que una expresión del nuevo idilio, la nueva luna de miel de las fracciones dominantes.

Por otra parte, la expansión capitalista permitió la superación de la crisis ideológica de la fase anterior. Los inicios de la transición del predominio de la región jurídico-política a la región tecnocrático-economista; la definitiva rechazación del liberalismo; la incorporación del sub-conjunto ideológico pequeño burgués, a través de las imágenes de la “democracia” y el “confort” americanos, a la matriz

40 Luis A. Carbo (1953: 329-334).

ideológica liberal, constituyeron las expresiones más significativas del reordenamiento ideológico impulsado por la burguesía y que adquirirá su estructuración definitiva años más tarde.

Ese reordenamiento expresaba además la transformación de la pequeña burguesía en una base de sustentación de la dominación burguesa. La fracción socialista de derecha pasó a colaborar con el gobierno oponiéndose a la fracción de Manuel Agustín Aguirre, que estimulaba un proceso de activa radicalización, oposición que culminaría con la escisión del partido y la formación del Partido Socialista Revolucionario Ecuatoriano de clara orientación revolucionaria insurreccional. En la otra franja del Socialismo, los otrora iracundos intelectuales revolucionarios pasaron a convertirse, desde las páginas de *El Comercio*, las agregadurías culturales y los organismos internacionales, en los más impetuosos panegiristas del imperio. El matrimonio ideológico de la burguesía liberal y el Socialismo se expresaba en la amistad “sonriente” del señor Plaza con el doctor Lovato, su amigo de juventud. Por algo, Plaza era además la expresión del “american way of life”, la “democracia”, el “confort” americanos, los nuevos valores ideológicos de la pequeña burguesía.

Mas, esa subordinación ideológico-política expresaba un proceso social objetivo: la expansión capitalista incorporaba a vastos sectores de la pequeña burguesía al disfrute del siempre creciente volumen de plusvalía creado por los trabajadores ecuatorianos. A través del incremento de la burocracia, la ampliación del comercio interno, el desarrollo de la mediana y pequeña producción bananera, dicha clase experimentó una expansión numérica y de ingresos y una transformación cualitativa: del predominio de las profesiones liberales en una economía en crisis y un mercado estrangulado al predominio de los pequeños propietarios y comerciantes y las altas capas burocráticas en una fase de auge; de la dirección reformista del movimiento obrero a la subordinación directa a la burguesía; es decir, la traición histórica a los trabajadores se había consumado.

Incluso el Partido Comunista fue arrastrado por la embriaguez “democrática” de esa clase que cambiaba el sueño revolucionario de las décadas anteriores por la realización de sus mezquinos y estrechos apetitos. En 1956, detrás del Partido Liberal y en alianza con la fracción derechista del Partido Socialista, participó en las elecciones presidenciales con la fórmula Huerta-Plaza, el primero abogado de la burguesía y de las compañías extranjeras; el segundo, terrateniente ganadero, hermano de Galo Plaza.

La tesis de la conciliación de clases derivada de la aplicación del programa stalinista, se había refugiado en la cáscara política de la democracia formal, evaporando su contenido de clase. Era la república

platónica, cuyo maravilloso sueño buscaba ocultar la existencia de los esclavos. En la alharaca democrática —parlamento y elecciones— el Partido Comunista y la fracción derechista del Partido Socialista olvidaban que tras esas bellas máscaras se escondían los banqueros, grandes exportadores, ganaderos, industriales, corifeos del amo del norte.

El movimiento obrero, desarmado por su dirección reformista, en una época de expansión de las fuerzas productivas, disminuyó su potencialidad revolucionaria. Salvo los heroicos combates de los ferroviarios sus luchas se atenuaron considerablemente. Hacia fines de la década, cuando la nueva crisis del sistema empezaba a perfilarse claramente, los asalariados agrícolas de Tenguel demostraron el potencial revolucionario del proletariado, que anunciaba su retorno a los grandes enfrentamientos de clase.

En la medida en que la expansión de las fuerzas productivas permitió contrarrestar esa tendencia inherente al desarrollo del capitalismo ecuatoriano, el despilfarro del trabajo, el ejército industrial de reserva no conservó el peso social y político de épocas anteriores, a pesar de haberse convertido en fuerza de choque y masa de manobras de una agrupación política, CFP, que buscaba darle una salida fascistoide a la clase dominante. Dado que no había una crisis política ese movimiento no tuvo mayor significado, apenas un instrumento de presión de determinados sectores de la burguesía.

Sin embargo, a partir de 1955 —al término de la guerra de agresión a Corea y de la disminución del ritmo de expansión del capital monopolista norteamericano, cuando los términos del intercambio vuelven a funcionar canalizando parte de la plusvalía generada internamente hacia la metrópoli imperialista y cuando el ritmo de fusión de la riqueza monetaria con la fuerza de trabajo liberada de la servidumbre semi-feudal decreció notablemente— el subproletariado volvió a adquirir un significativo peso social. En 1959, apenas el costo de la vida comenzaba a aumentar, las masas subproletarias de Guayaquil salieron a las calles a expresar violentamente su protesta: dos mil muertos restablecieron esa “estabilidad política” tan pregonada por la clase dominante. Obviamente el jefe liberal, Raúl Clemente Huerta, aplaudió abiertamente la masacre dirigida por el Presidente Ponce, jefe social-cristiano.

La insurgencia del subproletariado expresaba la emergencia de una nueva crisis de la cual sería uno de los protagonistas. Esa crisis planteará un recrudecimiento de la lucha por la hegemonía en el bloque en el poder, en la cual un sector del imperialismo y una de las fracciones dominantes buscarán una salida nueva a la crisis: la expansión de las fuerzas productivas industriales.

Sin embargo, esta crisis del sistema se inscribiría en una nueva fase tanto del sistema capitalista mundial como de la lucha de clases internacional y latinoamericana, marcada por la entrada victoriosa de la Revolución Cubana en la escena histórica. El movimiento obrero y de masas que había sido abandonado por la dirección política del reformismo socialista, se encontró en una coyuntura favorable a su expresión independiente de clase: el debilitamiento del reformismo facilitaba el proceso de formación de una vanguardia revolucionarla.

En la década entre 1960 y 1970 el sistema capitalista internacional sufre modificaciones sustanciales. La clásica dominación semi-colonial de nuestros países por el imperialismo norteamericano, basada en el control comercial, productivo y financiero de la extracción de materias primas y en la realización y acumulación de la plusvalía en los centros metropolitanos, ha sido desplazada por una organización y funcionamiento mucho más complejos del sistema capitalista internacional.

Las inversiones del gran capital internacional sufren una reorientación fundamental: de su localización preferentemente en la producción de materias primas se desplazan hacia la producción industrial de consumo duradero, no duradero, intermedios e incluso de capital, salvo la producción petrolera cuya importancia decisiva genera un incremento sustancial de las inversiones.

El desarrollo del capitalismo ecuatoriano ha sufrido todas esas determinaciones. Durante la década entre 1960 y 1970 se crearon las condiciones necesarias para el establecimiento de filiales de los grandes monopolios petroleros yanquis, y para que la acelerada inversión extranjera en la industria coadyuvara en la lucha por una nueva estructura del bloque en el poder que garantice la profundización de las relaciones capitalistas de producción, es decir, la consolidación de las bases internas de acumulación.

BIBLIOGRAFÍA

Albornoz, O. 1963 *Historia de la acción clerical en el Ecuador* (Ecuador: Espejo).

Albornoz, O. 1969 *Del crimen de El Ejido a la Revolución del 9 de Julio de 1925* (Guayaquil: Editorial Claridad).

Arroyo del Río, C. 1943 *La Inflación* (Ecuador: Centro de Estudios Económicos-Sociales; El Comercio).

Baran, P.; Sweezy, P. 1988 *El Capital Monopolista: ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos* (México: siglo XXI).

Carbo Luis A. 1978 (1953) *Historia monetaria y cambiaria del Ecuador desde la colonia* (Quito: Banco Central del Ecuador).

- Carbo, L. A. 1978 (1953) Apéndice II: "El patrón de oro y la unidad de valor". en *Historia monetaria y cambiaria del Ecuador desde la época colonial* (Quito: Banco Central del Ecuador).
- Estrada, V. E. 1934 "La Cuestión monetaria". Exposición del Ministro de Hacienda, Víctor Emilio Estrada, a la Cámara de Diputados, del 17 de septiembre de 1934 (Quito : talleres tipográficos nacionales).
- González, J. L. 1960 *Nuestra crisis y el Fondo Monetario Internacional* (Quito: Rumiñahui).
- Llerena, J. A. 1959 *La Revolución política en veinte y dos años* (Quito: Casa de la Cultura).
- Marini, R. P. 1972 "Dialéctica de la dependencia" en *Sociedad y desarrollo* (Santiago: CESO) N° 1, enero-marzo.
- Pareja Díez-Canseco, A. 1958 *Historia del Ecuador* (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana) Vol II.

EL BUEN VIVIR COMO ALTERNATIVA AL DESARROLLO

ALGUNAS REFLEXIONES ECONÓMICAS Y NO TAN ECONÓMICAS

Alberto Acosta*

*Los mundos nuevos deben ser vividos antes de ser
explicados.*

Alejo Carpentier

América Latina ha sido una de las regiones desde donde han surgido potentes voces críticas en contra del orden mundial impuesto, como una suerte de ejercicio permanente de resistencia. En la actualidad, este esfuerzo se profundiza con un interesante proceso de reinterpretación de los orígenes indígenas de esta región. Así se mantiene y recupera una tradición histórica de críticas y cuestionamientos que fueron elaborados y presentados desde hace mucho tiempo atrás, pero que quedaron rezagados y amenazados de olvido. Y lo que es más interesante aún, hoy afloran otras concepciones marginadas del discurso y las prácticas convencionales, sobre todo originarias, propias de los pueblos y nacionalidades ancestrales del Abya-Yala (Nuestra América, diría José Martí), así como también provenientes de otras regiones de la Tierra.

En efecto, estas propuestas se expresan concretamente en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009); en el primer caso es el Buen Vivir o *Sumak Kawsay* (en kichwa), y en el segundo, en

* Extraído de *Revista Política y Sociedad* N° 52(2), 2015 pp. 299-330.

Este texto recoge reflexiones de varios trabajos anteriores del autor, entre otros del libro *El Buen Vivir - Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos* (2013). En versiones actualizadas ha sido publicado en francés (2014) y en alemán (2015).

particular el Vivir Bien o *suma qamaña* (en aymara). Existen nociones similares (mas no idénticamente iguales) en otros pueblos indígenas, como los mapuches (Chile), los guaraníes (Bolivia y Paraguay), los kunas (Panamá), los achuar (Amazonia ecuatoriana), pero también en la tradición Maya (Guatemala), en Chiapas (México), entre otros.

A más de estas visiones del Abya-Yala, hay otras muchas aproximaciones a pensamientos filosóficos de alguna manera emparentados con la búsqueda del Buen Vivir desde visiones incluyentes en diversas partes del planeta. El Buen Vivir, en tanto cultura de la vida, con diversos nombres y variedades, ha sido conocido y practicado en distintos períodos en las diferentes regiones de la Madre Tierra, como podría ser el *Ubuntu* en África o *el Svadeshi*, el *Swaraj* y el *Apargrama* en la India. Aunque se le puede considerar como uno de los pilares de la cuestionada civilización occidental, en este esfuerzo colectivo por reconstruir/construir un rompecabezas de elementos sustentadores de nuevas formas de organizar la vida, se pueden recuperar incluso algunos elementos de la “*vida buena*” de Aristóteles.

El Buen Vivir, entonces, no es una originalidad ni una novelería de los procesos políticos de inicios del siglo XXI en los países andinos. Los pueblos y nacionalidades ancestrales del Abya-Yala no son los únicos portadores de estas propuestas. El Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas de la humanidad por la emancipación y la vida.

EL DESARROLLO, UN FANTASMA INALCANZABLE

Pero antes de analizar estas propuestas indígenas, conviene señalar que, desde mediados del siglo XX, un fantasma recorre el mundo: el desarrollo. Y a pesar de que la mayoría de personas, con seguridad, no cree en fantasmas, al menos en algún momento ha creído en “el desarrollo”, se ha dejado influir por este, y es muy probable que lo siga haciendo en la actualidad.

Sin negar la vigencia del proceso buscado para satisfacer las necesidades de los seres humanos, existente desde hace mucho tiempo atrás, este fantasma del desarrollo se institucionalizó hace poco más de seis décadas. Se asume comúnmente como punto de partida el discurso del presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, el 20 de enero de 1949. Este gobernante, en el “punto cuarto” de su intervención ante el Congreso, definió a la mayor parte del mundo como “áreas subdesarrolladas”. Y anunció que todas las sociedades tendrían que recorrer la misma senda y aspirar a una sola meta: “el desarrollo”.

Así, desde entonces, se proyectó con fuerza esta suerte de mandato al resto del mundo. Esta metáfora: el desarrollo, tomada de la vida natural, se transformó en una meta a ser alcanzada por toda la

humanidad. Ha sido y es aún una suerte de estandarte que moviliza y uniformiza todo tipo de esfuerzos, y que justifica incluso gran cantidad de desatinos. Se convirtió, y esto es fundamental, en un mandato que implicaba la difusión del modelo de sociedad norteamericana, heredera de muchos valores europeos.

De esta manera, después la Segunda Guerra Mundial, cuando arrancaba la Guerra Fría, con el surgimiento de la amenaza del terror nuclear, con el discurso sobre “el desarrollo” se consolidó una vieja estructura de dominación dicotómica: avanzado-atrasado, civilizado-primitivo, pobre-rico, a la que sumaron las visiones de centro-periferia, de desarrollado-subdesarrollado. Es preciso tener presente que este discurso del desarrollo apenas constituye una prolongación del mandato civilizatorio del progreso, como veremos más adelante.

A partir de dicha visualización, el mundo se ordenó para alcanzar el “desarrollo”. Afloraron planes, bancos especializados para financiar el desarrollo, ayuda al desarrollo, cursos y formación para el desarrollo, comunicación para el desarrollo y un muy largo etcétera.

Alrededor del “desarrollo” giró, desde entonces, lo que conoció de manera simplona el enfrentamiento entre el capitalismo y el comunismo. Se inventó el Tercer Mundo y asumimos su existencia sin objeción. En este contexto de “guerra fría”, los países de este muy mal llamado *Tercer Mundo* fueron instrumentalizados cual peones en el ajedrez de la geopolítica internacional. Desde la una y la otra vertiente, estableciendo las diversas especificidades y diferencias, todos los países asumieron el reto de alcanzar “el desarrollo”. A lo largo y ancho del planeta, las comunidades y las sociedades fueron y continúan siendo reordenadas para adaptarse al “desarrollo”.

En nombre del “desarrollo”, los países centrales o desarrollados, es decir, nuestros referentes, promovieron diversos operativos de intervención e interferencia en los asuntos internos de los países periféricos o subdesarrollados. Así, registramos recurrentes intervenciones económicas a través del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Mundial, e inclusive acciones militares para impulsar “el desarrollo” de los países atrasados protegiéndoles de la influencia de alguna de las potencias rivales. Mientras tanto, los países pobres, en un acto de generalizada subordinación y sumisión, aceptaron este estado de cosas siempre que se les considere países en desarrollo o en vías de desarrollo.

No hay que olvidar, que el proceso para alcanzar el desarrollo venía acompañado de una idea de homologación de la sociedad, no solamente porque el referente era una economía que generaba riqueza a partir de la acumulación del capital, sino porque todos los individuos debían tener similares necesidades y hacer todo lo posible por satisfacerlas.

De esta manera, los países considerados como atrasados, casi sin beneficio de inventario, aceptaron aplicar un conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para salir del “subdesarrollo”.

El entusiasmo no duró mucho. Cuando los problemas comenzaron a minar nuestra fe en “el desarrollo”, buscamos alternativas. Le pusimos apellidos al desarrollo para diferenciarlo de lo que nos incomodaba, pero seguimos en la misma senda: desarrollo económico, desarrollo social, desarrollo local, desarrollo global, desarrollo rural, desarrollo sostenible o sustentable, ecodesarrollo, desarrollo a escala humana, desarrollo endógeno, desarrollo con equidad de género, codesarrollo... desarrollo, al fin y al cabo. “El desarrollo”, como toda creencia, nunca fue cuestionado en su esencia, simplemente se le redefinió desde sus consecuencias y debilidades.

A lo largo de estas últimas décadas, casi todos los países del mundo no desarrollado han intentado alcanzar el desarrollo. ¿Cuántos lo han logrado? Muy pocos, eso si aceptamos que lo que consiguieron es realmente “el desarrollo”.

Poco a poco, y esto es lo que más nos interesa en esta ocasión, se cayó en cuenta que el tema no es simplemente aceptar una u otra senda hacia el desarrollo. Los caminos hacia el desarrollo no son el problema mayor. La dificultad radica en el concepto. El desarrollo, en tanto propuesta global y unificadora, desconoce de manera violenta los sueños y luchas de los pueblos *subdesarrollados*, muchas veces por la acción directa de las naciones consideradas como desarrolladas (muchas de ellas colonizadoras del mundo empobrecido por efecto de esa colonización, cabría anotar).

Además, el desarrollo, en tanto reedición de los estilos de vida de los países centrales, resulta irreplicable a nivel global. Sabemos cada vez con más certeza que las crecientes prácticas consumistas y depredadoras están poniendo en riesgo el equilibrio ecológico global; un consumismo que perversamente margina cada vez más masas de seres humanos de las (supuestas) ventajas del ansiado desarrollo. A pesar de los indiscutibles avances tecnológicos, ni siquiera el hambre ha sido erradicada en el planeta; un flagelo que, cabe dejarlo sentado, no se da por la escasez de la oferta de alimentos, sino por la inequitativa e ineficiente distribución de los mismos.

El asunto es aún más complejo. No es solo una cuestión derivada de las inequidades e ineficiencias, que son inocultables. Se constata, cada vez con mayores certezas, que el mundo vive un “*mal desarrollo*” generalizado, incluyendo a aquellos países considerados como desarrollados. Bien anota José María Tortosa:

El funcionamiento del sistema mundial contemporáneo es “maldesarrollador” [...] La razón es fácil de entender: es un sistema basado en la eficiencia que trata de maximizar los resultados, reducir costes y conseguir la acumulación incesante de capital. [...] Si “todo vale”, el problema no es de quién ha jugado qué cuándo, sino que el problema son las mismas reglas del juego. En otras palabras, el sistema mundial está “maldesarrollado” por su propia lógica y es a esa lógica a donde hay que dirigir la atención. (2011: 54)

Ahora, cuando crisis múltiples y sincronizadas ahogan al planeta, nos encontramos con que este fantasma ha provocado y sigue provocando funestas consecuencias. El desarrollo (o el mismo progreso) puede incluso no tener un contenido evidentemente constructivo, pero justifica la utilización de todo tipo de medios, incluyendo los fracasos y hasta las crecientes devastaciones socioambientales.

En suma, hemos aceptado las reglas del “*todo vale*”.¹ Todo se tolera en nombre de la salida del subdesarrollo. Todo se santifica en nombre de una meta tan alta y prometedora como el progreso. Tenemos que al menos parecemos a los superiores y para lograrlo, cualquier sacrificio *vale*. No importa negar nuestras raíces históricas y culturales para progresar, para desarrollarnos, para modernizarnos emulando a los países adelantados, es decir modernos. Y lo que es lamentable, en la medida que asumimos modelos externos como la meta a alcanzar, negamos las posibilidades de una transformación propia.

Todo esto se desenvuelve en un proceso de mercantilización a ultranza. Hemos asumido como normal, en todo el mundo, que todo se compra, todo se vende. Tanto es así, que para que el mundo pobre salga de su pobreza, el mundo rico ha establecido que el pobre debe ahora pagar para imitarlos: comprar hasta su conocimiento, negando sus propios saberes y prácticas ancestrales.

Para conseguir el desarrollo, por ejemplo, se acepta la grave destrucción social y ecológica que provoca la megaminería o la explotación de hidrocarburos, a pesar de que estas actividades ahondan la modalidad de acumulación extractiva heredada desde la colonia.

En este punto, ante el fracaso manifiesto de la carrera detrás del *fantasma del desarrollo*, emerge con fuerza la búsqueda de alternativas al desarrollo. Es decir, de formas de organizar la vida fuera del desarrollo, superando el desarrollo, en suma, rechazando aquellos núcleos conceptuales de la idea de desarrollo convencional entendido como

1 Se conoce como “*todo vale*” a aquella modalidad de combate, donde los luchadores pueden usar cualquier arte marcial o deporte de contacto, ya que las reglas permiten cualquier técnica y forma de enfrentamiento.

progreso lineal. Lo que necesariamente implica superar el capitalismo y sus lógicas de devastación social y ambiental.

Sin embargo, aun cuando *“la idea de desarrollo es ya una ruina en nuestro paisaje intelectual... su sombra... oscurece aún nuestra visión...”* (de Souza Silva, 2010). En buen romance, sabemos que no podemos seguir detrás del fantasma del desarrollo. Su influencia nos pesará por largo rato y del desarrollo escaparemos arrastrando muchas de sus taras. Y por eso seguimos discutiendo sobre el desarrollo, que es, en realidad, como la luz de alguna lejana estrella ya desaparecida en el universo.

EL PROGRESO, ANTESALA DEL DESARROLLO

Si la idea de desarrollo está en crisis *en nuestro paisaje intelectual*, necesariamente debemos cuestionar el concepto de progreso, que emergió con fuerza hace más de 500 años en Europa. Los elementos sustanciales de la visión dominante impuesta por el desarrollo se nutren de los valores impuestos por el progreso civilizatorio de Europa. Un proceso en extremo expansionista e influyente, tanto como destructivo.

A partir de 1492, cuando España y poco después Portugal, invadieron nuestra Abya-Yala (América) con una estrategia de dominación para la explotación, Europa impuso su imaginario para legitimar la superioridad del europeo, el “civilizado”, y la inferioridad del otro, el “primitivo”. En este punto, emergieron la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Dichas colonialidades, vigentes hasta nuestros días, no son solo un recuerdo del pasado: explican la actual organización del mundo en su conjunto, en tanto punto fundamental en la agenda de la modernidad, como anota con justeza Aníbal Quijano.²

Para cristalizar este proceso expansivo, Europa consolidó aquella visión que puso al ser humano figurativamente hablando por fuera de la naturaleza. Se definió la naturaleza sin considerar a la humanidad como parte integral de la misma. Y con esto quedó expedita la vía para dominarla y manipularla.

Sir Francis Bacon (1561-1626), célebre filósofo renacentista, plasmó esta ansiedad en un mandato, al reclamar que “la ciencia torture a la Naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos”.³ Vivimos hasta la actualidad las consecuencias de este.

2 Ver Quijano (2011) y Acosta & Martínez (2009).

3 Sobre esta afirmación, puede consultarse Max Neef (2005).

Pero no fue solo Bacon. René Descartes (1596-1650), uno de los pilares del racionalismo europeo, consideraba que el universo es una gran máquina sometida a leyes. Todo quedaba reducido a materia (extensión) y movimiento. Con esta metáfora, él hacía referencias a Dios como el gran relojero del mundo, encargado no solo de “*construir*” el universo, sino de mantenerlo en funcionamiento. Y al analizar el método de la incipiente ciencia moderna, decía que el ser humano debe convertirse en dueño y poseedor de la naturaleza. De esta fuente cartesiana se han nutrido otros filósofos notables que han influido en el desarrollo de las ciencias, tecnología y técnicas. Por cierto que esta visión de dominación tiene también profundas raíces judeocristianas.⁴

En el terreno práctico, Cristóbal Colón, con su histórico viaje en 1492, sentó las bases de la dominación colonial, con consecuencias indudablemente presentes hasta nuestros días. Colón buscaba recursos naturales, especialmente especerías, sedas, piedras preciosas y sobre todo oro.⁵ Su viaje, en consecuencia, abrió necesariamente la puerta a la conquista y la colonización. Con ellas, en nombre del poder imperial y de la fe, empezó una explotación inmisericorde de recursos naturales, con el consiguiente genocidio de muchas poblaciones indígenas.

La desaparición de pueblos indígenas enteros, es decir mano de obra barata y sometida, que moría masivamente por efecto de la conquista y la colonia, se cubrió con la incorporación de esclavos provenientes de África; esclavos que luego constituirían un importante aporte para el proceso de industrialización al ser mano de obra en extremo de poco costo.⁶ Y desde entonces, para sentar las bases del mercado global, se fraguó un esquema extractivo de exportación de naturaleza desde las colonias en función de las demandas de acumulación del capital de los países imperiales, los actuales centros del entonces naciente sistema capitalista.

4 En el Génesis se lee: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza. Que tenga dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves del cielo; sobre los animales domésticos, sobre los animales salvajes, y sobre todos los reptiles que se arrastran por el suelo”.

5 Según Colón, quien llegó a mencionar 175 veces en su diario de viaje a este metal precioso, “el oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega incluso a llevar las almas al paraíso”.

6 Esto lo reconocería con claridad Karl Marx: “Sin esclavitud no habría algodón; sin algodón no habría industria moderna. La esclavitud ha dado su valor a las colonias, las colonias han creado el comercio universal, el comercio universal es la condición necesaria de la gran industria. Por tanto, la esclavitud es una categoría económica de la más alta importancia”.

Estos son algunos de los elementos fundacionales de aquella idea de progreso y civilización dominantes aún. Ideas que han amamantado al desarrollo, convirtiéndolo en una herramienta neocolonial. Así, América, al ser incorporada como fuente de recursos naturales, y África, en especial como fuente de energía barata, apuntalaron el nacimiento del capitalismo en tanto civilización de alcance global.

Pasados los siglos, en la actualidad todo indica que el tan ansiado progreso, sintetizado comúnmente en el crecimiento material sin fin, podría culminar en un suicidio colectivo. Basta con ver los efectos del mayor recalentamiento de la atmósfera, de la pérdida de fuentes de agua dulce, de la erosión de la biodiversidad agrícola y silvestre, de la degradación de suelos o de la acelerada desaparición de espacios de vida de las comunidades locales.

Bien sabemos ahora, que la acumulación material mecanicista e interminable de bienes, apoltronada en el aprovechamiento indiscriminado y creciente de la Naturaleza, no tiene futuro. Los límites de estilos de vida sustentados en esta visión ideológica del progreso clásico son cada vez más notables y preocupantes. Los recursos naturales no pueden ser más asumidos únicamente como una condición para el crecimiento económico, como tampoco pueden ser un simple objeto de las políticas de desarrollo.

La Humanidad, no solo América Latina, se encuentra en una encrucijada. La promesa hecha hace más de cinco siglos, en nombre del “progreso”, y “reciclada” hace más de seis décadas, en nombre del “desarrollo”, no se ha cumplido. Y no se cumplirá, porque en su esencia aflora la lógica devastadora del capitalismo.

EL DESARROLLO, SUS ALTERNATIVAS Y SUS LIMITACIONES

En especial desde la década de los sesenta y los setenta, comenzaron a aparecer distintas visiones críticas, así como reclamos en el terreno económico, social y, más tarde, ambiental. América Latina jugó un papel importante en generar revisiones contestatarias al desarrollo convencional, como fueron el estructuralismo o los diferentes énfasis en la teoría de la dependencia, hasta llegar a otras posiciones más recientes.

Estas posturas heterodoxas y críticas encierran una importancia considerable, pero también adolecen de algunas limitaciones. Por un lado, sus planteamientos no lograron cuestionar seriamente los núcleos conceptuales de la idea de desarrollo convencional entendido como progreso lineal, y en particular expresado en términos del crecimiento económico. Por otro lado, cada uno de esos cuestionamientos generó una ola de revisiones que no pudieron sumarse y articularse entre sí. En algunos casos generaron un pico en las críticas e incluso

en las propuestas, pero poco después estos esfuerzos languidecieron y las ideas convencionales retomaron el protagonismo.

La confianza en el desarrollo, en tanto proceso planificado para superar el atraso, se resquebrajó en las décadas de los ochenta y los noventa. Esto contribuyó a abrir la puerta a las reformas de mercado de inspiración neoliberales, en las que, en estricto sentido, la búsqueda planificada y organizada del desarrollo de épocas anteriores debía ceder paso a las pretendidas todopoderosas fuerzas del mercado. Esto, sin embargo, no implicó que se habría superado la ideología del progreso de raigambre colonial, todo lo contrario. El neoliberalismo reproduce una mirada de las perspectivas hegemónicas del Norte global.

Pero, nuevamente, a partir de fines de la década de 1990, los cuestionamientos afloraron con fuerza, en particular como reacción frente al creciente reduccionismo de mercado. Además, las posturas neoliberales, que consideran que el desarrollo no es un proceso a construir o planificar, sino que resulta de dejar actuar libremente al mercado, naufragaron. Su estruendoso fracaso económico en muchos países de América Latina se reflejó en crecientes conflictos sociales y en un aumento de los problemas ambientales, lo que exacerbó las desigualdades y las frustraciones.

Así las cosas, en los albores del siglo XXI, el estilo de desarrollo neoliberal comenzó a agotarse. Esto contribuyó a varios recambios políticos en algunos países de América Latina, cuya expresión más nítida ha sido la llegada al poder del progresismo sudamericano.⁷ Sin duda los procesos en juego son diversos, y los tonos de cada uno de los nuevos gobiernos también es distinto, pero en todos ellos se comparte un rechazo al reduccionismo neoliberal, pero que arrastra en muchos casos sus valores. Se busca el reencuentro con los sectores populares, pero a través de un marcado asistencialismo, la defensa del protagonismo del Estado, pero con las mismas lógicas dependientes, y acciones más enérgicas para reducir la pobreza, pero empujando a amplios sectores al consumismo y sin una real política redistributiva. Y ese Estado “recuperado”, con un creciente despliegue de acciones represivas y autoritarias, es el que procesa cambios anhelados por los neoliberales, como lo es la expansión de la frontera extractivista: minera, petrolera o agrícola.

El núcleo básico desarrollista persiste aún en el mal llamado “socialismo del siglo XXI”. Este nuevo orden político moderniza el capitalismo y construye nuevos esquemas corporativistas. Hoy, por

7 Es necesario diferenciar entre la izquierda y el progresismo. Este último, sin ser conservador, no puede ser considerado como de izquierda, como acertadamente plantea Eduardo Gudynas (2014).

ejemplo, se realizan enormes obras de infraestructura, con los mismos valores neoliberales: la eficiencia, la competitividad y la excelencia, para forzar el extractivismo; modalidad de acumulación que, más allá de algunas diferencias relativamente menores y por cierto de algunos estridentes discursos soberanistas, mantiene la misma matriz colonial de hace más de quinientos años (Acosta, 2011). Este proceso, que podría llamarse extractivismo del siglo XXI, presenta, sin embargo, algunas diferencias con el extractivismo de los gobiernos neoliberales.

EL BUEN VIVIR, PROPUESTA DE CAMBIO CIVILIZATORIO DESDE LA PERIFERIA DEL MUNDO

En este punto reconozcamos que, mientras buena parte de las posturas sobre el desarrollo e incluso muchas de las corrientes críticas se desenvuelven dentro de los saberes occidentales propios de la modernidad, las propuestas latinoamericanas de origen indígena escapan a esos límites.

Así las críticas y las construcciones alternativas ganaron un nuevo protagonismo con los aportes de los pueblos indígenas y también de otros sectores populares. Sus propuestas incluyen diversos cuestionamientos al desarrollo, tanto en los planos prácticos como en los conceptuales. No hay que olvidar que, en paralelo, empezaron a consolidarse, además, los aportes y las alternativas ecologistas.

Sobre todo en estos últimos años, en el marco de los debates postdesarrollistas,⁸ se multiplicaron los esfuerzos por una reconstrucción e incluso por la superación de la base conceptual, las prácticas, las instituciones y los discursos del desarrollo. En este estado de cosas, por un lado, se ubican las críticas al desarrollo, y por otro, la búsqueda de alternativas al desarrollo. Desde ese contexto aflora el Buen Vivir o *Sumak Kawsay*.

Las críticas al desarrollo han calado mucho más profundo que en épocas anteriores. Es cada vez más aceptado que los problemas no radican en las mediaciones o instrumentalizaciones de diferentes opciones de desarrollo. Se entiende también que no se trata de hacer mejor o simplemente bien lo que se había propuesto anteriormente. Los cuestionamientos comprenden que es necesario ir a las bases conceptuales, incluso ideológicas o culturales, en las que se sustenta el desarrollismo convencional.

8 La lista de autores que abordan la crítica al desarrollo y la construcción de alternativas al desarrollo es cada vez más grande. Recomiendo la lectura de los textos de Jürgen Schuldt y Enrique Leff, así como los aportes de Koldo Unceta, que ubican con claridad estos temas (varios de sus trabajos se encuentran mencionados en la bibliografía).

Desde la otra orilla, no se trata solo de criticar el desarrollo. Es indispensable construir alternativas al desarrollo, no simples alternativas de desarrollo. El Buen Vivir o *Sumak Kawsay*, planteado desde el mundo andino y amazónico, pero que rebasa estos espacios geográficos, es una de esas alternativas.

Lo interesante es que el Buen Vivir, en tanto sumatoria de prácticas vivenciales de resistencia al colonialismo y sus secuelas, es todavía un modo de vida en muchas comunidades indígenas, que no han sido totalmente absorbidas por la Modernidad capitalista o que han resuelto mantenerse al margen de ella.

Dejemos sentado desde el inicio que el Buen Vivir o *Sumak Kawsay* no sintetiza ninguna propuesta totalmente elaborada, menos aún pretende tener una posición indiscutible. El Buen Vivir no quiere asumir el papel de un mandato global, como sucedió con “el desarrollo” a mediados del siglo XX. El Buen Vivir es un camino que debe ser imaginado para ser construido. El Buen Vivir será, entonces, una construcción que pasa por desarmar la meta universal para todas las sociedades: el progreso en su deriva productivista, y el desarrollo en tanto a una dirección única, sobre todo en su visión mecanicista y lineal de crecimiento económico, así como sus múltiples sinónimos. Pero no solo los desarma, el Buen Vivir propone una visión diferente, mucho más rica en contenidos y, por cierto, más compleja.

El Buen Vivir, en realidad, se presenta como una oportunidad para construir colectivamente nuevas formas de vida. No sintetiza una visión retro, como simplonamente se ha llegado a afirmar. No se trata simplemente de un recetario plasmado en unos cuantos artículos constitucionales; recordemos que en la Constitución de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) fue incorporado este concepto. El Buen Vivir, ya lo dijimos, no es una originalidad ni una novelería de los procesos políticos de inicios del siglo XXI en los países andinos. El Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas populares, particularmente de los pueblos y nacionalidades originarios. Esto no significa que solo hay propuestas en el mundo andino y amazónico. En contextos diversos, a lo largo y ancho del planeta, existen acciones y visiones que pueden entrar en sintonía con el Buen Vivir.

Lo destacable y profundo de estas propuestas alternativas, de todas formas, es que surgen desde grupos tradicionalmente marginados. Son propuestas que invitan a romper de raíz con varios conceptos asumidos como indiscutibles.

En suma, estas visiones posdesarrollistas superaron los aportes de las corrientes heterodoxas críticas, que surgieron sobre todo en América Latina en los años sesenta y setenta, antes mencionadas, que proponía

“desarrollos alternativos”. En la actualidad es cada vez más necesario generar “alternativas al desarrollo”. De eso se trata el Buen Vivir.

Bajo algunos saberes indígenas no existe una idea análoga a la de desarrollo, lo que lleva a que en muchos casos se rechace esa idea. No existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior y posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución del bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y la carencia de bienes materiales.

El Buen Vivir asoma como una categoría en permanente construcción y reproducción. En tanto planteamiento holístico, es preciso comprender la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el Buen Vivir, como son el conocimiento, los códigos de conducta ética y espiritual en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros. El Buen Vivir o *Sumak Kawsay*, en definitiva, constituye una categoría central de la filosofía de la vida de las sociedades indígenas (Viteri Gualinga, 2000).

Desde esa perspectiva, el desarrollo convencional es visto como una imposición cultural heredera del saber occidental, por lo tanto, colonial. Entonces, las reacciones contra la colonialidad, imperante todavía en la actualidad, implican un distanciamiento del desarrollismo. La tarea es descolonizadora; así como también *despatriarcalizadora* y superadora de toda forma de racismo, por supuesto. Sobre todo, se requiere un proceso de descolonización intelectual para descolonizar la política, la sociedad, la economía.

El Buen Vivir, en definitiva, plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas. Rompe por igual con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora, que deberán repensarse desde posturas socio-biocéntricas. Se ha demostrado la necesidad de superar el capitalismo en tanto “civilización de la desigualdad” (Joseph Schumpeter). Una civilización en esencia depredadora y explotadora. Un sistema que “vive de sofocar a la vida y al mundo de la vida” (Bolívar Echeverría, 2010). El Buen Vivir, en consecuencia, propone un cambio civilizatorio.

Los saberes comunitarios, muchos de ellos ancestrales —esto es lo que cuenta—, constituyen la base para imaginar y pensar un mundo diferente como un camino para cambiar este. De todas maneras, siempre será un problema comprobar lo que es y lo que representa un saber ancestral cuando probablemente lo que se presenta como tal no es realmente ancestral, ni hay modo de corroborarlo. Las culturas

son tan heterogéneas en su interior que puede resultar injusto hablar de *nuestra* cultura como prueba de que lo que uno dice es correcto. Además, la historia de la humanidad es la historia de los intercambios culturales y, como bien vio José María Arguedas, eso también se aplica a las comunidades originarias americanas. Es imperioso, de todos modos, recuperar las prácticas y vivencias de las comunidades indígenas, asumiéndolas tal como son, sin llegar a idealizarlas.

En realidad, para hablar del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*, hay que recurrir a las experiencias, visiones y propuestas de aquellos pueblos —dentro y fuera del mundo andino y amazónico— empeñados en vivir en armonía entre sí y con la Naturaleza, poseedores de una historia larga y profunda, todavía bastante desconocida e incluso marginada. Tengamos presente que los pueblos indígenas no son premodernos, ni atrasados. Sus valores, experiencias y prácticas sintetizan una civilización viva, que ha enfrentado los problemas de la modernidad colonial. Han sido capaces de apropiarse de sus recursos para resistir a su propia manera un colonialismo que dura ya más de quinientos años, llegando incluso a imaginar un futuro distinto al actual, que bien puede nutrir los debates globales, como veremos más adelante.

Dicha armonía, de ninguna manera, puede llevar a creer en la posibilidad de un paraíso carente de conflictos. En las sociedades humanas habrá siempre contradicciones y tensiones, inclusive en su relacionamiento con el entorno natural. Una situación que se ha exacerbado peligrosamente con la civilización capitalista.

No hay forma de escribir sobre esta cuestión a partir de un reducto académico aislado de los procesos sociales, es decir sin nutrirse de las experiencias y luchas del mundo indígena y de otras que empiezan a surgir incluso en las metrópolis de Latinoamérica; un mundo que no solo se encuentra en las regiones rurales de los Andes y la Amazonia.

Entonces, estas líneas, en las que la responsabilidad las asume íntegramente el autor, no constituyen un producto de autoría individual. Y menos aún pueden ser entendidas como verdades reveladas. Con este aporte se pretende seguir echando leña en el fuego del debate. Y también se quiere dar algunas luces para la acción.

En este punto cabe descubrir el riesgo que representan aquellas visiones que pretenden diferenciar el Buen Vivir del *Sumak Kawsay*, a los que asume como dos paradigmas diferentes (Oviedo Freire, 2011). Es innegable que hay una apropiación, secuestro y domesticación del término por los gobiernos de Ecuador y de Bolivia. Nadie duda que el Buen Vivir gubernamental está desencontrado con el Buen Vivir de origen indígena. Eso explica esa posición separatista entre Buen Vivir y *Sumak Kawsay*, como rechazo a esas manipulaciones gubernamentales, pero no la justifica. Eduardo Gudynas (2014), en un artículo en

el mismo libro en que aparece la posición de Oviedo Freire, anota que con esta separación “se pierde la pluralidad original y el concurso de las posturas críticas a la modernidad no-indígena”. Sostener que el Buen Vivir, por definición es desarrollista, y que el *Sumak Kawsay*, en consecuencia, es indígena, es una simplificación que no contribuye al debate. Además, esta distinción y separación recluiría las propuestas indígenas en un mundo estrecho y se minimizarían sus enormes potencialidades derivadas para librar una batalla conceptual y política orientada a superar la modernidad.

Lo destacable y profundo de estas propuestas es, entonces, que nos invitan a romper de raíz con varios conceptos asumidos como indiscutibles, empezando por el concepto tradicional de progreso y desarrollo.

HACIA UN REENCUENTRO CON LA NATURALEZA

La propuesta del desarrollo, surgida desde la lógica del progreso civilizatorio de occidente, forzó aún más la antigua dicotomía salvaje-civilizado, que se introdujo de manera violenta hace más de cinco siglos en América con la conquista europea. Y la acumulación material —mecanicista e interminable de bienes— asumida como progreso, agudizó la destrucción de la naturaleza (Gudynas, 2009).

Desde una perspectiva global, los límites de los estilos de vida sustentados en la visión ideológica del progreso antropocéntrico son cada vez más notables y preocupantes. Si queremos que la capacidad de absorción y resiliencia⁹ de la tierra no colapse, debemos dejar de ver a los recursos naturales como una condición para el crecimiento.

por cierto, debemos aceptar que lo humano se realiza en comunidad, con y en función de otros seres humanos, como parte integrante de la naturaleza, sin pretender dominarla.

Desde los albores de la humanidad, el miedo a los impredecibles elementos de la naturaleza estuvo presente en la vida de los seres humanos. Poco a poco, la ancestral y difícil lucha por sobrevivir se fue transformando en un desesperado esfuerzo por dominar la naturaleza. Paulatinamente el ser humano, con sus formas de organización social antropocéntricas, se puso figurativamente hablando por fuera de la naturaleza. Se llegó a definir la naturaleza sin considerar a la humanidad como parte integral de la misma. Y con esto quedó expedita la vía para dominarla y manipularla, sobre todo en la civilización capitalista.

9 La resiliencia, en el campo de la ecología, es la capacidad que tiene la naturaleza de volver al estado original, especialmente después de alguna situación crítica e inusual.

Frente a esta añeja visión de dominación y explotación, sostenida en el divorcio profundo de la economía y la naturaleza, causante de crecientes problemas globales, han surgido varias voces de alerta. El punto es claro, la Naturaleza no es infinita, tiene límites y estos límites están siendo superados.

La crisis provocada por la superación de los límites de la naturaleza conlleva, necesariamente, a cuestionar la institucionalidad y la organización sociopolítica. No hacerlo amplificaría aún más las tendencias excluyentes y autoritarias, así como las desigualdades e inequidades tan propias del sistema capitalista.

La tarea parece simple, pero es en extremo compleja. En lugar de mantener el divorcio entre la naturaleza y el ser humano, hay que propiciar su reencuentro. Para lograr esta transformación civilizatoria, una de las tareas iniciales radica en la desmercantilización de la naturaleza. Los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana, procurando asegurar la calidad en la vida de las personas. Y esto se logra con verdaderos procesos de redistribución del ingreso y de la riqueza.

Uno de los pasos concretos, luego de las reflexiones anteriores, fue el dado en la Asamblea Constituyente de Montecristi en Ecuador, al otorgarle derechos a la naturaleza. Esto ubica con claridad por dónde debería marchar la construcción de una nueva forma de organización de la sociedad, si realmente pretende ser una opción de vida, en tanto respeta y convive dentro de la Naturaleza.

En dicha Constitución, aprobada el año 2008, al sumar a la naturaleza como sujeto de derechos, y al otorgarle el derecho a ser restaurada cuando ha sido destruida, se estableció un hito en la historia de la humanidad. La restauración difiere de la reparación que es un recurso para los seres humanos, cuyas condiciones de vida puedan verse afectadas por algún deterioro ambiental provocado por otros seres humanos. Por igual trascendente fue la incorporación del término *Pacha Mama*, como sinónimo de naturaleza, en tanto reconocimiento de plurinacionalidad e interculturalidad. Y por cierto fue trascendente la aceptación del agua como un derecho humano fundamental, no simplemente el acceso al agua; con lo cual se prohibió toda forma de privatización del agua.

A lo largo de la historia, cada ampliación de los derechos fue anteriormente impensable. La emancipación de los esclavos o la extensión de los derechos a los pueblos afro, a las mujeres y a los niños y niñas fueron una vez rechazadas por ser consideradas como un absurdo. Se ha requerido que se reconozca *el derecho de tener derechos* y esto se

ha conseguido siempre con una intensa lucha política para cambiar aquellas leyes que negaban esos derechos.

La liberación de la naturaleza de esta condición de sujeto sin derechos o de simple objeto de propiedad, exigió y exige, entonces, un esfuerzo político que le reconozca como sujeto de derechos. Este aspecto es fundamental si aceptamos que todos los seres vivos tienen el mismo valor ontológico, lo que no implica que todos sean idénticos. Lo central de los derechos de la naturaleza es rescatar el *derecho a la existencia* de los propios seres humanos.

Por cierto, que en este punto habría que relevar todos los aportes y las luchas desde el mundo indígena, en donde la *Pacha Mama* es parte consustancial de sus vidas. Pero igualmente, y esto también es importante, hay razones científicas que consideran a la Tierra como un súper organismo vivo. Este súper organismo extremadamente complejo, requiere de cuidados y debe ser fortalecido, es sujeto de dignidad y portador de derechos, porque todo lo que vive tiene un valor intrínseco, tenga o no uso humano. Incluso hay razones cosmológicas que asumen a la tierra y a la vida como momentos del vasto proceso de evolución del universo. La vida humana es, entonces, un momento de la vida en términos amplios. Y para que esa vida pueda existir y reproducirse necesita de todas las precondiciones que le permitan subsistir. En todas estas visiones aflora como eje fundamental el principio indígena de la relacionalidad: todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias.

Entonces, lo que urge es caminar hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza, como punto de partida para empezar a reconstruir relaciones armoniosas de los seres humanos con su Madre Tierra.

LOS ELEMENTOS DE UNA ECONOMÍA SOLIDARIA Y SUSTENTABLE

Esta demanda civilizatoria exige otra economía. Una economía sustentada en otros principios que los capitalistas. Se requieren principios fundacionales como los de solidaridad y sustentabilidad, a más de reciprocidad, complementariedad, responsabilidad, integralidad, relacionalidad, suficiencia (y de alguna manera también eficiencia), diversidad cultural e identidad, equidades, y por cierto siempre más democracia, nunca menos.

A partir de la aceptación de que una economía se sustente en la solidaridad y en la sustentabilidad, para mencionar apenas dos de los principios señalados en el párrafo anterior, se busca la construcción de otro tipo de relaciones de producción, de intercambio, de consumo, de cooperación y también de acumulación y de distribución del ingreso y la riqueza.

En el ámbito económico se requiere incorporar criterios de suficiencia antes que sostener la lógica de la eficiencia entendida como la acumulación material cada vez más acelerada, frente a la cual claudica incluso la democracia. De allí se desprende una indispensable crítica al fetiche del crecimiento económico, que es apenas un medio, no un fin.

Esto plantea también, como meta utópica, la construcción de relaciones armoniosas de la colectividad y no solo de individualidades entre sí; y, de estas con la Naturaleza. La actual meta de sociedades afincadas en la competitividad, lo sabemos muy bien, nos mueven hacia una cacotopía, es decir hacia una utopía negativa.

Pero no solo que están los límites ambientales. Hay otro punto crucial: el crecimiento económico, provocado por la voracidad del capital, que acumula produciendo y especulando, se da sobre bases de creciente inequidad estructural. Basta ver algunas cifras de la inequitativa distribución de la riqueza a nivel mundial: Las 85 personas más ricas del mundo tienen tanto como la mitad más pobre de la población mundial: 1700 millones de habitantes, según un reporte de la Oxfam (2014).¹⁰ Según dicho reporte, el 1% de la población más rica acapara casi la mitad de la riqueza mundial. Revisar las cifras de la inequidad en Alemania, el país de “los inventores” de la tan promocionada economía social de mercado, resulta por igual aleccionador: en el año 2008, el 10% más rico de la población alemana poseía el 53% de los activos, mientras que la mitad de la población es propietaria de un 1% de los activos (*Der Spiegel*, 2014).

El objetivo final es construir un sistema económico solidario, sustentado sobre bases comunitarias y orientadas por la reciprocidad, y subordinado a los límites que impone la naturaleza. Es decir, debe asegurarse desde el inicio y en todo momento procesos económicos respetuosos de los ciclos ecológicos, que puedan mantenerse en el tiempo, sin ayuda externa y sin que se produzca una escasez crítica de los recursos existentes.

Para lograr este objetivo múltiple será preciso transitar por sendas que permitan ir dejando atrás paulatinamente las lógicas de devastación social y ambiental dominantes en la actualidad. El mayor desafío de las transiciones¹¹ se encuentra en superar aquellos patrones

10 Gobernar para las élites-Secuestro democrático y desigualdad económica, <<http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-in-equality-201114-es.pdf>>

11 En la actualidad, hay muchos proyectos empeñados en impulsar estas transiciones. Destaco la tarea emprendida por el Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo de la Fundación Rosa Luxemburgo, que ya ha publicado dos

culturales asumidos por la mayoría de la población que apuntan hacia una permanente y mayor acumulación de bienes materiales. Una situación que, como bien sabemos, no asegura necesariamente un creciente bienestar de todos los individuos y las colectividades. Tenemos a mano la sólida demostración de que un incremento del ingreso per cápita no ha mejorado los índices de felicidad en varias décadas en los Estados Unidos y en muchos otros países considerados como desarrollados.

De todas maneras, la combinación de los diversos factores de producción en función de las demandas del capital, para asegurar un mayor crecimiento económico y quizás también bienestar, sin preocuparse por la solidaridad y la sustentabilidad, en función de la acumulación del capital, ha sido y es todavía la principal preocupación de los economistas ortodoxos. Y si esto es así, esa aceptación ha permeado en amplios segmentos de la población que la asumen como una realidad indiscutible.

Con el fin de enfrentar esta economía ortodoxa, en cualquiera de sus versiones, hay que dar paso a una gran transformación (en palabras de Karl Marx, diríamos revolución). No solo hay que consumir mejor y en algunos casos menos, sino que debemos obtener mejores resultados con menos, en términos de mejorar la calidad de vida.

En definitiva, hay que construir otra lógica económica, que no radique en la ampliación permanente del consumo en función de la acumulación de capital. En consecuencia, esta nueva propuesta económica, que deberá enfrentar poderosos intereses de todo tipo, tiene que consolidarse particularmente superando el consumismo e inclusive el productivismo sobre bases de creciente autodependencia comunitaria en todos los ámbitos. No se trata de minimizar la importancia que tiene el Estado, pero sí de ubicarlo en su verdadera dimensión, es decir asumiendo sus limitaciones y repensándolo desde lo comunitario.¹²

Una nueva economía implica superar el fetiche del mercado, frente al que muchas personas bajan la cabeza: el mercado habla, el mercado reacciona, el mercado protesta, el mercado siente... Lo grave de subordinar el Estado al mercado, conduce a subordinar la sociedad a las relaciones mercantiles y al individualismo ególatra.

Si bien el mercado total no es la solución, tampoco lo es el Estado por sí solo. Tengamos presente, como un aspecto medular, que no

libros: *Más allá del desarrollo* (2011) y *Alternativas al capitalismo y colonialismo del siglo XXI* (2013). Otro aporte digno de ser mencionado es el libro de Alejandra Alayza y Eduardo Gudynas (2011).

¹² En el mundo andino-amazónico, se plantea la construcción de un Estado pluri-nacional e intercultural, que tendrá que ser ante todo un Estado comunitario.

todos los actores de la economía actúan movidos por el lucro. Y que tampoco la burocracia estatal puede suplantar las expresiones de las comunidades, en tanto ella no garantiza la participación popular en la toma de decisiones, ni el control democrático.

Eso nos lleva a comprender que, en una economía solidaria, como parte de una sociedad plenamente democrática, no puede haber formas de propiedad capitalista, y tampoco la empresa pública o estatal puede totalizar la economía, al considerársela como la forma de propiedad principal y dominante. Hay otras formas de propiedad y organización en una economía solidaria: cooperativas de ahorro y crédito, de producción, de consumo, de vivienda y de servicios, así como mutuales de diverso tipo, asociaciones de productores y comercializadores, organizaciones comunitarias, unidades económicas populares o empresas autogestionarias, por ejemplo. Y en este universo habrá que incorporar a una gran multiplicidad de organizaciones de la sociedad civil, que pueden acompañar e incluso ser la base de una transformación que no se improvisa.

Esta economía solidaria y sustentable, entonces, parte de una marcada heterogeneidad de formas de propiedad y de producción. Desde donde, en un proceso programado de transiciones múltiples y que será de largo aliento, se deberán ir construyendo otras relaciones de producción y de control de la economía. El Estado tendrá un importante papel y por cierto también los mercados. La organización económica podría ser repensada, al menos inicialmente, desde la visión de economías socialistas de mercado, que de ninguna manera podrán seguir por la senda de la mercantilización generalizada tan propia del capitalismo.

Y el objetivo de esta nueva economía, ya desde la fase de transición, será impulsar la satisfacción de las necesidades actuales sin comprometer las posibilidades de las generaciones futuras en condiciones que aseguren relaciones cada vez más armoniosas de los seres humanos consigo mismo, de los seres humanos con sus congéneres y de los seres humanos con la Naturaleza. Este es uno de los puntos medulares del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*.

Ya no se trata solamente de defender la fuerza de trabajo y de recuperar el tiempo de trabajo excedente para los trabajadores, es decir, de oponerse a la explotación de la fuerza de trabajo. Eso es muy importante. Vital. Pero hay algo más. En juego está la defensa de la vida misma. Esto nos conmina a superar esquemas organizativos de privilegios antropocéntricos, causantes de las mayores desigualdades y, además, de la destrucción del planeta por la vía de la depredación y la degradación ambientales; situación exacerbada en el capitalismo. Así, los objetivos económicos, subordinados a las leyes de funcionamiento

de los sistemas naturales, deben conciliarse con el respeto a la dignidad humana y la mejoría de la calidad de vida de las personas, las familias y las comunidades. De ninguna forma se puede sacrificar la naturaleza y su diversidad. Hay que entender en la práctica que el ser humano forma parte de la naturaleza y que no puede dominarla, mercantilizarla, privatizarla, destruirla.

El punto se centra en la aceptación de que la naturaleza tiene límites que las economías no deben sobrepasar. El cambio climático, resultado del sobreconsumo energético, es una evidencia incontrovertible. El pensamiento funcional se limita a hacer de “los bienes” y “servicios ambientales” simples elementos transables, a través de la dotación de derechos de propiedad sobre estas funciones. Una situación que se produce debido a la generalización de un comportamiento egoísta y cortoplacista, incapaz de reconocer que un recurso tiene un límite o umbral antes de colapsar.

Está claro, entonces, que la organización misma de la economía debe cambiar de manera profunda. Este es quizás uno de los mayores retos. El crecimiento económico, transformado en un fetiche al cual rinden pleitesía los poderes del mundo y amplios segmentos de la población, debe ser desenmascarado y desarmado. Igualmente se precisa desmontar la lógica extractiva que hunde nuestras economías en la dependencia. Algo fácil de decir, pero difícil de hacer al margen del consenso y participación popular.

El camino de salida de una economía extractiva, por ejemplo, que tendrá que arrastrar por un tiempo algunas actividades de este tipo, debe considerar un punto clave: el decrecimiento planificado del extractivismo. La opción potencia actividades sustentables, que podrían darse en el ámbito de las manufactureras, la agricultura, el turismo, sobre todo el conocimiento... En definitiva, no se debe deteriorar más la naturaleza. El éxito de este tipo de estrategias para procesar una transición social, económica, cultural, ecológica, dependerá de su coherencia y, sobre todo, del grado de respaldo social que tenga.

Al revisar la literatura disponible se observa que no existe un consenso específico de las diferentes conceptualizaciones de las prácticas económicas y sociales de las comunidades indígenas. Estas se hacen presentes en diferentes formas. Difieren desde el cotidiano vivir y desde los distintos territorios. Lo que interesa es que en sus raíces conlleven la idea principal y muy arraigada sobre la reciprocidad entre seres humanos que forman parte integral de la *Pacha Mama*.

Sin llegar a posiciones simplistas propias de comparaciones superficiales, aquí pueden incorporarse muchas otras visiones no solo provenientes de los pueblos y nacionalidades indígenas, sino de otras latitudes, como la propuesta de “sobriedad feliz” de Pierre Rabhi

(2013) en Francia. También son oportunas las reflexiones de la Academia para Economía Solidaria en Alemania cuando hablan de la suficiencia, por ejemplo.¹³

En consecuencia, esta nueva economía deberá ser repensada desde una visión holística y sistémica, plasmada en los Derechos Humanos y en los Derechos de la Naturaleza.

Las transiciones, en tanto a rutas hacia una nueva civilización, deben ser pensadas especialmente desde las nociones de autocentramiento. No solo hay el ámbito estratégico nacional. Hay otros ámbitos estratégicos, desde lo local hasta lo global. En esta aproximación las dimensiones locales quedan muy bien situadas. Esto implica una estrategia de organización de la política y de la economía que se construye desde abajo y desde dentro, desde lo comunitario y solidario; en donde, por ejemplo, cobran fuerza aquellas propuestas productivas que surgen desde el seno de los barrios y de las comunidades campesinas.

Realizar el autocentramiento implica decisiones políticas colectivas que pueden darse siguiendo un camino gradual, empezando desde abajo: desde la región o regiones con relación al país y luego del país con respecto al mercado mundial. Este empeño será mucho más fácil si se cuenta con el respaldo del gobierno central y también si hay una estrategia de integración regional autónoma, es decir que no esté normada por las demandas del capital transnacional.¹⁴

El fundamento básico de la vía autocentrada es el desarrollo de las fuerzas productivas endógenas, incluyendo capacidades humanas y recursos productivos locales y el correspondiente control de la acumulación y centramiento de los patrones de consumo. Todo esto debe venir acompañado de un proceso político de participación plena, de tal manera que (sobre todo en los países en donde el gobierno central no está sintonizado con esta visión) se construyan “contrapoderes” (económico y político) que puedan impulsar paulatinamente las transformaciones a nivel del país.

Esto implica ir gestando, desde lo local, espacios de poder real en lo político, en lo económico y en lo cultural. A partir de ellos se podrán forjar los embriones de una nueva institucionalidad estatal, así como

13 Es recomendable el libro de Harald Bender, Norbert Bernholt y Bernd Winkelmann (2012). La economía solidaria es motivo de preocupación y razón para el impulso a proyectos concretos en muchos lugares del planeta. Francia, Brasil, Ecuador, Italia, España, etc.

14 Como sucede con los ejes multimodales previstos en el IIRSA: “Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana”, que constituye un proyecto para vincular aún más a la región a las demandas de acumulación del capitalismo global.

también diseñar y construir una renovada lógica de mercado, en el marco de una nueva convivencia social. Estos núcleos de acción servirán de base para la estrategia colectiva que debe construir un proyecto de vida en común, que no podrá ser una visión abstracta que descuide a los sujetos y a las relaciones presentes, reconociéndolos tal como son hoy y no como queremos que sean mañana.

Una propuesta de transición desde el autocentramiento —desde el punto de vista económico— prioriza el mercado interno. Esto, sin embargo, no significa, por ejemplo, volver al modelo de “sustitución de importaciones” de antaño, que procuró beneficiar y de hecho favoreció a los capitalistas locales, con la expectativa de fomentar o fortalecer una inexistente “burguesía nacional”. En el marco del autocentramiento, el mercado interno quiere decir mercados heterogéneos y diversos, así como también mercado de masas. En este último predominará el *vivir con lo nuestro y para los nuestros*, vinculando al campo con la ciudad, lo rural y lo urbano, para desde allí evaluar las posibilidades de reinsertarse en la economía mundial, definiendo en qué campos es conveniente hacerlo.

No es posible desarrollar proyectos económicos alternativos, sin involucrar activamente a la población en el diseño y gestión de los mismos. Simultáneamente es necesario fomentar la creación y fortalecimiento de unidades de producción autogestionarias, asociativas, cooperativas o comunitarias (desde las familias, pasando por las “microempresas” a nivel local, hasta llegar a los proyectos regionales). Esta propuesta exige imperiosamente el fortalecimiento de estos espacios comunitarios. Así, para mencionar un ejemplo, los productores agrícolas deberían formar asociaciones que les permitan manejar temas clave de manera conjunta, como son el procesamiento comunitario de sus productos, el acceso también comunitario a mercados, así como a los créditos, las tecnologías, la capacitación, entre otras.

Hay que crear, por igual, las condiciones para propiciar la producción de (nuevos) bienes y servicios, sobre la base de tecnologías adaptadas y autóctonas. Esta política debe favorecer a empresas colectivas, familiares o incluso individuales, pero sin dar paso al surgimiento y consolidación de estructuras oligopólicas y menos aún monopolísticas. Estos bienes y servicios deben estar acordes con las necesidades axiológicas y existenciales¹⁵ de los propios actores del cambio, a fin de

15 Manfred Max Neef, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn (1986) nos recuerdan que las necesidades no son infinitas y relativas, sino que son finitas y universales. Ellos nos proponen una matriz que abarca nueve necesidades humanas básicas axiológicas: subsistencia, protección, afecto, comprensión, participación, creación, recreo, identidad y libertad; y, cuatro columnas con las necesidades existenciales: ser, tener, hacer y estar. Ver *Desarrollo a Escala Humana una opción para el futuro*, Centro

estimular el aprendizaje directo, la difusión y el uso pleno de las habilidades, la motivación para la comprensión de los fenómenos y para la creación autónoma.

En lo social la transición propone la revalorización de las identidades culturales y el criterio autónomo de las poblaciones locales, la interacción e integración entre movimientos populares y la incorporación económica y social de las poblaciones. Estas deben dejar su papel pasivo en el uso de bienes y servicios colectivos y convertirse en propulsoras autónomas de los servicios de salud, educación, transporte, entre otros, nuevamente impulsados coordinada y consensuadamente desde la escala local-regional.

Estos procesos demandan el cambio de los patrones tecnológicos para recuperar e incentivar alternativas locales, sin negar los valiosos aportes tecnológicos que pueden provenir del exterior, especialmente de las llamadas tecnologías intermedias y *limpias*. Hay que entender que gran parte de las capacidades y conocimientos locales están en manos de comunidades y pueblos dentro de nuestros países que, por decisión, por tradición o por marginación, se han mantenido fuera del patrón tecnológico occidental. En estos segmentos del aparato productivo, muchas veces marginalizados, se utilizan e inventan opciones para facilitar el trabajo productivo y el consumo de productos locales, artesanales y orgánicos.

Muchas prácticas tradicionales tienen tal grado de solidez, que el paso del tiempo parecería solo afectarlas en lo accesorio y no en lo profundo. Además, si se observa con detenimiento hay respuestas productivas, como son las existentes en la agricultura orgánica, que tienen mejores rendimientos económicos en términos amplios que las promocionadas actividades convencionales. La construcción de un nuevo patrón tecnológico demanda rescatar, desarrollar, o adaptar nuevas y viejas tecnologías, que para ser liberadoras no deberán generar nuevos modelos de dependencia (a través de los transgénicos, por ejemplo), deberán ser de libre circulación y de bajo consumo de energía, así como de reducidas emisiones de CO₂, muy poco contaminantes, al tiempo que aseguran la creación de abundantes puestos de trabajo de calidad.

Lo interesante en este momento es reconocer que nadie tiene una receta concluida de cómo hacerlo. Eso, lejos de ser un motivo de preocupación, debe alentarnos. Solo entre todos y todas podremos encontrar las alternativas necesarias. La lista de proyectos e iniciativas exitosas, sustentadas sobre las bases de una economía solidaria y sustentable, a lo largo del planeta, es enorme. Hay que abrir todos los

espacios y canales posibles para difundir estas propuestas, así como los procesos puestos en marcha y los resultados obtenidos.

Es indispensable tener presente que un proyecto de organización social y productiva, sustentado en la dignidad y la armonía, en tanto propuesta emancipadora, demanda una revisión del estilo de vida vigente, sobre todo a nivel de las élites y que sirve de marco orientador (inalcanzable) para la mayoría de la población en el planeta. Igualmente habrá que procesar, sobre cimientos de equidades reales, la reducción del tiempo de trabajo y su redistribución, así como la redefinición colectiva de las necesidades axiológicas y existenciales del ser humano en función de satisfactores singulares y sinérgicos (Max Neef, Elizalde & Hopenhayn, 1986) ajustados a las disponibilidades de la economía y la naturaleza.

Más temprano que tarde, tendrá que darse prioridad a una situación de suficiencia, en tanto se busque lo que sea bastante en función de lo que realmente se necesita, antes que una siempre mayor eficiencia sostenida sobre bases de una incontrolada competitividad y un desbocado consumismo, que ponen en riesgo las bases mismas de la sociedad y de la sustentabilidad ambiental. Este proyecto de vida — Buen Vivir— no es sinónimo de opulencia y tampoco puede darse a costa del mal vivir de nadie.

Esta transición económica, por cierto, debería hacerse extensiva a todas aquellas formas de producción, como la extractiva, que sostienen las bases materiales del capitalismo y que ponen en riesgo la vida misma. Los países productores y exportadores de materias primas, es decir, de naturaleza, insertos como tales sumisamente en el mercado mundial, son funcionales al sistema de acumulación capitalista global y son también indirecta o aun directamente causantes de los problemas ambientales globales.

Finalmente, en lo político, tales procesos contribuirían a la conformación y fortalecimiento de instituciones representativas y al desarrollo de una cultura democrática y de participación. En este sentido habrá que fortalecer los procesos asamblearios propios de los espacios comunitarios.

AL RESCATE O CONSTRUCCIÓN DE OTRAS LÓGICAS ECONÓMICAS

En esta otra economía, el punto de partida es el ser humano. Así él debe ser el centro de la atención y es su factor fundamental, pero siempre integrado como parte de la Naturaleza.

Si el ser humano es el eje de esta otra economía, el trabajo es su sostén. Esto plantea el reconocimiento en igualdad de condiciones de todas las formas de trabajo, productivo y reproductivo. El mundo del

trabajo forma parte fundamental de la economía solidaria, entendida también como “la economía del trabajo” (Coraggio 2011).

El trabajo, entonces, es un derecho y un deber social. Por lo tanto, ninguna forma de desempleo o subempleo puede ser tolerada. No se trata simplemente de producir más, sino de producir para vivir bien. Puestas las cosas en su debido orden, el trabajo contribuirá a la dignificación de la persona. Habrá que asumir al trabajo como espacio de libertad y de goce. Y en este contexto, tal como se anotó antes, habrá incluso que pensar también en un proceso de distribución del trabajo, que cada vez es más escaso; proceso que vendrá atado, por cierto, con una nueva forma de organizar la economía y la sociedad misma.

Por igual habrá que fortalecer los esquemas de auto y cogestión en todo tipo de empresas, para que los trabajadores y las trabajadoras decidan en la conducción de sus diversas unidades productivas.

Para empezar una acción transformadora hay que reconocer que en las economías capitalistas lo popular y solidario convive y compite con la economía capitalista y con la economía pública.

Este sector está compuesto por el conjunto de formas de organización económica-social en las que sus integrantes, colectiva o individualmente, desarrollan procesos de producción, intercambio, comercialización, financiamiento y consumo de bienes y servicios. Estas formas de organización económica solidaria incluyen en el sector productivo y comercial, así como diversos tipos de unidades económicas populares. A estas se suman las organizaciones del sector financiero popular y solidario, que tienen a las cooperativas de ahorro y crédito como uno de sus principales pilares, así como a las cajas solidarias y de ahorro y los bancos comunales. Inclusive habría que rescatar valiosas experiencias con dineros alternativos, controlados por las comunidades, que han servido no solo para resolver problemas en épocas de crisis agudas, sino que han sido de enorme utilidad para descubrir y potenciar las capacidades locales existentes.

Estas organizaciones sustentan (no siempre) sus actividades en relaciones de solidaridad, cooperación y reciprocidad y ubican al ser humano como sujeto y fin de toda actividad económica por sobre el lucro, la competencia y la acumulación de capital. Desde esa lógica económica se debe romper con toda forma de paternalismo, asistencialismo o clientelismo, por un lado, y por otro, con toda forma de concentración y acaparamiento; prácticas que han dominado la historia de la región: migajas para el pueblo y la gran torta para las minorías.

Aquí lo que cuenta, además, es que el ser humano debe vivir en armonía con la naturaleza, buscando, individual y comunitariamente, la construcción de una vida sustentable en dignidad.

El Estado tiene mucho que hacer en este campo. Por ejemplo, invertir en infraestructura y generar las condiciones que dinamicen a los pequeños y medianos productores, reconociendo que son grupos con una enorme productividad del capital. Un pequeño productor con una pequeña inversión le saca mucho más rédito a la unidad monetaria invertida que la unidad monetaria que invierten los grandes grupos de capital. El problema de ese pequeño productor es que no tiene capacidad de acumular. Gana muy poco y vive en condiciones de inmediatez económica, subordinado muchas veces al gran capital. Con frecuencia, tampoco tiene una adecuada preparación profesional y formación técnica, dado que el Estado no se ha preocupado en materia de capacitación para la adecuada gestión de este sector productivo.

Igualmente, hay que favorecer la cooperación de estas empresas de propiedad social, en lo que se denominan “distritos industriales populares”. Experiencias existen en muchas partes. Lo que toca es profundizar y ampliar este tipo de prácticas, para que cada vez más empresas compartan costos fijos (maquinaria, edificios, equipo, tecnologías, entre otros) y aprovechen así economías de escala, lo que les aseguraría una mayor productividad (supervisando, por cierto, que se produzca sin afectar al ambiente o sobre la base de la explotación inmisericorde de la mano de obra.)

Por ello se vuelve impostergable una reconversión de la matriz productiva. Esta decisión, en los países productores y exportadores de materias primas exige el ejercicio soberano sobre la economía, la *desprimarización* de su estructura, el fomento y la inversión para la innovación científico-tecnológica estrechamente vinculada al nuevo aparato productivo (y no en guetos de sabios), la inclusión social, la capacitación laboral y la generación de empleo abundante y bien remunerado. Este último punto es crucial para evitar el subempleo, la desigual distribución del ingreso, el desangre demográfico que representa la migración, entre otras patologías inherentes al actual modelo primario-exportador de acumulación.

De eso se trata cuando se plantean estrategias de transición que tendrán que ser necesariamente plurales. Teniendo como horizonte la vocación utópica de futuro hay que desplegar acciones concretas para resolver problemas concretos. Y en ese empeño hay que nutrirse de todos los aportes que apunten en dicha dirección, rescatando y potenciando las prácticas y los saberes ancestrales, así como todas aquellas visiones y vivencias sintonizadas con la *praxis* de la vida armónica y de la vida en plenitud. Lo que interesa es potenciarlas, multiplicarlas y difundirlas.

Otro punto fundamental radica en el reconocimiento que esta nueva economía no puede circunscribirse al mundo rural o a los sectores populares urbanos marginados. Uno de los mayores desafíos

radica en pensar formas diferentes de organizar la vida para y desde las ciudades, en donde la sustentabilidad está casi siempre ausente y en donde muchas veces los niveles de competencia salvaje son mayores que en el campo. La tarea pasa por repensar las ciudades, rediseñarlas y reorganizarlas, al tiempo que se construyen otras relaciones con el mundo rural.

De todo lo anterior podemos concluir en la necesidad de dar paso a los siguientes aspectos:

- Precisamos desarmar “la religión del crecimiento económico”. Es evidente que el crecimiento económico no puede ser el objetivo de una economía. Es más, para algunos menesteres puede incluso resultar contraproducente. Si ya se acepta que el crecimiento económico no es equivalente a desarrollo, con mayor razón eso debe ser válido para la construcción del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*. Incluso aquí se podría analizar si hay un crecimiento bueno y otro malo; pero, en esencia, se debe aceptar que el crecimiento económico permanente en un mundo finito es una locura.
- La desmercantilización de la Naturaleza, como parte de un reencuentro consciente con la *Pachamama*, es un asunto crucial. Los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana y procurando asegurar calidad en la vida de las personas. Claro y sin rodeos, la economía debe subordinarse a la ecología. La desmercantilización de la Naturaleza vendrá de la mano de la desmateralización de los procesos productivos, orientada a una producción más eficiente, capaz de utilizar menos recursos.

Si hablamos de desmercantilización de la naturaleza debemos hacerlo también para los bienes comunes, entendidos como aquellos bienes que pertenecen o son de usufructo o son consumidos por un grupo más o menos extenso de individuos o por la sociedad en su conjunto. Estos bienes pueden ser sistemas naturales o sociales, palpables o intangibles (Wikipedia, por ejemplo), distintos entre sí, pero comunes al ser heredados o contruidos colectivamente.

- La descentralización es otro de los aspectos medulares de una nueva economía.

En muchos ámbitos, como el de la soberanía alimentaria o energética, por ejemplo, se precisan respuestas-acciones más

cercanas a la gente. Es decir, desde las comunidades habrá que encontrar las respuestas más adecuadas. Esta acción está orientada a recuperar el protagonismo y el control de las personas, es decir de las comunidades, en la toma de decisiones, fortaleciendo la participación y los procesos locales.

- La distribución equitativa del ingreso y la redistribución de la riqueza es un paso fundamental para el Buen Vivir. Si la economía debe subordinarse a los mandatos de la Tierra, el capital tiene que estar sometido a las demandas de la sociedad humana, que no solo es parte de la naturaleza, sino que es Naturaleza. Esto exige dar paso a esquemas de profunda redistribución de la riqueza y del poder, así como de construcción de sociedades fundamentadas en equidades en plural. No solo está en juego la cuestión de la lucha de clases, es decir el enfrentamiento capital-trabajo. Está en juego la superación efectiva del concepto de “raza” en tanto elemento configurador de las sociedades dependientes, en donde el racismo es una de sus manifestaciones más crudas. Es tarea fundamental y urgente la superación del patriarcado y del machismo.
- La democratización de la economía completa lo anotado anteriormente. Es indispensable que la toma de decisiones en el ámbito económico, en todos los niveles, sea cada vez más participativa y deliberativa. Esto implica asegurar tanto los derechos de los productores como de los consumidores. Deben regir principios de organización social que vayan más allá de lo crematístico y del utilitarismo convencional.

En síntesis, una visión que supere el fetiche del crecimiento económico, que propicie la desmercantilización, la descentralización, la redistribución de la riqueza y del poder son bases para una estrategia de construcción colectiva de otra economía, indispensable para el Buen Vivir o *Sumak Kawsay*.

UN PENÚLTIMO PUNTO: CONSTRUCCIÓN PACIENTE, NO IMPROVISACIÓN IRRESPONSABLE

Tengamos presente que la Humanidad no es una comunidad de seres agresivos y brutalmente competitivos. Muchos de estos no-valores han sido creados e incluso exacerbados por una civilización como la capitalista que ha favorecido el individualismo, el consumismo y la acumulación agresiva de bienes materiales. Científicamente se ha demostrado la tendencia natural dominante de los humanos y los animales superiores a la cooperación y la asistencia mutua.

Entonces, de lo que se trata es de recuperar y fortalecer esos valores y esas instituciones sustentadas en la reciprocidad y solidaridad. Esta tarea empieza en el hogar y en los centros de aprendizaje primario, así como en las diversas instancias de la vida de los seres humanos. No se trata de acciones caritativas en medio de un ambiente de creciente competencia. Lo que se quiere es desarmar ese mundo orientado y conminado a la competencia, para reorientarlo hacia la solidaridad y la sustentabilidad.

En esta línea de reflexión, hay que valorar los postulados feministas de una economía orientada al cuidado de la vida, basada en la cooperación, complementariedad, reciprocidad y solidaridad. Estas concepciones son relevantes para las mujeres y para la sociedad en su conjunto, como parte de un proceso de construcción colectiva de una nueva forma de organizar la vida. Exigen nuevos acercamientos feministas en donde se diluciden y se cristalicen los conceptos de autonomía, soberanía, dependencia, reciprocidad y equidad.

En los países del Sur global, sobre todo, la soberanía aflora con fuerza, en donde hay varios ámbitos para la acción, como el monetario, el financiero, el energético o el alimentario, para mencionar algunos de ellos.

Sin pretender agotar el tema de las soberanías, debe quedar absolutamente claro que la soberanía alimentaria será un pilar fundamental de otra economía, que se sustentará en el derecho que tienen los agricultores a controlar la agricultura y los consumidores a controlar su alimentación. Por lo tanto, la atención debe estar dirigida a dar a la alimentación el trato de derecho humano de todo ciudadano y ciudadana. Y esto empieza por erradicar el hambre a través de una verdadera revolución agraria que incorpore los ya mencionados derechos de los productores y de los consumidores.

El acceso democrático a la tierra —que es un bien público— es un eje central de la soberanía alimentaria. Esta estrategia demanda respuestas participativas, no burocratizadas; descentralización efectiva, no centralización absorbente; reconocimiento de tecnologías propias y ancestrales, no su marginación. Los campesinos y sus familias serán los actores centrales de este proceso, sobre todo a través de asociaciones de productores, comercializadores y procesadores de alimentos.

Tanto el gobierno central como los gobiernos descentralizados deben establecer las políticas adecuadas para fomentar el cultivo ético de la tierra, desprivatizar el agua asegurando la gestión social del riego, establecer adecuados mecanismos de crédito, impulsar tecnologías apropiadas con el medio, fomentar los sistemas de transporte y los mercados justos, promover la reforestación y cuidar de cuencas hidrográficas mediante tecnologías apropiadas, apoyar los procesos

de capacitación de los campesinos, alentar el establecimiento de industrias locales para procesar los productos agrícolas.

Todo lo expuesto brevemente demanda una política de aprovechamiento de los recursos naturales orientada por la siguiente consigna: *transformar antes que transportar*, tanto para productos tradicionales de exportación como para la producción de consumo interno.

Es fundamental proteger el patrimonio genético, tanto como impedir el ingreso de semillas y cultivos transgénicos para evitar la pérdida de diversidad genética en la agricultura, la contaminación de variedades tradicionales y la aparición de súper plagas y súper malezas. Y por supuesto no se puede tolerar la producción de alimentos para alimentar automóviles y no seres humanos, me refiero a los bio o agrocombustibles.

Las finanzas deben cumplir un papel de apoyo al aparato productivo y no ser más simples instrumentos de acumulación y concentración de la riqueza en pocas manos; realidad que alienta la especulación financiera. Se precisa la construcción de una nueva arquitectura financiera, en donde los servicios financieros sean de orden público. Allí las finanzas populares, por ejemplo, las cooperativas de ahorro y crédito, deben asumir un papel cada vez más preponderante como promotoras del desarrollo, en paralelo con una banca pública de fomento, como aglutinadora del ahorro interno e impulsadora de economías productivas de características más solidarias. Las instituciones financieras privadas deberán dejar su espacio de predominio a favor de este otro tipo de estructura financiera popular y pública.

Esta nueva economía consolida el principio del monopolio público sobre los recursos estratégicos, pero a su vez establece una dinámica de uso y aprovechamiento de esos recursos desde una óptica sustentable. Por igual son necesarios mecanismos de regulación y control en la prestación de los servicios públicos desde la sociedad. Se precisa que la propiedad —privada, comunitaria, pública o estatal— cumpla su función social, tanto como su función ambiental.

Los planteamientos expuestos brevemente, que no abordan todos los ámbitos desde donde se debe trabajar esta nueva economía, marcan un derrotero por donde debería marchar la construcción de una nueva forma de organización y de economía. Quizás convenga rescatar aquí, para concluir estas pocas líneas, como principio rector de este proceso de transición el postulado de Karl Marx en su crítica al programa de Gotha (1875): “de cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades”. Y todo esto aceptando que los seres humanos formamos parte de la Naturaleza.

Estas son palabras que huelen a utopía. De eso mismo se trata. Hay que escribir todos los borradores posibles de una utopía por

construir. Una utopía que implica la crítica de la realidad desde los principios plasmados en la filosofía de la vida plena. Una utopía que, al ser un proyecto de vida solidario y sustentable, nos dice lo que debe ser: una opción alternativa colectivamente imaginada, políticamente conquistada y construida, a ser ejecutada por acciones democráticas, en todo momento y circunstancia.

En consecuencia, si el Buen Vivir o *Sumak Kawsay* abre la puerta para transitar hacia una nueva civilización, se precisa otra economía. Esta no surgirá de la noche a la mañana y menos aún de la mano de caudillos iluminados. Se trata de una construcción paciente y decidida en desmontar varios fetiches y en propiciar cambios radicales.

De lo expuesto se puede concluir que el Buen Vivir se aparta de las ideas occidentales convencionales del progreso, y apunta hacia otra concepción de la vida, otorgando una especial atención a la naturaleza, sin descuidar para nada el tema de las equidades sociales y culturales.

Queda en claro, por lo tanto, que el Buen Vivir es un concepto plural (mejor sería hablar de “buenos vivires” o “buenos convivires”) que surge especialmente de las comunidades indígenas, sin negar las ventajas tecnológicas del mundo moderno o posibles aportes desde otras culturas y saberes que cuestionan distintos presupuestos de la modernidad dominante. Como plantean los zapatistas, la tarea es construir un mundo donde caben todos los mundos, sin que nadie viva mal para que otro viva mejor.

En síntesis, esta compleja tarea implica aprender desaprendiendo, aprender y reaprender al mismo tiempo. Una tarea que exigirá cada vez más democracia, cada vez más participación y siempre sobre bases de mucho respeto. Nadie puede asumirse como propietario de la verdad.

Colonia, 20 de abril de 2015

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. 2010 “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo - Una lectura desde la Constitución de Montecristi” en *Policy Paper* (Fundación Friedrich Ebert) N° 9. En <<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf>> acceso 14 de febrero de 2014.
- Acosta, A. 2011 Los Derechos de la Naturaleza - Una lectura sobre el derecho a la existencia en Acosta, A.; Martínez, E. (eds.) *La Naturaleza con Derechos - De la filosofía a la política* (Quito: Abya-Yala).
- Acosta, A. et al. 2011 “Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición” en *Más allá del desarrollo* (Quito: Fundación Rosa Luxemburg).

- Acosta, A. 2013 *El Buen Vivir - Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos* (Barcelona: Icaria).
- Acosta, A. 2013 "Otra economía para otra civilización" en *Temas* N° 75 (La Habana) pp. 21-27.
- Alayza, A.; Gudynas, E. (eds.) 2011 *Transiciones, Post Extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú* (Perú).
- Alternativas Económicas 2014 "33-Alternativas para vivir de otra manera" en *Revista Alternativas Económicas* N° 1, marzo.
- Altwater, E. 2004 "La ecología de la economía global" en *Foros Ecología y Política* (Quito: Abya-Yala) N° 2.
- Bender H.; Berntholt N.; Winkelmann B. 2012 *kapitalismus und dann?: Systemwandel und Perspektiven gesellschaftlicher* (Munich: Oekom verlag).
- Coraggio, J. L. 2011 "Economía social y solidaria" en Acosta, A.; Martínez, E. (eds.) *El trabajo antes que el capital* (Quito: Abya-Yala).
- Dávalos, P. 2008 "El 'Sumak Kawsay' ('Buen vivir') y las cesuras del desarrollo" en <<http://signisalc.org/redes/teologia/files/2009/10/pablo-davalos-2008-sumak-kawsay-y-las-cesuras-del-desarrollo.pdf>> acceso 12 de diciembre de 2013.
- Der Spiegel* 2014 (Alemania) N° 19.
- De Souza Silva, J. 2010 *Hacia el Día Después del Desarrollo. Descolonizar la comunicación y la educación para construir comunidades felices con modos de vida sostenibles* (ALER).
- Echeverría, B. 2010 *Modernidad y Blanquitud* (México: ERA).
- Estermann, J. 2014 "Ecosofía andina - Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vida plena en *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay* (Quito: SUMAK).
- Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo de la Fundación Rosa Luxemburgo 2011 *Más allá del desarrollo* (Ecuador).
- Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo de la Fundación Rosa Luxemburgo 2013 *Alternativas al capitalismo y colonialismo del siglo XXI* (Ecuador).
- Gudynas, E. 2009 "El mandato ecológico" en Acosta, A.; Martínez, E. (eds.) *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución* (Quito: Abya-Yala).
- Gudynas, E. 2014 "Izquierda y progresismo: la gran divergencia" en <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=17865>> acceso 14 de febrero de 2015.

- Gudynas, E.; Acosta, A. 2011 "La medición del progreso y del bienestar - Propuestas desde América Latina" en Rojas, M. (coord.) *El buen vivir o la disolución de la idea del progreso* (México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México).
- Gudynas, E. 2014 "Buen Vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas" en *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay* (Quito: SUMAK).
- Gudynas, E.; Acosta, A. 2011 "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa" en *Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* (Venezuela: Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos) N° 53.
- Hidalgo-Capitán, A. L.; Guillén, A.; Deleg, N. 2014 *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (España: Universidad de Cuenca; Universidad de Huelva).
- Houtart, F. 2011a *El camino a la Utopía y el bien común de la Humanidad* (La Paz: Ruth).
- Houtart, F. 2011b "El concepto del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad" en *Ecuador Debate* (Ecuador) N° 84.
- Keynes, J. 2003 Autosuficiencia Nacional en *Ecuador Debate* (Ecuador) N° 60, diciembre, pp. 241-252.
- Latouche, S. 2008 *La apuesta por el decrecimiento - ¿Cómo salir del imaginario dominante?* (Barcelona: Icaria).
- Latouch, S. 2009 *Pequeño tratado del decrecimiento sereno* (Barcelona: Icaria).
- Leff, E. 1985 *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable* (México: Siglo XXI).
- Leff, E. 2004 *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza* (México: Siglo XXI).
- Leff, E. 2008 "Decrecimiento o deconstrucción de la economía" en *Peripecias* (Argentina) N° 117.
- Max Neef, M. 2005 "El poder de la globalización" en *Futuros* (Colombia: Universidad EAFIT) N° 4(14), noviembre. En <http://www.max-neef.cl/download/Max_Neef_El_poder_de_la_globalizacion.pdf>.
- Max Neff, M.; Elizalde, A.; Hopenhayn, M. 1986 "Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro" en *Development Dialogue* (Santiago de Chile: CEPUR y Fundación Dag Hammarskjöld)
- Naredo, J. M. 2000 *Luces en el laberinto - Autobiografía intelectual* (Madrid: La Catarata).

- Oviedo Freire, A. 2011 *Qué es el sumakawsay - Más allá del socialismo y capitalismo* (Quito: Ediciones Sumak).
- Oxfam 2014 “Gobernar para las élites-Secuestro democrático y desigualdad económica” en <<http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-in-equality-200114-es.pdf>>.
- Quijano, A. 2000 “El fantasma del desarrollo en América Latina” en Acosta, A. (comp.) *El desarrollo en la globalización - El resto de América Latina* (Caracas: Nueva Sociedad; ILDIS).
- Quijano, A. 2011 “¿Bien vivir?: entre el “desarrollo la descolonialidad del poder” en *Ecuador Debate* (Ecuador) N° 84.
- Quijano, A. 2001 “Globalización, colonialidad del poder y democracia” en *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia* (Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual; Ministerio de Relaciones Exteriores).
- Rabhi, P. 2013 *Hacia la sobriedad feliz* (Madrid: Errata Naturae).
- Shiva, V. 2009 “La civilización de la selva” en Acosta, A.; Martínez, E. (eds.) *Derechos de la Naturaleza - El futuro es ahora* (Quito: Abya-Yala).
- Schuldt, J. 2012 *Desarrollo a Escala Humana y de la Naturaleza* (Lima: Universidad del Pacífico).
- Tortosa, J. M. 2011 “Mal desarrollo y mal vivir” en Acosta, A.; Martínez, E. (eds.) *Pobreza y violencia escala mundial* (Quito: Abya-Yala).
- Tortosa, J. M. 2009 *Sumak Kawsay, Suma Kamaña, Buen Vivir* (Madrid: Fundación Carolina).
- Unceta, K.; Acosta, A.; Martínez, E. 2014 *Desarrollo, postrecimiento y Buen Vivir* (Quito: Abya Yala).
- Vacacela Quishpe, R. C. 2007 *Sumac Causai - Vida en armonía* (Quito: Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai).
- Viteri Gualinga, C. 2000 *Visión indígena del desarrollo en la Amazonía* (Quito).

Pueblo y populismos

.ec

EL MITO DEL “POPULISMO VELASQUISTA” Y LA CONSUMACIÓN DEL PACTO OLIGÁRQUICO*

Rafael Quintero

INTRODUCCIÓN

Después de haber analizado la verdadera naturaleza del triunfo electoral del Dr. Velasco Ibarra en 1933, y haber revelado las condiciones históricas que venían preparando ese triunfo, alejándonos de aquella concepción evolucionista de la historia que la visualiza como una voluntariosa barcaza que se desliza únicamente hacia los horizontes del progreso (sin conceder la posibilidad de retrocesos históricos que tiene lo real), es hora de detenemos aquí a reflexionar sobre ese conjunto de tesis que han constituido un mito que todo mundo consume en su comprensión o análisis del “Velasquismo”. Mito que ha sido aceptado por todos los dentistas sociales del país además de haber influido incluso en la misma literatura sociológica latinoamericana. Un mito que, desgraciadamente, sigue permitiendo la difusión de otros que se arman hoy en día sobre nuestra realidad contemporánea. Y que sobreviven, se difunden y alcanzan el *status* de “tesis” que se pronuncian con toda la presunción de verdaderas proposiciones “científicas”. Y ello por la escasa vocación crítica y autocrítica de quienes hacemos las ciencias sociales en nuestro país: no puede negarse que hasta hoy,

* Extraído de Quintero, R. 1980 *El mito del populismo en el Ecuador* (Quito: FLACSO), capítulo IX.

la interpretación sociológica sobre el llamado “Velasquismo” nunca había sido sometida a la crítica, y tampoco había sido cotejada con el movimiento histórico real que se derivara de una investigación empírica indispensable.

Valga afirmar que mi refutación a los planteamientos de otros autores no constituye ninguna crítica hostil, ni personal. Tampoco me he propuesto, en ninguna parte de este libro, refutar las tesis anteriores de un autor con sus planteamientos más recientes. He respetado en este libro los cambios y evoluciones de los autores y he tomado exclusivamente sus tesis tal como aparecen mantenidas hoy sobre el fenómeno en cuestión. Y señalo esto para esclarecer que, si bien he adoptado aquí una posición firme ante las tesis de mis colegas, porque las demuestro falsas, eso no significa que no valore su aporte a la discusión de otros aspectos de nuestra realidad nacional y latinoamericana. Especialmente cuando se trata de aquellos que exhiben una verdadera vocación avanzada, y que en diverso grado han insertado sus aportes sociológicos en ese esfuerzo, tan requerido hoy, por constituir una ciencia social crítica que se aleje definitivamente de la sociología subjetiva.

En este libro he elevado a la categoría de hechos históricos algunas realidades desconocidas por la ciencia sobre los orígenes del movimiento político signado por aquel “conductor conducido” que fuera el abogado Velasco Ibarra. Si nos hemos dado el arduo trabajo investigativo de ordenar los datos presentados, esto se ha debido a que nuestra investigación ha estado guiada por una metodología que reclamaba una articulación teórica de fenómenos aparentemente inconexos, pero en realidad interdependientes en una totalidad en la cual debían destacarse todas las tendencias fundamentales del desarrollo histórico analizado, como también sus formas particulares que hacían relación directa con las condiciones coyunturales. Es únicamente esto lo que nos permite ahora refutar las siguientes tesis mantenidas por la sociología ecuatoriana.

ALGUNAS TESIS ERRÓNEAS SOBRE EL LLAMADO “VELASQUISMO”

La envergadura del mito aquí cuestionado, se visualiza más claramente si a continuación exponemos algunas de las tesis centrales existentes sobre el “Velasquismo”.

PRIMERA TESIS: SOBRE LOS ORÍGENES SUBJETIVOS DEL “VELASQUISMO”

“El Velasquismo principió, como afirma su propio líder —dice Cueva— por el ‘Mercado de Guayaquil y por las modestas barras que se dignaban escucharme en la Cámara de Diputados” (Cueva, 1970: 716).

Por cierto, Agustín Cueva se está solo refiriendo a los orígenes del “Velasquismo” como un fenómeno electoral. Por eso dice a continuación: “Velasco triunfó en 1934 gracias a una campaña electoral ‘dinámica, callejera y exaltada, llena de promesas de acabar con los privilegios, las trincas, los estancos y todos los vicios de la República” (Cueva, 1970: 716).¹ En sus propios términos, Cueva supone que el movimiento político dirigido por Velasco Ibarra había nacido en 1933 “en un mercado” y “triunfado poco después gracias a una campaña electoral de las características anotadas” (Cueva, 1970: 716). Esta tesis, suscrita originalmente por Cueva, ha recibido un tratamiento teórico en aquella corriente de la sociología ecuatoriana que abraza las doctrinas weberianas sobre “carisma”. Su representante más conspicuo en el país es el sociólogo Esteban del Campo, entre otros, ya que Agustín Cueva abandonó en sus escritos más recientes esas referencias, consideradas anteriormente como válidas, para interpretar el fenómeno en cuestión.²

Al haber hecho una glorificación del “caudillo” Velasco Ibarra, la sociología ecuatoriana ha atribuido poderes tan grandes a un individuo en la historia política de nuestro país, que incluso se ha recogido criterios nada autorizados para explicar sus triunfos electorales. Ya hemos señalado cómo el sociólogo Agustín Cueva, siguiendo acriticamente en esto a una *Historia del Ecuador*, señalaba que “Velasco triunfó” en 1933 “gracias a una campaña electoral ‘dinámica, callejera y exaltada, llena de promesas de acabar con los privilegios, las trincas, los estancos y todos los vicios de la República”.

Al lector le debe ser obvio que nosotros no compartimos ese criterio. En realidad, no creo que la campaña electoral de 1933 haya sido la causa, ni mucho menos, del triunfo del candidato del PCE, a pesar de haber esa campaña marcado sí un corte en las formas de aglutinamiento tradicionales de una determinada masa electoral llevadas a cabo por la derecha. Explicitemos este cambio que registra, en la superficie, la existencia de transformaciones sociales más profundas.

1 En verdad, el triunfo fue en 1933, pues la campaña electoral terminó con las elecciones del 15 y 16 de diciembre de ese año.

2 Me refiero a los artículos de del Campo (1971; 1977), en los cuales se erige en un postulante de las doctrinas weberianas del “carisma”, y en los cuales el autor considera de utilidad teórica ese concepto para interpretar los triunfos electorales de Velasco, incluso, claro está, su primera victoria en los comicios de 1933. Véase también Lautaro Ojeda (1971), entre muchos otros autores nacionales. Comparten en el uso de esta conceptualización weberiana algunos autores extranjeros que han escrito sobre el “velasquismo”. Véase L. E. Norris, y José María Velasco Ibarra (1969); y Georg Maier (que puede encontrarse en la Biblioteca del ILDIS, Quito).

El corte del cual hablamos no es otro que la línea divisoria entre un estilo electoral caracterizado por la autosuficiencia autoritaria del gamonalismo (caso de Bonifaz) y un estilo electoral caracterizado por el profesionalismo de un aparato partidista (caso de la llamada “maquinaria velasquista”). Diferenciamos descriptivamente ambos estilos.

Cuando Bonifaz fue proclamado candidato en una Asamblea, él respondió ignorando dicho pronunciamiento y afirmando que él “no ha prometido nada a nadie ni (que) tomará en cuenta a sus adeptos” (*El Comercio*, 1 de octubre de 1931). El hacendado Bonifaz aceptó su candidatura en una carta enviada al Dr. Guillermo Ramos Salazar, en la cual afirma sin tapujos que “un programa [...] si no ha de ser una sucesión de bajas adulaciones a los electores y de mentirosas promesas a la nación, no puede hacerse sin el estudio profundo de los remedios que el país requiere”.³ Rehusando hacer “adulaciones” a sus electores, Neptalí Bonifaz se negó asimismo a realizar “campanña” electoral alguna: nunca habló en concentraciones, nunca viajó a ciudad alguna en busca de, o para reafirmar a sus “adeptos”. En contradistinción al gamonal Neptalí Bonifaz Ascázubi, el abogado José Velasco, al ser proclamado candidato, comienza una activa campanña electoral. El candidato conservador de entonces visitó la Sierra y la Costa, las ciudades principales y las parroquias y cantones que le fueron posible visitar en las seis semanas de campanña con las que disponía. En la Sierra, visitó Tulcán y algunas parroquias y cantones del Carchi e Imbabura; Riobamba, Ambato, Guaranda y Quito el centro de su campanña; en la Costa visitó Balzapambe, Babahoyo, Guayaquil, Portoviejo, Rocafuerte, Charapotó, Bahía y Milagro.⁴ En todos aquellos lugares dio discursos, o intentó darlos, para arengar a los electores, a quienes prometería realizaciones de diversa índole en su inadulterada demagogia. Calificado de “rey y señor del patriotismo, más dulce que el Corazón de Jesús”,⁵ Velasco recorría el país inculcando la aceptación del sufragio como el mecanismo más importante de consenso de la clase dominante. Ya en 1931, la burguesía comercial-bancaria había derrotado con las armas a un candidato conservador triunfante en elecciones. Desconociendo a las elecciones como un mecanismo válido para la transmisión del mando, los liberales habían afirmado que no cabía “que las masas incomprensivas lanzadas por el capitalismo quieran imponerse con partículas de papel” (*El Comercio*,

3 Citado por M. Ortiz (1977: 79). Carta del 20-IX-1931.

4 Según los informes y reportajes de la prensa nacional.

5 Así se lo calificó en *El Ángel*. Véase *El Comercio* (8 de diciembre de 1933).

23 de octubre de 1931).⁶ La campaña electoral pro-Velasco Ibarra, en la cual el mismo candidato participó activamente, se convirtió entonces en un nuevo elemento integrado al mecanismo de creación de un consenso para el Estado burgués-terrateniente. Pero, la campaña de 1933, a nuestro entender, no puede explicar por sí misma el triunfo del candidato Conservador, sino que jugó un papel importante en la creación de ese consenso ya referido, en el contexto de una modernización del Estado ecuatoriano. De igual manera, el papel de Velasco Ibarra en su campaña fue el de levantar la bandera del más acendrado anticomunismo. En Ecuador, como en Europa, la aristocracia le achacaba a la burguesía no tanto el hecho de haber creado un proletariado como el de haber creado un proletariado revolucionario.⁷ Y en el Ecuador de los años veinte, la clase obrera había incursionado ya decididamente en la escena política como una fuerza de resistencia al régimen imperante, desplegando su actividad en diversas formas y ejerciendo una cierta influencia en la política de las clases gobernantes y en la pequeña burguesía. “Las acciones del proletariado crecieron en ritmo e intensidad”, nos dice Alejandro Moreano al referirse a esos años. “Recibieron el formidable estímulo que venía de las profundidades de los latifundios andinos con los levantamientos indígenas en Quinua, Corral Tanlahua, en 1931; Palmira y Pastocalle, en 1932; Machapata en 1933 (y) el formidable Leito y Pull, dirigidos por Ambrosio Lazo, coronel indígena de las montoneras alfarista”.

El partido de la clase obrera ecuatoriana, el Partido Comunista, había surgido en 1931 demandando la expropiación de los expropiadores. Al mes de su fundación formal, en febrero de 1931, se detuvieron a varias personas “por hallarse comprometidas en el movimiento comunista de Cayambe” (*El Comercio*, 2 de febrero de 1931). Se trataba de la convocatoria al *I Congreso Campesino de Cayambe*.

Aunque de escasa organización en un comienzo, el PC mostraba un impulso importante en un período de activación política de las clases subalternas. Con su base social obrera, fue organizando a muchos obreros en las principales ciudades del país y se aprestaba incluso a participar en las elecciones presidenciales de 1933 con candidatos propios, actitud que le valió una campaña abierta de represión contra sus cuadros.⁸ El PC surgía como una fuerza política organizada y or-

6 Trae noticias de actitud asumida por los “larracistas” (seguidores del candidato liberal) y que se habían abstenido de concurrir a dar sus votos.

7 Véase *El Manifiesto del Partido Comunista* (1973: 148).

8 Véase *El Universo* (28 de noviembre de 1933; 29 de noviembre de 1933; 6 de diciembre de 1933; 7 de diciembre de 1933; y 8 de diciembre de 1933).

ganizadora de un *consenso* revolucionario, contrario a los intereses de los terratenientes y de la burguesía. Marx ha señalado que:

en su lucha contra el poder colectivo de las clases propietarias, el proletariado no puede actuar *como clase* más que constituyéndose en *partido político* distinto. La coalición de las fuerzas obreras, obtenida ya por la lucha económica, también debe servir de palanca en manos de esa clase en su lucha contra el poder político.⁹

Es contra ese nuevo consenso revolucionario que los terratenientes, y la burguesía levantan una campaña de terror. Ya en 1931, la CON se autodefinía como “el azote de quienes se atrevieren a sentar la inmundicia de la tiranía y del despotismo en nuestra patria”.¹⁰ Y en un “Manifiesto a la Nación y a los Poderes Públicos”, la CON exige al nuevo gobierno por elegirse (el de Bonifaz) la “adopción de una actitud definitiva frente a la propaganda de principios disolventes: comunistas y bolcheviques sobre todo en la educación pública”.¹¹

9 Marx y Engels "De las Resoluciones del Congreso General celebrado en la Haya" 2-7 de septiembre de 1872. Congreso de la Asociación Internacional de los Trabajadores. En www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/dlrd72s.htm (visitada 15 de octubre de 2018).

10 Ver Alberto Reúnen (*El Comercio*, 22 de octubre de 1931). Valga consignar aquí la creciente campaña antimasonónica levantada entonces por la Iglesia y la clase terrateniente y su partido. Después de la descalificación de Bonifaz y la derrota militar de agosto de 1932, los conservadores quedaron muy descontentos con el nuevo gobierno, y empezaron las consabidas conspiraciones. Aquellos conspiradores se reunían en una quinta habitada por un ex oficial del ejército (Juan J. Mariscal) que había tenido una activa participación en la “guerra de los 4 días”, mientras se tildaba de “traidor” al Inspector General del Ejército y Comandante en Jefe de las fuerzas que sitiaron Quito en agosto. “Se le hacen cargos de haber traicionado a los Conservadores —dice un Informe Diplomático consultado— porque se asegura que antes de producirse el movimiento armado [...] este jefe ofreció su adhesión a la causa del Bonifacismo [...] a pesar de lo cual, a última hora, se olvidó de lo prometido y fue uno de los principales dirigentes de ataque a Quito. En vista de estos antecedentes, mucho se rumora que los soldados que han sido licenciados y que pertenecieron a las unidades derrotadas, tratan de ejercer venganzas en contra del jefe aludido”. Y en medio de este caldeado ambiente los Conservadores iniciaron una campaña en contra de la masonería a la que se acusaba de ser la responsable de la descalificación de Bonifaz, y habían circulado hojas volantes en contra de la “Plaga Judaica”. Ver Genaro Estrada (1932).

11 Ver *El Comercio* (13 de septiembre de 1931). Hemos notado también que la CON acreditó representantes en aquellas mesas electorales donde el PC tenía también representantes (por ejemplo, en la parroquia San Sebastián en Quito) (*El Comercio*, 21 de octubre de 1931). Además de su actividad represiva contra el PC, la CON consideraba a los masones elementos “disolventes”, e incluso seguía los pasos de los miembros de la única logia en Quito, de la cual era miembro el Ministro Mexicano. El 15 de diciembre de 1932, apareció una hoja suelta titulada “El Consejo Judaico de

Si Velasco Ibarra es elevado al papel de héroe por la aristocracia de 1933 es porque él, un intelectual pequeño burgués de ascendencia aristocrática y ligado al aparato eclesiástico, estaba dispuesto a jugar eficazmente el papel de mandarín anticomunista y a continuar la vocación anticomunista de la CON.¹² El anticomunismo era entonces como es hoy la monomanía de una Derecha coaligada.¹³

Y son esos factores sociales que hemos nosotros rescatado en este libro los que permiten entender los orígenes del llamado “Velasquismo”. Pero quienes han puesto la monta sobre el “carisma velasquista” no se tomaron jamás la molestia de averiguar cómo se formó ese consenso favorable a la candidatura de Velasco. Pero de esa manera, como lo he señalado en un artículo escrito en 1977, el apoyo recibido por José María Velasco Ibarra no se explica a través de las fuerzas sociales, económicas y políticas que estuvieron detrás de la creación orgánica de dicho respaldo popular, y ni siquiera se lo explicita con referencias a su ideología, planes, programas y acciones, que como sabemos nunca son aislados. Pero: ¿Por qué hacerlo si se considera “absurdo” negar que Velasco Ibarra ha descollado en la vida política por sus “cualidades de verdadero líder” y por todas aquellas “peculiaridades de su personalidad” tan “típicamente carismática”?¹⁴ Es decir, Velasco habría “descollado” en la vida política ecuatoriana debido a su magnetismo personal: *de esta forma el dirigente político estudiado no aparece como una figura central de un proceso de aglutinación de un determinado electorado, detrás del cual encontraríamos siempre a ciertas fuerzas económicas y políticas bien delimitadas como los verdaderos protagonistas sociales de “sus” triunfos.* El cinco veces presidente de Ecuador aparece entonces, con toda justificación, como algo “fuera de

los 15”, en la que aparecían retratados los miembros de la logia masónica de grados superiores, y en la cual se soliviantaba el sentimiento del pueblo quiteño contra los retratados. A los pocos días, el pasquín *La Bomba* (24 de diciembre de 1932), dirigido por el Conservador Lizardo López Moreno en Guayaquil, reproducía la hoja suelta. Todos esos documentos reposan en AGE (México). Ver Informe Político de México (31 de diciembre de 1932).

12 Las posiciones anticomunistas de Velasco, tan frecuentes en sus libros, aparecieron desde un comienzo, en el periódico *El Comercio*, donde este personaje escribía bajo pseudónimos. En su campaña electoral, Velasco atacó al comunismo con frecuencia. Véase *El Universo* (19 de noviembre de 1933) y *El Comercio* (5 de noviembre de 1933). Sobre el anticomunismo de Velasco Ibarra, véase también Marcelo Ortiz (1977: p. 47).

13 En 1931, el Partido Conservador en campaña había mostrado sus tesis anticomunistas. Véase L. F. Borja (1931); Manuel Bustamante (1934); editoriales de *El Comercio* (6 de septiembre de 1931; 12 de septiembre de 1931; 29 de septiembre de 1931).

14 Según Esteban del Campo (1977).

lo normal” (Ojeda Segovia, 1971), y no como el intelectual orgánico de la Derecha coaligada, como en realidad lo fue.

Ahora bien, desde el punto de vista metodológico no basta con que mostremos la unilateralidad del concepto weberiano de carisma, tan en boga en la sociología subjetiva latinoamericana cuando esta intenta describir “fenómenos sociales” tales como el “peronismo”, el “varguismo” o el “velasquismo”.¹⁵ El problema que necesitamos enfatizar aquí se refiere a que *el término “carisma”, tal como lo hemos visto empleado, no accede a la dignidad de un objeto de conocimiento científico*. En la ciencia social no basta el señalamiento de características tomadas de la realidad social o de la experiencia real (por ejemplo, como todas las características y rasgos de la relación líder-arrastre de masas que se atribuyen a propósito del *carisma* de determinado dirigente) para tener entre manos un objeto de conocimiento. Y ello no por lo acotado o reducido que parezca el objeto de investigación, cuando se circunscribe al individuo, sino porque la construcción de un objeto de conocimiento científico *solo* es posible cuando dicha elaboración se halla inserta en una teorización que nos permita entender, y dar cuenta a su vez, *de todos los aspectos y problemas que pueden ser vistos y planteados al objeto en cuestión*.

En ese sentido, tal como lo hemos analizado en este libro, a través del “carisma velasquista” (e igual cosa podría decirse del “carisma peronista” o de Getulio Vargas) no podemos someter a un análisis los aspectos de la realidad social que dicen relación con los problemas que nos inquieta conocer respecto del movimiento político que aparece dirigido por el individuo portador del “carisma”. Es decir, el término “carisma velasquista” resulta ser únicamente una denominación lingüística específica, construida con el nombre de un personaje real, que no construye —en el pensamiento— ningún nuevo objeto del saber. Por esta razón metodológica es necesario descartar completamente del discurso sociológico aquellos pseudoconceptos que conllevan indudablemente consecuencias epistemológicas nefastas.

SEGUNDA TESIS: LOS TRIUNFOS DE VELASCO SE DEBIERON A LA VOTACIÓN EN LOS BARRIOS SUBURBANOS DE LAS CIUDADES ECUATORIANAS; SIENDO GUAYAQUIL, LA “PLAZA FUERTE DEL VELASQUISMO”

El mismo Agustín Cueva afirma: “el baluarte de Velasco en Guayaquil han sido los barrios suburbanos. Lo mismo ha ocurrido en otras

15 Como lo he realizado ya en mi artículo antes citado en el cual avancé una crítica a la sociología weberiana ecuatoriana que glorifica a Velasco empleando el pseudo-concepto de “carisma”. Véase (Cultura N° 2, 1978: 188-206).

ciudades del país” (Cueva, 1970: 718). Esta proposición se desprende de que, en el caso de Guayaquil “plaza fuerte del velasquismo, (su hipótesis de que la situación de masas se constituyó en razón de las migraciones es fácil todavía de verificar” (Cueva, 1970: 717, los paréntesis son nuestros). Ya anteriormente el mismo Cueva había anotado refiriéndose al primer triunfo electoral de Velasco que “la votación que tuvo [...] en Guayaquil [...] fue más decisiva aún” (que la de Quito) (Cueva, 1970: 710).

Esta “tesis” de Agustín Cueva se ha convertido en una premisa demostrada para los analistas políticos, “No hay que olvidar —afirma Pablo Cuvi refiriéndose al triunfo de 1933— que el caudillo convierte a Guayaquil en la base de su campaña y de su triunfo” (1977: 230). Oswaldo Hurtado no ha olvidado esa premisa y dice textualmente en su reciente estudio:

En los hasta ahora cuarenta años de velasquismo, su caudillo ha contado con la permanente y leal adhesión de amplios sectores populares representados principalmente por los marginados. En efecto, los bastiones electorales del velasquismo han sido las ciudades de la Costa que han sufrido procesos de urbanización y ciertos campesinos semi integrados a la vida urbana.¹⁶

El mismo Velasco Ibarra ha alimentado esta tesis. En una entrevista reciente afirmaba: “el cuerpo electoral mío siempre ha sido Guayaquil...mis campañas siempre han tenido como base a Guayaquil”.¹⁷

Hemos analizado ya *in extenso* la procedencia de la masiva votación que obtuvo Velasco Ibarra en 1933, y a la luz de ese análisis he demostrado la total falsedad de esta reiterada tesis sobre los principios del “Velasquismo”. Se ha revelado así que el “baluarte” del triunfo electoral de Velasco en 1933 no fueron los “barrios suburbanos” de Guayaquil, ¡y ni siquiera de todas las ciudades ecuatorianas juntas! En el país, la “plaza fuerte” del triunfo electoral de Velasco no solo que fue la votación de distritos electorales rurales (a secas), sino fundamentalmente, como queda plenamente demostrado, del altiplano andino.

He señalado ya que en la mantención de esa tesis revelada ahora como errónea, y difundida por nuestros “velascólogos”, ha contribuido incluso el mismo Dr. Velasco, claro está, con la ayuda de la sociología subjetiva. El caso más palmario de esto se encuentra en

16 Comparten esta misma premisa otros autores que han escrito ensayos específicos sobre el “movimiento velasquista”. Véase Del Campo (1977) y Ojeda Segovia (1971).

17 Entrevistado por Pablo Cuvi (1977: 137). Véase también páginas 140-141 de esa obra.

el libro del sociólogo Pablo Cuvi, *Velasco Ibarra: el último Caudillo de la Oligarquía*. Como se sabe dicha obra contiene, en buena medida, una serie de entrevistas realizadas por Cuvi en Buenos Aires, con el “último caudillo”. En determinado momento hablan de la campaña y victoria electorales de 1933. Velasco se detiene entonces a relatarle al entrevistador su campaña en el Carchi y particularmente en Tulcán. Cuvi, que supone (con Velasco) y todos los “velascólogos” la propiedad de la “tesis” de Cueva que comentamos, acepta como válida la respuesta de su interlocutor a una pregunta que le hace de inmediato. Reproduzcamos aquí la parte pertinente de dicha entrevista, por el interés que comporta:

Pablo Cuvi: “¿Y recuerda usted qué resultados tuvo en esas votaciones en Tulcán?”

Velasco Ibarra: “Probablemente he de haber perdido, señor”.

Pablo Cuvi: “¿Había mayoría Liberal ahí?”

Velasco Ibarra: “Probablemente he de haber perdido. Yo gané abrumadoramente, pero en Tulcán he de haber perdido”.

Pablo Cuvi: “¿Y cuándo fue la primera vez a Guayaquil, en esta campaña, sintió allí, fue allí cuando descubrió la esencia del Velasquismo?” (sic)

Velasco Ibarra: “¡Sí, señor, sí, señor, sí!”.¹⁸

CUADRO N° 55
VOTACIÓN EN EL CANTON TULCÁN Y EN LA CIUDAD DE TULCÁN EN LAS ELECCIONES
PRESIDENCIALES DE 1933

PARROQUIAS	Velasco 1.	%	Otros Cand.	%	Total
Ciudad de Tulcán					
Tulcán	271	79 %	74	21 %	345
González Suárez	137	71 %	56	29 %	193
Parroquias rurales					
Huaca	163	98 %	4	2 %	167
Maldonado	7	23 %	24	77 %	31
Urbina	140	100 %	0	0 %	140
El Pun	6	75 %	2	25 %	8
Julio Andrade	71	93 %	5	7 %	76

Fuente: Actas de los respectivos escrutinios. Archivo del Palacio. Elaboración propia.

18 Véase Pablo Cuvi (1977: 90). Más adelante en su libro Cuvi, portador del Mito, no puede sino reafirmarlo y seguirlo difundiendo: “No hay que olvidar —nos dice— queriéndonos recordar algo importante sobre el ascenso de Velasco al poder en 1934 —que el caudillo convierte a Guayaquil en la base de su campaña y de su triunfo—” (sic) (Cuvi, 1977: 230).

Esta entrevista de Cuvi con Velasco no nos dice lo que verdaderamente ocurrió electoralmente en Tulcán, sino solamente lo que Pablo Cuvi —sociólogo entrevistador— creyó que había ocurrido, o lo que él (portador del mito) deseaba escuchar que había ocurrido, o acaso lo que él mismo quería creer que había ocurrido. Pues la verdad de la votación en Tulcán en esas elecciones fue la siguiente:

Como se ve, tanto en el cantón Tulcán en su conjunto como en la ciudad del mismo nombre el Dr. Velasco Ibarra no solo que ganó las elecciones, sino que lo hizo abrumadoramente. Por cierto, que resulta más difícil, y menos atractivo ir a desempolvar los archivos y buscar los datos de esas elecciones para saber lo que ocurrió, que entrevistar al triunfador en Buenos Aires y preguntarle qué piensa él que ocurrió. Al haber escogido esta segunda alternativa, Cuvi se inserta como muchos otros en la más fiel tradición de la sociología subjetiva ¡y sin quererlo! Entregarle a Velasco Ibarra los hechos de sus “velasquismos” puede o no puede ser mucha ingenuidad, y nos interesa remachar en ello. Lo que me interesa hacer a este respecto es una crítica metodológica. Pues en realidad, lo que hace Cuvi en ese trozo de sus entrevistas reproducido (como también en muchos otros) es suponer que no se puede hacer un poco de sociología si el investigador no llega a establecer un contacto directo con la mente de aquel sobre quién escribe.

Con razón podemos citar aquí un texto que resulta pertinente para revelar el error metodológico de Cuvi (y otros) que usaron ciertas técnicas subjetivas para afianzar más el mito que difunden:

Quizá la maldición de las ciencias del hombre sea la de ocuparse *de un objeto que habla*.

En efecto, cuando el sociólogo quiere sacar de los hechos la problemática y los conceptos teóricos que le permitan construirlos y analizarlos, siempre corre el riesgo de sacarlos de la boca de sus informantes. No basta con que el sociólogo escuche a los sujetos, registre fielmente sus palabras y razones, para explicar su conducta y aun las justificaciones que proponen: al hacer esto corre el riesgo de sustituir lisa y llanamente a sus propias premoniciones por las premoniciones de quienes estudia o por la mezcla falsamente científica y falsamente objetiva de la sociología espontánea del ‘científico’ y de la sociología espontánea de su objeto... Todavía más: el sociólogo que niega la construcción controlada y consciente de su distancia a lo real y de su acción sobre lo real, puede no solo imponer a los sujetos preguntas que su experiencia no les plantea y omitir las que en efecto surgen de aquellas, sino incluso plantearías, con toda ingenuidad, las preguntas que sus propios propósitos le plantean, mediante una confusión entre las preguntas que surgen objetivamente y aquellas que se plantean conscientemente. (Bourdieu, 1975: 57-58)

Este error de base no es solo de Cuvi, sino que también lo hemos encontrado en otros sociólogos que escribieron sobre Velasco Ibarra. Recuérdese que el mismo Agustín Cueva, para hablar de cómo se había iniciado el “velasquismo” se apoyó en lo que “afirma su propio líder”. Solo que, en este caso, aquello que había supuestamente afirmado su “propio líder” no es producto de ninguna entrevista con “El Profeta”, sino que estaba tomado de una “Historia del Ecuador” que evidentemente utilizó acriticamente.

Por cierto, entonces cabe interrogarse: ¿de dónde surge el mito acerca del “populismo velasquista” basado en el subproletariado?

Hemos dejado sentado ya que la debilidad del esquema analítico de nuestros “velascólogos” con relación a la primera tesis aquí falsificada, radica en no prestar atención a los grupos socioeconómicos que respaldaron en 1933 la candidatura de Velasco y que a nuestro entender se constituyeron en la base material de “su” campaña.¹⁹ Si el error fundamental en ese caso está informado por una teoría subjetiva de la realidad, en el presente caso la equivocación se deriva de errores metodológicos graves. En pocas líneas, se deriva de la equivocada asimilación de dos fenómenos que se presentan interrelacionados como causa, el uno, y efecto, el otro. Concretamente: la existencia de una migración rural hacia las urbes se relaciona con la creación de una “situación de masas” “disponibles” y movilizables políticamente. Como “el velasquismo” surgió en los años en que se registra esta existencia, entonces aparece para nuestros sociólogos como el efecto de aquella.

En palabras del más influyente estudioso del “velasquismo”, ese fenómeno “responde a las condiciones objetivas y subjetivas de estos grupos, a los que en adelante denominaremos *subproletariado* (peones de obras, cargadores, personal de servicio doméstico, vendedores

19 Por ejemplo, nosotros nos habíamos planteado interrogantes diversos al de nuestros “velascólogos” cuando hacíamos la reconstitución de la misma campaña electoral de Velasco Ibarra. Además de los asuntos ya tratados, nos habíamos planteado la pregunta: ¿Quiénes acompañaron a Velasco en sus giras electorales, dónde hablaba y en qué superestructura política encontraban inserta su campaña? Descubrimos en efecto que los personajes que acompañaban a Velasco (o que a su vez se adelantaban a visitar el lugar por él visitado en el objetivo de “preparar el terreno”) eran miembros del Partido Conservador, y a veces eran además parlamentarios representantes de la provincia visitada. Por lo demás, Velasco en algunos lugares de la Sierra dio sus discursos desde la sede misma de los consejos municipales (órgano estatal local), o desde el balcón de alguna “residencia privada” facilitada por el gamonalismo local. El aparato eclesiástico editó estampas en su visita: en una carilla se encontraba alguna virgen (la del Quinche) y al otro lado la foto del hijo de la Iglesia (en realidad funcionario suyo). Así el balcón de Velasco no era cualquier balcón, y convenía preguntarse a quién pertenecía la casa.

ambulantes, desocupados, etcétera). Y utilizando datos a nivel provincial (¡incluso para elecciones posteriores!). Cueva llega a afirmar que dichos datos “prueban, de manera fehaciente [...] la relación entre los marginados y el velasquismo”.²⁰ Examinemos brevemente este asunto en el que reposa la llave argumental de las interpretaciones acerca del *populismo velasquista*.

1. Llevados por un método que invierte los términos de la investigación, es decir que se preocupa de arreglar los datos a conclusiones previamente sacadas en base a ideaciones subjetivas, o a comprobaciones derivadas de una experiencia histórica diversa (en el tiempo y en el espacio), en lugar de hacer de las tesis el resultado final de una previa pesquisa investigativa, nuestros sociólogos han sobredimensionado la envergadura de las migraciones campesinas a las urbes en el período de la crisis. Y en ello comulgan con quienes, insertos en una óptica evolucionista de la historia del país, han ignorado que la crisis trajo consigo no solo la descomposición de las haciendas cacaoteras, sino también una *nueva servidumbre* basada en el robustecimiento del régimen hacendatario costeño volcado a la producción de arroz, café y otros productos, como lo hemos demostrado ya en este libro. Se muestra así la evidencia cierta de un tal número de peones expulsados de las haciendas cacaoteras, y se supone de inmediato que todos ellos se fueron a la ciudad a abultar el ejército de desocupados, que harían parte del “subproletariado urbano”.

Este abandono de las haciendas que se supone acarreó siempre la expulsión de los trabajadores proletarizándolos, es cotejado también con la existencia de los migrantes campesinos serranos, otro de los ingredientes que habría incrementado el subproletariado urbano en las ciudades de la Costa y en especial de Guayaquil.

Ahora bien, no se trata de negar la existencia de dicha migración, que nosotros mismos hemos reconocido, sino de no sobredimensionarla en el período 1920-1933.

La investigación realizada nos ha revelado que en muchas haciendas los antiguos sembradores de cacao se quedaron en calidad de finqueros, sembradores de arroz y café, entregando al hacendado ausentista una renta en especie a través de su mayordomo. Sabemos también que la misma migración de campesinos serranos en buena parte no era una migración permanente, sino temporal o estacionaria, como lo ha demostrado Julio Estrada Icaza en *Regionalismo y Migración* (1977: 77-84). Además, es necesario considerar que otros

20 *Op. cit.*, p. 717. En esto ha sido repetido por Esteban del Campo en las obras ya citadas y por todos los otros sociólogos que se ocuparon del fenómeno.

productos agrícolas, tales como el tabaco y la tagua, por ejemplo, exhibieron un relativo auge en esos años, requiriendo la mano de obra desocupada de las antiguas haciendas cacaoteras, y retenían consecuentemente a un número considerable de campesinos en el agro. Tal como lo afirma en 1930 un documento, la producción del marfil vegetal se había constituido en “la barrera suprema que contiene, entretenida en la recolección de esta pepa blanca, a millares de hombres que antes prestaban su concurso en las huertas cacaoteras” (*El Ecuador Comercial*, 1930: 28).

Y más adelante el mismo documento reconocía el aspecto social de esta realidad:

La tagua más que cuestión económica es para el Ecuador su verdadera cuestión social. En esa pepa blanca perdida entre la hojarasca del monte, reside la tranquilidad del Ecuador, porque ella alimenta a millares de familias campesinas de nuestro Litoral en esta hora difícil para la agricultura nacional. Sin la tarea recolectiva de la tagua, el hambre llevaría al seno de esas familias la desesperación. (*El Ecuador Comercial*, 1930: 29)²¹

2. Una cosa es que sea “fácil de verificar” la existencia de una migración hacia las ciudades en los años de la crisis (asunto que nadie niega) pero otra cosa es señalar que a partir de ese hecho se haya creado en las urbes una “situación de masa” como asiento electoral de Velasco Ibarra, pues como lo hemos demostrado fehacientemente en el capítulo V de este libro ese subproletariado de reciente formación no tuvo acceso al sufragio en los comicios de 1933. Al no haberse planteado adecuadamente el problema investigado, nuestros sociólogos partieron de premisas completamente falsas sobre la realidad de ese subproletariado y hubo quien se permitiera incluso afirmar, en base a experiencias habidas en otros países (que mecánicamente reproducía para el nuestro), que ese subproletariado había sido reivindicado en su condición ciudadana por Velasco Ibarra. Planteadas las preguntas equivocadas, nuestros “velascólogos” no pudieron entonces aprehender adecuadamente la realidad.

3. Por último, cabe hacer una anotación que es pertinente a este punto y que no fuera jamás tomada en cuenta por nuestros “velascólogos”. Se trata de un fenómeno aun insuficientemente investigado, pero sobre el cual puede sí avanzarse algunas constataciones.²²

21 Por otra parte, conocemos a través de los escritos de Italo Paviolo que la producción de tabaco en 1925 era de 1.380.000 kilos y provenía de Daule, Balzar, Santa Rosa y en menor escala de Esmeraldas. Ver “El cultivo y la preparación agrícola del tabaco en la República del Ecuador” (1926: 10).

22 Véase mi estudio sobre “Región y Elecciones en el Ecuador 1930 -1968” que hace

En el desplazamiento regional del cuerpo electoral del país hay algo muy importante para poder entender la política del Ecuador en los últimos años, especialmente a partir de los años cincuenta, y por ende para entender los triunfos electorales de Velasco Ibarra en 1952, 1960 y 1968. Se trata de lo siguiente: contrariamente al llamado “período cacaotero”, el llamado “período bananero” no solo vuelve a colocar el centro de gravedad económica nacional en el litoral (aunque con connotaciones regionales más amplias) sino que, también, cambia enteramente la configuración global del juego electoral. La mayoría del electorado se irá concentrando en la costa de manera progresiva, hasta la presente coyuntura en que la Sierra recobra escasamente su antigua mayoría. Ahora bien, esa población costeña escapa al control de la superestructura de la hacienda a nivel local (al menos la mayoría, aunque no totalmente), y globalmente, escapa al control de la Iglesia católica. Es en ese momento, cuando el abogado Velasco Ibarra también cumple su papel como excelente actor. Pero aquí puede radicar un grave error si se asimila el desplazamiento del juego electoral global hacia la costa con el apoyo del llamado subproletariado costeño (especialmente guayaquileño) al Dr. Velasco. Pues como todo cientista social debe conocer, una correlación positiva entre dos variables no significa forzosamente una relación de causa y efecto, ya que pueden haber uno o múltiples factores que “expliquen” dicha correlación. Incluso, claro está, dentro de la sociología funcionalista misma ya se advierte sobre estas particularidades, por no decir nada sobre aquella conceptualización fundamental de la historia que jamás reduce la *explicación* a una relación de causa-efecto.

Más aun, ese desplazamiento regional del juego electoral no se había dado aun en 1933, cuando Velasco es por primera vez elegido Presidente de la República. Así la primera elección del abogado Velasco, como la del gamonal Neptalí Bonifaz Ascázubi dos años antes, siguieron el movimiento electoral del siglo XIX, cuando la clase terrateniente controlaba los hilos del juego electoral-representativo por el mismo mecanismo, y en donde el cuerpo electoral se ubicaba en la Sierra. Con la iniciativa tomada por la clase terrateniente y sus partidarios (conservadores y también liberales) de extender el voto a la mujer alfabetada, ese movimiento se robusteció y le ayudó a la clase terrateniente a consolidar su triunfo como lo he demostrado en este libro.

parte de un volumen que editará LA FLACSO de Quito y la Universidad de York, Canadá, donde se desarrollarán los resultados finales de una investigación en curso. Un adelanto de esa investigación se presentará en FLACSO-Quito en agosto de 1980.

Naturalmente, las cosas cambiaron en el juego electoral ecuatoriano a partir de la producción bananera.²³ La Costa se vuelve, entonces, un competidor electoral por su propio peso (y no solo por su poder económico —el de la burguesía costeña—). Entonces, el Dr. Velasco Ibarra cambia de coloración, como acertado camaleón obligado a seguir las manifestaciones de matices en las alianzas de fracciones y clases dominantes.

TERCERA TESIS: SOBRE LA RELACIÓN DEL “VELASQUISMO” CON LOS SECTORES RURALES

“El velasquismo no es un fenómeno que tenga relación con los sectores sociales de menor conciencia política del país; en las áreas rurales de la Sierra, que son las más atrasadas en este como en otros campos, la población vota por los conservadores y no por Velasco Ibarra”.²⁴

Esta tesis, derivada, como las dos anteriores, de una matriz interpretativa única, lo lleva a Cueva a ver en el triunfo de Velasco Ibarra en 1933 una independencia con relación al triunfo de Neptalí Bonifaz: el primero “no triunfó únicamente gracias a” las masas conservadoras del segundo, sino que la votación urbana de Guayaquil (y no la llegada del bonifacismo en Quito) fue “más decisiva”.²⁵

Nuestro análisis sociológico de las elecciones de 1931 y 1933 ha demostrado la total falsedad de dicha tesis, al revelar que la base social fundamental del triunfo de Velasco provino, precisamente, de los “sectores rurales” y de la Sierra central, eminentemente.

23 La situación sintéticamente expresada es la siguiente:

Cuerpo Electoral en el Ecuador de 1948-1960

Año	Sierra	Oriente	Costa	Galápagos	Totales
1948	187.866	3.075	90.741	122	281.804
1952	215.638	4.338	133.610	191	356.144
1956	331.208	7.949	274.893	382	614.522
1960	397.809	11.019	351.716	609	761.153

Fuente: Actas electorales originales. Elaboración propia.

24 Agustín Cueva (1972: 711).

25 *Ibid.*

Aun más, podemos nosotros hacer una caracterización social del electorado que sufragó entonces por el Dr. Velasco Ibarra en las parroquias rurales del Altiplano Andino, para tener así una visión más profunda de la base social fundamental del “primer velasquismo”, y despejar para siempre los errores comentados.

Es evidente que dado el grado de analfabetismo entonces existente en el Callejón Interandino quienes sufragaron en las parroquias rurales serranas no fueron los huasipungueros. En efecto, esos labriegos o “conciertos arraigados”, peones esclavizados por sus deudas con el patrón terrateniente eran en su inmensa mayoría analfabetos. Según un estudio que venturosamente ubica el problema analizado, para el año 1933, el sector del campesinado más empobrecido —llamado por ese autor “la clase campesina A”—, y que incluía a todos aquellos labriegos y jornaleros que trabajaban en comunas o en las haciendas (siendo estos los huasipungueros), tenían un ingreso mensual promedio de %5,60 y eran en un 80% analfabetos, mientras el 20% restante habían asistido a escuelas rurales, pero en realidad eran semianalfabetos (Suárez, 1934: 35). Estas cifras no parecen exageradas en absoluto, pues para el año 1949, Ángel Modesto Paredes calculaba que el analfabetismo del “grupo indígena” (que justamente comprende al sector más pobre del campo entre los tipificados por ese autor) ascendía al 90%. Y a propósito de la participación electoral de este grupo social el autor añade: “el indio hasta ahora ha permanecido casi en lo absoluto indiferente a la política, sin participación en las elecciones públicas que ella despierta” (Paredes, 1949: 9).

Tampoco fueron los electores del capitalino abogado Velasco Ibarra los “indios comuneros”. Esos minifundistas indígenas de las comunidades no solo que exhibían el alto grado de analfabetismo arriba señalado, sino que, además, habían sido tradicionalmente los más reacios a participar en actividades ajenas a sus “naciones interiores”, calificativo que un autor ha dado a las comunidades indígenas en 1916.²⁶ Según ese autor ‘ningún blanco’ podía entrar a las comunidades sin permiso de sus cabecillas y el ‘odio hacia los blancos’ era más acendrado en ellos. Esto sin embargo parece exceptuar al cura, causa principal para impedir que se “civilicen”, según el mismo ensayista. Recordemos además que la “indiferencia” hacia las elecciones públicas señalada por Paredes también se refería a ellos.

Estarían asimismo excluidos de conformar el “electorado velasquista” de las parroquias rurales de la Sierra aquellos minifundistas analfabetos y pobres, los llamados ‘indios libres’ que eran propietarios de una ínfima parcela, que a veces contraían deudas con los

26 Martínez Nicolás (1916).

hacendados y perdían consecuentemente su libertad personal, aunque el “acarreo” electoral pudo también haberse dado. En todo caso si alguna votación por Velasco se puede imputar a ellos, esto habría sido a través del “acarreo”. Aun cuando este fenómeno, por cuya constatación posible buscamos evidencia, no fue un fenómeno constatado en toda la investigación realizada. Y si existió dicho fenómeno su existencia no abogaría sino contrariamente a la tesis comentada.

¿Qué características sociales exhibían los electores de aquellas parroquias rurales del Altiplano Andino, que como hemos demostrado ya, constituyeron la base social de apoyo electoral más decisiva del “primer velasquismo”?

Eliminados como votantes el conjunto de contingentes antes mencionado y considerando que los miembros pertenecientes a la clase terrateniente (por más que todos y *todas* hayan votado por Velasco) no pueden por sí solos dar cuenta del relativamente numeroso electorado rural serrano, es claro que “el fuerte” de esa masa rural que sufragó por el Dr. Velasco Ibarra estuvo constituido por una pequeña burguesía rural. Entiéndase ese término en el sentido único que le da la economía política: es decir, para definir a los pequeños productores que operaban bajo el sistema de la economía mercantil, incluyendo por lo tanto a un sector del campesinado serrano como también a los artesanos, pues ambos (tanto ese sector de campesinos y el artesano) son productores que trabajan para el mercado y “solo los diferencia un distinto grado de desarrollo de la economía mercantil”.²⁷

Los contingentes específicos de esa *pequeña burguesía rural* que sufragó por el “doctorcito” en 1933 en las parroquias rurales (y algunas parroquias ‘urbanas’ pequeñas) de la Sierra serían básicamente dos: una pequeña-burguesía pueblerina, y una pequeña-burguesía rural, que pasamos de inmediato a describir.

La pequeña burguesía pueblerina estaría integrada por aquellos individuos dedicados a la pequeña producción artesanal, es decir por el artesanado pueblerino. Según el estudio antes citado, los artesanos constituían el 10% de la población de las aldeas y pueblos parroquiales serranos en 1933 y eran en un 50% alfabetos. Su ingreso mensual promedio era de \$26 y “casi siempre” eran, también, “terratenientes” (léase pequeños propietarios), y algunos tenían terrenos de entre los cuales la mayoría contrataba a un peón.²⁸ También la integraban los pequeños comerciantes de víveres (los llamados “tenderos”) y los

27 Lenin, V., O.C., Tomo I, p. 414.

28 Ver lo que Pablo Suárez llama “Clase Campesina B” y “Clase Campesina Manufacturera” para encontrar los rasgos generales antes citados de lo que hemos llamado el artesanado pueblerino.

dueños de humildes fonduchas y chicherías, como aquellos pequeños comerciantes (con o sin tierras) que compraban los productos locales para revenderlos a un comerciante ciudadano que los recogía localmente. Estos comerciantes de aldeas y parroquias, nos dice Pablo Suárez, eran también a veces propietarios de tierras con animales de transporte y constituían el 18% de la población pueblerina serrana en 1933, siendo la mitad de ellos alfabetos.²⁹ La pequeña-burguesía pueblerina estaría también compuesta por aquellos “transportistas” (los llamados “arrieros” en la Sierra). Y por último la integraban asimismo los empleados del aparato estatal, aunque estos para 1933 solo constituían el 3% de los habitantes de las cabeceras parroquiales del Altiplano, eran evidentemente alfabetos. Esos ínfimos funcionarios parroquiales (de juzgados locales y los amanuenses) estaban oficialmente adscritos a la burocracia del Gobierno ‘nacional’ (la tenencia política) y eran auxiliados en su “función pública” por ese conjunto de servidores oficiosos del aparato estatal: los tinterillos pueblerinos. Al conjunto de empleados parroquianos debe añadirse los funcionarios del aparato eclesiástico (los curas, monjas y sus empleados de Parroquia eclesial). Y, por fin, valga mencionar también a ese elemento que atestigua la presencia de aquella forma embrionaria del capital comercial: el capital ururario protagonizado por el “chulquero” pueblerino, que por lo demás era generalmente un pequeño-comerciante, pero podía también ser uno de esos funcionarios del aparato estatal “nacional” o eclesiástico.

El segundo contingente lo constituyó esa pequeña-burguesía campesina propiamente dicha (a diferencia de la pequeña-burguesía pueblerina rural) y con la cual formaba el grueso del electorado que favoreció a Velasco Ibarra en 1933. Esa pequeña-burguesía campesina estaba constituida por aquellos pequeños propietarios independientes (no ligados directamente a la hacienda) que cultivaban personalmente o con su familia su pequeño “fundo” (de pocas hectáreas) y que eran campesinos alfabetos. Para 1933 estos agricultores autónomos, pequeños parcelarios, constituían el 40% de la población campesina serrana y tenían ingresos mensuales promediables similares a los del artesanado.³⁰ En su pequeño ensayo sobre la provincia de Tungurahua, otro autor nos dice que, ya para el año 1916, los “indios rurales” de entre los llamados “libres” eran casi todos propietarios y entre ellos “no son muy raros los ricos”. Sus propiedades ocupaban en la referida provincia “considerables extensiones de terreno”, siendo su ‘ambición’

29 Suárez (1934).

30 Martínez (1916).

más grande la de ser propietarios.³¹ Por su parte, Ángel Modesto Paredes, generalizando sobre toda la Sierra afirma lo siguiente sobre estos campesinos “ricos”:

La posesión de las tierras devueltas mediante parcelaciones o por reconocimiento de la propiedad a las comunidades campesinas, y, por una mayor atención prestada por diversos grupos a su ilustración, cuyo resultado inmediato sería el establecimiento de una clase media campesina. Además, añade, hay el caso del “cholo”, propietario que cultiva personalmente o en familia su fundo, para fortalecer el grupo.³²

Y al referirse a ellos como “cholos leídos”, delata ese autor el carácter de alfabetos (y por ello, legalmente facultados y facultadas para votar) que tenían esos “campesinos ricos”. En realidad, la formación de esta pequeña burguesía campesina estaba ya conformándose antes y en 1916 se podía atestiguar que en la provincia serrana del Tungurahua ya casi no quedaban haciendas grandes y que en ese entonces la mitad del suelo cultivable pertenecía a “pequeños propietarios”.³³ El autor citado identifica también a una franja de estos pequeños propietarios como “ricos” y (alfabetos) y eran los que pertenecían a la pequeña burguesía que vendía sus productos al “shigrero”.³⁴

En síntesis: estos dos sectores de la pequeña-burguesía rural (la pequeña-burguesía pueblerina y la pequeña-burguesía campesina) constituyeron la base electoral fundamental del candidato del Partido Conservador, el Dr. Velasco Ibarra, en 1933.³⁵ Lo que se daba entonces en el agro serrano era una alianza entre la clase terrateniente y

31 *Ibid.*, 1916.

32 Paredes (1949: 10).

33 *Op. cit.*

34 Ernesto Miño de Ambato escribía del “tipo serrano de shigrero, que hace fortunas apreciables, comprando productos agrícolas a los hacendados o campesinos y enviando a Guayaquil” (1934: 150).

35 Esto significa, evidentemente, que nosotros no explicamos la presencia del electorado por Velasco a través de un simple “acarreo electoral” de campesinos indiscriminados. Es posible que ese fenómeno se haya dado también, aunque este autor no pudo encontrar evidencias de dicho fenómeno que, como es bien sabido, acontecía en las elecciones, en Sierra y Costa. Ni en las actas electorales se encontraron denuncias de este tipo, ni en los debates parlamentarios que escrutaron los resultados globales, ni en la prensa de oposición a la candidatura de Velasco. Si el fenómeno se dio, cosa probable, por cierto, no fue en términos ni significativos ni decisivo tampoco, para el triunfo del candidato ungido por los Conservadores del Orden. Si la clase terrateniente coaligada tenía un contingente remozado de votantes rurales, ¿por qué había de acudir entonces al “acarreo electoral”? Es dable pensar que este no fue significativo, y que el grueso de la votación rural provino de los sectores de la pequeña burguesía identificados.

la pequeña-burguesía rural, alianza que posiblemente estuvo políticamente dirigida en contra de los intereses del campesinado pobre y de los minifundistas indígenas comunales que comenzaban a organizarse ya entonces en tomo a sus propias reivindicaciones, en unidad con la clase obrera urbana.

**CUARTA TESIS: EL “VELASQUISMO” SURGIÓ EN 1933
COMO UN FENÓMENO AJENO A LOS PARTIDOS POLÍTICOS,
Y AL CONTRARIO SIGNIFICÓ EL DEBILITAMIENTO DE ESTOS**

Según esta tesis, el aparecimiento del “movimiento velasquista” no solo que no fue obra de ningún partido político en particular, sino que se operó incluso en detrimento de la organización de partidos modernos en el Ecuador. Esta creencia, que en el Ecuador hace parte de ese *consenso académico* preestablecido para “pensar el velasquismo”, no solo que ha ganado la calle con una serie de “argumentos” de persuasión dignos de mejor causa, sino que inclusive ha tenido en el mismo Dr. Velasco Ibarra su máximo exponente. Interpretando esa creencia, un sociólogo ha escrito recientemente: “en su programa universal debe participar todo el ‘pueblo’ unificado en un solo movimiento: las ‘ideologías’ y los partidos únicamente sirven para sembrar la discordia”.

Y añade luego por su propia cuenta: “aquí ya no se trata del instinto (de Velasco) sino de la experiencia: si él no hay necesitado de partidos para subir al gobierno, ergo, los partidos no son necesarios, peor aún, son los causantes de sus caídas”.³⁶

He demostrado en este libro que la base social que *movilizó* la candidatura del Dr. Velasco en la consecución de su primer triunfo electoral, no fue un subproletariado urbano, sino una población eminentemente rural de hombres y mujeres que no se encontraban en absoluto “marginados” sino que, al contrario, se encontraban muy influidos por el Partido Conservador e insertos en las superestructuras políticas controladas por la clase terrateniente, su Partido y la Iglesia. El candidato Velasco hizo campaña electoral en las zonas rurales e inclusive *gastó más* tiempo de campaña en parroquias y cantones rurales que en las dos principales ciudades, pero tampoco creemos que su votación fundamentalmente de origen rural se deba a *su* campaña en el agro. Lo que sucede es que las bases del poder por él representado estaban compuestas por intereses eminentemente agrarios. De ahí que, en su campaña por las parroquias rurales, sus giras se sustentan

36 Véase Pablo Cuvi (1977: 73), pero iguales criterios podríamos encontrar en toda la literatura sociológica sobre el “velasquismo”.

en los aparatos estatales locales controlados por la clase terrateniente, y sus organizaciones políticas partidistas.

Hemos demostrado también la importancia cierta (aun cuando no podamos fijar en qué proporción) del electorado femenino en los triunfos del Partido Conservador en 1931 y 1933. Este factor totalmente olvidado en las anteriores investigaciones sobre el triunfo de Velasco en 1933 nos ha revelado la capacidad estatal de la clase terrateniente y la creciente sofisticación del Partido Conservador. Pero más importante aún, nos reveló la corrección de nuestra tesis sobre la vía prusiana de desarrollo del Estado burgués en el Ecuador, pues con esas reformas electorales impulsadas por la aristocracia “desde arriba” esa clase se colocaba a la cabeza del proceso de evolución del Estado y de modernización de la escena política por él delimitada.

He mostrado también como esas nuevas formas de organización “democrática” que surgieron en la coyuntura política analizada: clubes, comités, “movimientos”, “juntas”, “periódicos”, “campañas”, “compactados”, “comités de lucha”, etc., no son fenómenos apartidistas desligados del control de una clase social fundamental y su partido político, sino (todo lo contrario) que ellas hicieron parte del *marginalismo* de un partido político nada endeble, sino en proceso de robustecimiento. Entendido así, el partido político, se nos revela en su verdadera *esencia* como un agente de hegemonía, como un elemento moderno de un Estado que comenzaba a dejar atrás ese proceso de dominación política calificado por nosotros como caporalización, y que por lo tanto sí tiene sentido hablar de gamonalismo, caciquismo, y caudillismo como fenómenos co-existentes con el surgimiento del “velasquismo”, pues esos conceptos expresan una relación atrasada de vinculación entre la base económica precapitalista de la sociedad y su superestructura. Pero ello no dependía de Velasco, que era el sujeto cautivo de esa realidad.

Más aun, esas nuevas formas de expresión política analizadas eran *orgánicas*, y ellas nacieron como respuestas a las necesidades hegemónicas de las clases dominantes. Cueva tiene razón cuando al referirse al “velasquismo” afirma que fue “un elemento conservador del orden social, altamente funcional por haber permitido al sistema absorber transitoriamente sus contradicciones más visibles y superar a bajo costo sus peores crisis, manteniendo una fachada democrática y hasta con aparente consenso popular”.³⁷ Pero en este sentido cabría estudiar el papel desempeñado por Velasco como un intelectual orgánico de la derecha coaligada.

37 Cueva (1972: 720).

El análisis desarrollado en este libro indica que los desplazados del campo a la ciudad, esa masa de campesinos arrojados por la crisis a las urbes y que cambiaron el perfil de la estructura social ecuatoriana, dando inequívocamente lugar al apareamiento de un subproletariado urbano, *no escaparon al control político de las clases dominantes*. Es decir, no quedaron aislados del control político de la clase terrateniente o de la burguesía, ni mantuvieron una “condición marginal” que exhibían con un comportamiento sui géneris.³⁸ Al contrario, ese subproletariado urbano que por cierto no estuvo inserto en la estructura institucional de representación política (por las condiciones ya analizadas) y que no tuvo participación relevante en el campo electoral, SI estuvo sin embargo ubicado e inserto en aquellas novísimas organizaciones “democráticas” y “de masas” creadas por la clase terrateniente en las ciudades ecuatorianas, y que hicieron parte de una red de asociaciones de la sociedad civil a través de las cuales la clase terrateniente por medio de su robustecido Partido Conservador, canalizaba hegemónicamente y controlaba, para los fines coyunturales de sus luchas, la participación de esos sectores sociales subordinados.

Ya hemos analizado la vocación anticomunista de la CON, que por lo menos en buena parte estuvo integrada por “campesinos recién emigrados a Quito y por artesanos”.³⁹ Esos “compactados bonifacistas” (nada apartidistas en esta coyuntura) también sirvieron como fuerza de choque y de movilización contra los intentos de descalificación del candidato de los terratenientes.

Reunido el Parlamento [...] los asalariados bonifacistas hicieron demostraciones de fuerza y cometieron excesos múltiples, como el intento de amedrentar a los congresistas. La “compactación”, como se llamó a la porción de esos mercenarios desgraciados se hizo temible. Las fuerzas de la izquierda, de otro lado, cohibidas por la fuerza pública, realizaban sus manifestaciones valerosamente”.⁴⁰

En 1932, los compactados participarían también como una fuerza represiva en la llamada “guerra de los cuatro días” que sucedió a la descalificación del ciudadano *peruano* elegido Presidente de la

38 Cueva (1972: 716-717).

39 Cueva (1972: 716). Sin embargo, Agustín Cueva no demuestra en ninguna parte que el contingente fundamental de la CON haya sido subproletariado. Nuestra investigación muestra a la CON como una organización coyuntural constituida principalmente de obreros y artesanos, aun cuando no descarta la existencia de esos campesinos recién emigrados a la ciudad de Quito. Un estudio de los miembros de la CON caídos en la “guerra de los 4 días” (1932), arrojaría luces sobre este tema en particular.

40 Clotario Paz (1938: 74 y ss.).

República.⁴¹ Por eso, el mismo contingente subproletariado de la CON (organización compuesta en su mayoría por obreros y artesanos) no puede ser visto como ajena al control de los terratenientes, sino integrando también aquella función represiva o de policía que exhibe todo partido político.

Por otra parte, el estudio de ambas elecciones nos ha mostrado el fenómeno de *marginalismo* existente en 1931 y 1933, que revela la no descomposición de los partidos, ni su endeblez sino su creciente complejidad. El apoyo a Bonifaz en 1931 y a Velasco en 1933 se basaba a su vez en la estructura partidista entonces existente, y en aquellas organizaciones *funcionales*, y de carácter *táctico* creadas para el objetivo de asegurar el triunfo. Ambos candidatos fueron nominados por el PCE a través de sus organizaciones funcionales ocasionales; ambos recibieron el respaldo de un electorado controlado por la clase terrateniente a través de su Partido y de la Iglesia.⁴² Las mismas

41 Como se sabe, los conservadores aducían lo contrario acerca de la nacionalidad del terrateniente Bonifaz. Ellos aducían que de acuerdo con la doctrina de “*jus solis*”, el Sr. Bonifaz era ecuatoriano pues había nacido en Quito, pero se pasaba sobre ascuas sobre el hecho de que el padre de Don Neptalí era el Secretario de la Legación (embajada) peruana cuando ocurrió el nacimiento. Los partidos contrarios se valían de la teoría del “*jus sanguinis*” para demostrarla “peruanidad” del Presidente Electo. Entre los opositores de Bonifaz se encontraba el Presidente Alfredo Baquerizo Moreno, quien de manera velada dio a entender en su Mensaje al Congreso de 1932 que el Partido Liberal se encontraba en serio peligro y dio a los miembros de dicho Congreso una especie de advertencia, insinuándoles la necesidad de descalificar a aquel representante genuino del más rancio gamonalismo. “Si queréis paz, les dijo, buscadla en los sepulcros, pero nunca en el campo de la política y la acción, en donde los intereses de la Patria están en juego” (mensaje del Presidente de la República al Honorable Congreso Nacional, 1932). Pero el señor Bonifaz que había heredado no solo tierras sino también las costumbres autoritarias y feudales de sus antepasados, advertiría a su vez que “la sangre correría en Quito hasta los tobillos” si era descalificado, pues contaba con 15.000 “obreros” con él (según testimonio del Ministro Mexicano en Quito, Informe del mes de agosto de 1932). Pero con la misma autosuficiencia que caracteriza a los gamonales, el señor Bonifaz había lanzado un “Manifiesto a la Nación” en Julio de ese año sobre el controvertido asunto de su nacionalidad. En ese documento, declaraba que “debido a su despreocupada juventud”, no había parado mientes en la cuestión de su nacionalidad y, por ello, no tuvo reparos en declararse peruano al registrar civilmente a dos de sus hijos ¡cuando el Sr. Bonifaz contaba con 34 años de edad! Decía también que, “por razones familiares” y “en guarda de sus intereses”, había declarado la nacionalidad peruana en algunos documentos relacionados con sus propiedades y bienes de fortuna, pero agregaba que siempre se había sentido ecuatoriano, sobre todo en los últimos tiempos en que la patria (por cierto, la de sus antepasados terratenientes, para él) ¡le había reclamado a su servicio! (*El Comercio*, 1932).

42 Valga añadir a lo ya revelado en este libro, un hecho que muestra claramente el activo papel de la Iglesia en la preparación del triunfo conservador de 1931. En abril de ese año, los conservadores se aprestaron a conmemorar el llamado “Milagro de

giras de Velasco Ibarra eran dirigidas y apoyadas por el PCE y sus representantes.

Hemos demostrado así que el “velasquismo” no surgió en 1933 como un fenómeno “ajeno” a los partidos políticos, sino que fue el triunfo del Partido Conservador, y ese triunfo significó no solo el fortalecimiento a secas del sector serrano de la clase terrateniente y su partido, sino que como lo hemos puntualizado, dicha victoria colocó a la clase terrateniente a la cabeza de una alianza política con sectores costeños de la clase dominante. La clase terrateniente serrana extiende así su influencia a una región donde había sido tradicionalmente derrotada y saca a su Partido Conservador del enclaustramiento serraniego y lo convierte en un partido “nacional”.⁴³ Si en 1931 la clase terrateniente serrana obtuvo una victoria y se trató sin éxito de establecer una alianza con un sector de clase dominante del litoral, en 1933 los hacendados serranos lograron —antes del triunfo electoral— ampliar la alianza de la clase terrateniente hacia un sector de la clase gobernante de la Costa.⁴⁴ Esa alianza tuvo como eje, al sector serrano de la clase terrateniente. Por ello debemos entender que dicho pacto y el sucesivo triunfo electoral del Dr. Velasco Ibarra hace parte del camino prusiano que transitaba el Estado ecuatoriano. Y saber que de las vicisitudes de dicha alianza y de dicha evolución estatal se

la Dolorosa” (cuadro que existía en el Colegio de los Jesuitas de Quito y al cual le atribuían que había llorado de pena en 1906 al contemplar al Ecuador presa de los liberales), Esa fue la oportunidad hábilmente buscada por el Partido Conservador para combatir abiertamente al Gobierno y tratar de “preparar el terreno” para la futura contienda política. Se habló entonces en torno a este Congreso Mariano, de un “conservadorismo de avanzada”. Por cierto, no se trataba de otro de los milagros de La Dolorosa, sino de una manifestación concreta de la realidad. El entonces Obispo de Guayaquil Carlos María de la Torre (a quien el periódico *El Día* llamara “el von Kluck” del movimiento religioso conservador) era el principal auspiciador del Congreso Mariano. Se quiso traer al Nuncio desde Lima. se intentó realizar varias manifestaciones religiosas callejeras, y se aprovechó la ocasión para atacar, durante todos los días del Congreso referido, a la escuela laica. Véase *El Día* del 24, 25 y 26 de abril (1931), y *El Telégrafo* del 27 de abril (1931), donde se publicaron extensos comentarios respecto a ese evento que reunió a un gran número de mujeres y aglutinó ideológicamente a sectores subalternos de la ciudad capital. Llegadas las elecciones, el Ministro de Gobierno podía decir en el Congreso Nacional que la totalidad de las mujeres y muchos campesinos habían sido presionados moralmente por los funcionarios del aparato eclesiástico (los curas) para que votasen por Bonifaz, (AGE, 1932). Con Velasco Ibarra ocurrió cosa similar.

43 Recuérdese que algunas de las asociaciones funcionales del PCE actuaron en Guayaquil y en toda la Costa en 1933, como hemos señalado.

44 Ese sector se expresó en el llamado “Comité Liberal Demócrata del Litoral” (CLDL), que no era sino una fracción del Partido Liberal, ese sí debilitado y dividido por los efectos sociales de la crisis.

derivan algunas de las escenas más ruinosas de nuestra vida política contemporánea.

QUINTA TESIS: LA RELACIÓN DEL “VELASQUISMO” CON OTROS MOVIMIENTOS POLÍTICOS “POPULISTAS”

El “populismo” de Velasco Ibarra no ha sido el único en el Ecuador. “La Concentración de Fuerzas Populares y otros movimientos menores, pero de igual índole, responden a la misma situación” que el “velasquismo”.⁴⁵ De ahí que se haya planteado, en cierta literatura sociológica y periodística, la reciente pregunta: “¿quiénes serán los herederos de las bases sociales de Velasco cuando este desaparezca de la escena política?” Uno de estos sociólogos consideraba así el problema cuando afirmaba: “Assad Bucaram es el líder del CFP, que llega irónicamente tarde a la Historia del populismo. Se constituye *en posible heredero definitivo del Velasquismo* —de sus bases populares (aclara ese autor)— pero en el momento en que el populismo cae en la penumbra”.⁴⁶ Por cierto, hubo quienes no creíamos en la no vigencia del “populismo cefepista” (incluso, claro está, antes del 16 de Julio de 1978), pero muchos sí se hacían la pregunta. Después de todo el “populismo” del CFP, se debía a la misma base social de aquel dirigido por el “último caudillo de la oligarquía”. Hasta ahí la tesis que examinaremos.

En este estudio sobre la sociedad ecuatoriana y su evolución conducente al apareamiento del “velasquismo”, hemos querido avanzar un tratamiento de alcance general teórico sobre varios aspectos del proceso de dominación política en un país muy poco estudiado en América Latina. En el espíritu del XII Congreso Latinoamericano de Sociología, creo que el estudio de casos nacionales permite el enriquecimiento del análisis del Estado en América Latina.

Es obvio que nuestro interés sociológico ha estado centrado en el examen de las condiciones socio-económicas sobre las cuales se levantó ese Estado como expresión de dominación de la clase terrateniente (en el siglo XIX) y de la burguesía a partir de 1895. Sin embargo, cerrándole el paso a toda una mitología edificada sobre las especulaciones de una falsa historiografía, hemos querido enfatizar la peculiaridad del Estado ecuatoriano y el carácter muy relativizado de la sustitución de la hegemonía de la clase terrateniente por la burguesía comercial en 1895. Relativizado porque, como hemos demostrado, la clase terrateniente continuó siendo, aún después de la Revolución Liberal, una clase con capacidad estatal, que incluso se colocará a la

45 Agustín Cueva (1972: 717).

46 Esteban del Campo (1977: 34). Las itálicas son nuestras.

cabeza del mismo desarrollo burgués del Estado, particularmente a partir de 1912.

En la segunda parte de este libro, he comenzado con un tratamiento de la participación político-electoral desde 1930-1933, que muestra el carácter restringido de la escena política democrática en el país. No se trataba de introducir al análisis del régimen partidista para un período posterior. Lo que deseo recalcar con esos capítulos es, precisamente, las limitaciones básicas de nuestro desarrollo democrático, y el persistente poder de la clase terrateniente, reformadora “desde arriba” del régimen de participación electoral en algunas instancias cruciales. Se crea así una perspectiva histórica que nos permite analizar dos expresiones políticas orgánicas del PCE a comienzos de los años 30: el mal llamado “bonifacismo” de 1931 y el primer triunfo del Dr. José María Velasco Ibarra.

Ambos casos revelan la capacidad y vigencia política de la clase terrateniente en las instituciones hegemónicas del Estado. La derrota del PCE no fue en el terreno de las “contiendas democráticas” sino en el campo de batalla. La derrota del PCE con el derrocamiento de Velasco Ibarra en 1935 también fue con la fuerza de las armas y no en el juego democrático de las “elecciones libres”. Nosotros, sin embargo, es necesario enfatizar, no estudiamos el gobierno conservador presidido por Velasco Ibarra, sino que nos interesa mostrar al PCE como un agente de hegemonía de la clase terrateniente en la fase triunfal del que sería el primer mandato de Velasco. Mi objetivo al analizar extensivamente una coyuntura tan delimitada en el tiempo se explica por el interés de inaugurar un nuevo tratamiento de cada uno de esos “velasquismos” tan genéricamente y equivocadamente tratados en la literatura ecuatoriana. Como parte del método seguido está el replanteo de examinar la realidad de las votaciones comparativamente en 1931 y 1933.

Otro objetivo de habernos detenido en la realización de un análisis tan concreto es el de plantear prácticamente la necesidad de descartar la tesis generalizada en nuestro medio de que el “velasquismo” responde a situaciones similares dadas también en otros “populismos” tales como el supuesto “populismo cefepista”. Al respecto, dejamos aquí planteada una visión general al respecto.

Las masas proletarizadas de las urbes ecuatorianas expresaron durante toda la fase histórica que va de 1922 al presente su creciente inconformidad en condiciones de poder constituir una fuerza social insurgente en unidad con la clase obrera. Frente a un Estado nacional débil, incapaz de controlar políticamente a esas masas, los sociólogos ecuatorianos hemos o descartado la posibilidad de que el control de esos sectores populares se realice a través de los canales partidarios

“tradicionales” —PCE, PLR— o incurrido en la teorización de un “modelo populista” que aglutina a las masas proletarizadas en tomo al “velasquismo” y al “cefepismo”, movimientos supuestamente autónomos mediante los cuales las clases dominantes habrían supuestamente resuelto un impasse o la necesidad de “arbitrar” su contienda de intereses diversos.

En verdad, lo común al CFP y al movimiento político acaudillado por Velasco Ibarra, ha disimulado las diferencias de fondo existentes y que precisamente deben plantearse en relación con las clases, o fracciones de clase que esos movimientos o partidos representan y los fines que persiguen. Entre 1895 y 1979 las clases dominantes han tratado de resolver, hasta hoy mismo, un problema que parece secular a su democracia: el cómo asegurar una forma de Estado que posibilite el escogimiento de los representantes de la variedad de intereses de sus diversas fracciones y/o sectores. Los gobiernos presididos por Velasco Ibarra, a través de los cuales se operó un relativo control de las masas populares, han sido valiosos instrumentos de la clase terrateniente y de un sector de la burguesía intermediaria que lograron en determinadas coyunturas conciliar sus intereses y aglutinar sus bases sociales en tomo a ese personaje-instrumento de su dominación, sin plantearse el desarrollo industrial del país y favoreciendo siempre los intereses del capital monopólico, en especial de Estados Unidos.

El CFP expresa un carácter esencialmente distinto pues ese partido obedece también en una de sus tendencias a los intereses de la fracción industrial de la burguesía que negocia con el capital monopólico internacional un modelo de desarrollo más dinámico, y por lo tanto, con otras fracciones de la burguesía y sus partidos. Pero el CFP se opone a la clase terrateniente tradicional y es un partido claramente burgués cuya función de representación política está planteada únicamente para los intereses interburgueses. En síntesis, el movimiento de Velasco Ibarra, que como hemos visto fue en 1933 una parte del PCE, ha servido a los sectores más reaccionarios, antimodernizantes, derechistas e incluso fascistas (recuérdese su alianza con ARNE en 1952-56), y tendió siempre a la permanencia del *statu quo*, mientras que el CFP sirve a los sectores modernizantes que naturalmente también buscan la permanencia y la estabilidad del sistema, pero desarrollándolo mediante un control sistemático y “planificado” de las contradicciones inherentes al capitalismo.

Nuestro análisis de la coyuntura 1931-1933 que marcó el surgimiento de un *marginalismo* particular del PCE ha revelado la corrección de esta posición que planteamos en tomo a la discriminación necesaria que debe hacerse entre los “movimientos” aparentemente “populistas”, y echa luces sobre la indispensabilidad de estudiarlos

como fenómenos distintos que precisamente *no* responden a “la misma situación”.

EL “VELASQUISMO”: ¿AVANCE HISTÓRICO, “CRISIS DE LA HEGEMONÍA OLIGÁRQUICA”, O CONSUMACIÓN DEL PACTO OLIGÁRQUICO?

Este conjunto de tesis analizadas se ha entrelazado para imprimir la idea de que el surgimiento del “velasquismo” significó un avance histórico en el país en la medida en que habría hecho “crisis” la “hegemonía oligárquica”, tal como habría ocurrido también con los otros *populismos* latinoamericanos. En la sociología ecuatoriana el principal exponente de este mito es el sociólogo Esteban del Campo.⁴⁷ Otros han supuesto también rasgos “positivos” en el surgimiento del fenómeno, afirmando que el “velasquismo” conllevó una mayor participación política en el Ecuador, al haber, según ellos, ampliado la participación electoral y política de las masas. Lautaro Ojeda, considerando las diversas características específicas del “caudillismo velasquista”, señaló esto: “Gran participación, especialmente de los sectores populares urbanos en las elecciones. Entre los efectos positivos que regularmente puntualizan sus críticos, suelen atribuir esta característica como una de las más sobresalientes”. Todo esto hace ver en el “velasquismo” una ruptura con el pasado.

Y es que el “fenómeno político más importante del Ecuador contemporáneo” no puede ser estudiado *como tal* es decir como único, en 40 años sin caer en una verdadera “reducción” de los tiempos históricos. Al contrario, si como dice Oswaldo Hurtado el “Velasquismo” “ha sido un fenómeno eminentemente electoral”,⁴⁸ no debemos proceder como ha procedido el politólogo Hurtado: es decir, escribir sobre ese “fenómeno” y emitir una serie de criterios sin realizar ningún análisis electoral. Por ello he avanzado un análisis de las elecciones en que triunfó por primera vez el Dr. Velasco Ibarra en diciembre de 1933. La necesidad de profundizar ese análisis me llevó a examinar también los resultados de las elecciones de 1931, en que ganó el Sr. Neptalí Bonifaz A. En base a una investigación reciente, hemos planteado la necesidad de revisar todas y cada una de las tesis interpretativas del mal llamado “velasquismo” y hemos propuesto junto a la crítica y a la demistificación, explicaciones alternativas. Nuestras conclusiones —por básicas razones metodológicas— *exclusivamente* se refieren al período estudiado. Pero naturalmente ellas echan luz para estudiar

47 Véase todas sus obras citadas, en particular “*El Populismo en Ecuador*” y “*Crisis de la Hegemonía Oligárquica*”.

48 Hurtado (1977: 199).

los otros triunfos electorales del Dr. Velasco y replantear las explicaciones propuestas, ajustándose a la realidad histórica.

El Dr. Velasco Ibarra subió al gobierno por elecciones en 1933, 1952, 1960 y 1968. En 1944 lo hizo a través de un movimiento consensual que la Asamblea Constituyente de entonces se encargó de ratificar también por vía electiva. Es decir, en todos los triunfos de Velasco encontramos vigente el principio de las elecciones: fue el consenso creado en las urnas su fuerza de arrastre.

Ahora bien, ese consenso electoral fue siempre un mecanismo conocido, readecuado y manipulado por las clases dominantes, y en 1933 principalmente por la clase terrateniente. La base material de dicha manipulación fue entonces la existencia de todas aquellas estructuras políticas, ideológicas y jurídicas precapitalistas entrelazadas orgánicamente —por la misma historia de su constitución *junker*— con el Estado central, y no como producto de un movimiento participativo desde abajo.

He demostrado asimismo que, muy a pesar del consenso académico existente en el país con relación a la supuesta importancia de los distritos electorales de la ciudad de Guayaquil en el primer triunfo de Velasco Ibarra, esas tesis —mantenidas por todos los que han escrito algo sobre el asunto— son completamente erradas. El más reciente exponente de esa tesis, Pablo Cuvi, señalaba nuevamente hace poco que en 1933 “el caudillo convierte a Guayaquil en la base de su campaña y de su triunfo” (1970: 230). Hemos visto que Velasco no hizo de Guayaquil base de su campaña en 1933, peor aún base de su triunfo, por lo que ambas afirmaciones son totalmente falsas.

Uno de los propósitos del presente trabajo era el de identificar el tipo de alianza que de acuerdo a nuestra investigación se estableció para que surja Velasco Ibarra como Presidente del país. Es evidente que para nosotros el triunfo del Dr. Velasco en 1933 no representó un punto de ruptura con el pasado. Todo lo contrario. Ese proceso de crisis que comienza en 1912 fue creando las condiciones para el desarrollo de un paco oligárquico, determinando así la aparición de una alianza en cuya cúspide se hallaba la clase terrateniente a nivel nacional, pero fundamentalmente los hacendados serraniegos. La importancia decisiva de este descubrimiento, en los acontecimientos públicos que tienen lugar desde esa alianza para el desenvolvimiento del Ecuador contemporáneo, es evidente.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, P. et al. 1975 *El oficio del Sociólogo* (México: Siglo XII).
 Cueva, A. 1970 “Interpretación Sociológica del Velasquismo” en *Revista Mexicana de Sociología* (México) N° 32(3), mayo-junio.

- Cueva, A. 1972 *El proceso de dominación política en el Ecuador* (Quito: Crítica).
- Cueva, A. 1973 *El Proceso de Dominación Política en Ecuador* (Quito: Solitierra).
- Cueva, A. 1977a "El Ecuador en los años treinta" en *América Latina en los años treinta* (México: UNAM).
- Cueva, A. 1977b "Ecuador: 1925-1975" en *América Latina: Historia de Medio Siglo* (México: UNAM).
- Cueva, A. 1988 "El populismo como problema teórico y político" en *Las Democracias Restringidas de América Latina* (Quito: Planeta).
- Cuvi, P. 1977 *Velasco Ibarra: El Ultimo Caudillo de la Oligarquía* (Quito: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Central del Ecuador).
- del Campo, E. 1977 *El populismo en el Ecuador* (Quito: FLACSO).
- Hurtado, O. 1977 *El Poder político en el Ecuador* (Quito: Ediciones Universidad Católica).
- Martínez, N. 1916 *La condición de la raza indígena en la provincia de Tungurahua* (Ambato: talleres del Instituto Martínez).
- Marx, C.; Engels, F. 1973 *Manifiesto del Partido Comunista* (Buenos Aires: Ateneo).
- Marx, C.; Engels, F. 1973 Ojeda Segovia, L. 1971 *Mecanismos y articulaciones del Caudillismo Velasquista* (Quito: JUNAPLA).
- Ojeda Segovia, L. 1971 *Mecanismos y articulaciones del Caudillismo Velasquista* (Quito: JUNAPLA).
- Ortiz Villacís, M. 1977 *La Ideología Burguesa en el Ecuador. Interpretación Socio-Política del Hecho Histórico en el período 1924-1970* (Quito).
- Paredes, A. M. 1949 "Estudio de la clase media en Ecuador" en *Revista Mexicana de Sociología*, volumen XI, N°1.
- Paz, C. 1938 *Larrea Alba. Nuestras Izquierdas* (Guayaquil: Tribunal Libre).
- Suarez, P. A. 1934 *Contribución al estudio de las realidades entre las clases obreras y campesinas* (Quito: Imprenta de la Universidad Central).

LA POLITIZACIÓN DEL “PROBLEMA OBRERO”. LOS TRABAJADORES QUITAÑOS ENTRE LA IDENTIDAD “PUEBLO” Y LA IDENTIDAD “CLASE” (1931-34)*

Guillermo Bustos**

Este trabajo presenta una aproximación a la emergencia política y social de las organizaciones de trabajadores quiteños a inicios de los conflictivos años treinta: decenio en el cual el Ecuador se ve sacudido por la crisis económica y por el continuo desequilibrio de su estructura política y social, que se expresa en el marco de la caída de los niveles de vida, la crisis de hegemonía en la dirección política del Estado (se suceden trece gobiernos entre 1931-1939), la creciente agitación social (expresada en la protesta popular urbana, las diversas asonadas militares, etc.), y el surgimiento de un movimiento político y cultural contestatario de izquierda.

En este contexto, la crisis reordena el escenario social y los diferentes grupos sociales responden de forma diferenciada y activa a

* Extraído de Thorp, R. *et al.* 1991 *Las crisis en el Ecuador: los treinta y ochenta* (Quito: Corporación Editora Nacional Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Oxford Instituto de Estudios Avanzados; Biblioteca de Ciencias Sociales) Vol. 33. Para la presente publicación, el texto ha sido corregido y se han suprimido ciertos párrafos.

** Agradezco al personal del Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit (AB/AEP) y a Alberto Rivadeneira, responsable del Archivo de la SAIP, por la colaboración prestada al momento de desarrollar esta investigación.

este reordenamiento. Investigaciones recientes han establecido que el impacto de la crisis en el país fue desigual, en virtud de sus diferencias regionales. En el caso que nos interesa, Quito y la sierra norte, entre los años veinte y treinta, vivió un importante proceso de diversificación económica (Deler, 1987: 225-234; 244-246) que combinado con otros elementos condujo a dislocamientos en las relaciones sociales entre dominantes y dominados, deviniendo según Juan Manguashca en una “crisis de autoridad paternal” (1991).

Dentro de este proceso de impugnación social, las organizaciones de trabajadores quiteños participaron activamente en la escena política y social, interpellaron al Estado, enfrentaron a otros grupos sociales y, en general, reaccionaron ante la caída de sus niveles de vida a través de un marcado proceso de agregación social, en el que sentaron las bases de la reformulación de su identidad social que empezó a expresarse en un lenguaje clasista.

En este panorama de tránsito hacia una sociedad plenamente capitalista, la acción de los sectores subalternos se tornó protagónica y marcó el ritmo del acontecer político y social. Dicha agitación social urbana tuvo al menos dos vertientes fundamentales. La primera vertiente estuvo integrada por un heterogéneo colectivo integrada por vendedores ambulantes, trabajadores por cuenta propia, artesanos, estudiantes, desempleados, etc. La forma de protesta de estos grupos puede ser analizada bajo la noción de “multitud” o “turba urbana”. Este tipo de protesta se vinculó directamente con la participación política (bonifacismo, caída de Martínez Mera, diversas asonadas militares, etc.) (Manguashca & North, 1991; Luna, 1988), y se produjo también a propósito del deterioro de los niveles de vida (secuestro de víveres, liga de inquilinos, etcétera).

La segunda vertiente, de la que específicamente nos ocuparemos en este breve estudio, tuvo como protagonistas a los trabajadores organizados, quienes mantuvieron estrechas conexiones con el movimiento social en su conjunto.

Limitando el análisis a esta segunda vertiente, nos interesa estudiar las condiciones políticas que rodearon el proceso de emergencia de las organizaciones de trabajadores, los cambios en su sistema de representación, las conexiones entre la emergencia obrera y las formas tradicionales anteriores de protesta, y la relación entre artesanos y obreros fabriles. El ámbito del presente estudio se limita a la ciudad de Quito, entre 1931 y 1934, si bien se establecen algunas relaciones con la región en la que esta ciudad se inserta.

En este estudio proponemos el siguiente planteamiento a modo de hipótesis.¹ En la elección presidencial de 1931, un sector terrateniente de la sierra norte, aglutinado bajo la figura de Neptalí Bonifaz,² ganó la elección abanderado de una plataforma que tenía como uno de sus puntos centrales la denominada “problemática obrera”. Por esta vía, en apoyo u oposición a Bonifaz, los trabajadores quiteños desbordaron los resquebrajados marcos mutuales y transitaron de la crisis de representación gremial hacia un proceso de marcada politización, que les ubicó en el centro del debate político nacional. Tal politización se expresó en un discurso cuyas demandas sociales fundamentales articularon dos núcleos de diversa procedencia: uno, cuyas demandas provenían específicamente del mundo del trabajo; y, otro, que expresaba las demandas de un colectivo mayor identificado como “el pueblo”, respecto del cual estas organizaciones de trabajadores se erigieron en su portavoz. En este proceso de beligerancia social y de lucha, las organizaciones obreras recibieron el apoyo de la izquierda que, por primera ocasión en el ámbito de Quito, logró imprimir un importante nivel de influencia en un sector del movimiento social.

1 Este planteamiento reelabora parte de la hipótesis que formulamos previamente en G. Bustos (1989).

2 En nuestro criterio los planteamientos realizados sobre el proyecto político que lideró Bonifaz ameritan una revisión crítica. Las principales posiciones a este respecto son las siguientes: “Aprovechando la coyuntura favorable del año 31 [...] (los terratenientes) con el apoyo de la iglesia emprendieron la formación de un movimiento político que, sin llamarse conservador, dirigido y controlado por él (partido de los terratenientes), se presentase como democrático y de masas [...] Con ello las fuerzas más oscurantistas de la patria se encontraban a las puertas del palacio presidencial” (Cueva, 1988: 37); desde 1972 ha circulado diversas ediciones de esta obra. “El tal llamado ‘partido bonifacista’ de esta coyuntura electoral no era otro que el Partido Conservador Ecuatoriano, representante político de la clase terrateniente” (Quintero, 1983: 257).

Apartándose de los planteamientos precedentes, Milton Luna ha señalado las enconadas diferencias personales que mantuvo Bonifaz con varios líderes importantes del partido conservador (como fueron Jijón y Caamaño, y Sotomayor y Luna); además del hecho que el partido conservador nunca se pronunció públicamente en favor de Bonifaz. Según M. Luna: “las alianzas de poder no pasaron por los débiles partidos políticos”, en este sentido la alianza liderada por Bonifaz, que incluía representantes de diversos sectores económicos (exportación, tierra, banca, industria, comercio, artesanía), se armó de un proyecto “liberal en lo económico y anticomunista en lo social” (Luna, 1988: 15 y nota 22). De lo expuesto parece impropio etiquetar al bonifacismo como expresión del partido conservador y de la clase terrateniente en términos exclusivos u orgánicos. No obstante, esta situación tampoco impidió que sectores importantes de dicho partido y de dicha clase lo apoyaran. Queda pendiente la necesidad de repensar e investigar con mayor detenimiento este fallido proyecto político.

El surgimiento y posterior evolución de las organizaciones laborales durante los años treinta, tanto de las que nacieron de una matriz artesanal, integradas por operarios de talleres grandes y maestros pobres de talleres pequeños, como de las organizaciones que surgieron del mundo fabril, compuestas en su mayoría por obreros textiles, se imbrican en un proceso en el que las organizaciones de ambas vertientes se ven impelidas por una nueva lógica de expresión, que sucedió al declinante mutualismo y que le denominamos “lógica sindical”.³

Es decir, asistimos al inicio de un proceso en el cual confluyeron por primera vez artesanos y obreros fabriles, quienes empezaron a articular su participación y sus demandas en un lenguaje vertebrado por dos “clivajes sociales” (pueblo-Estado y obreros-patronos-Estado), desde los cuales interpelaron al Estado y a la sociedad en su conjunto. De esta forma, un sector del artesanado y el grueso de obreros fabriles, con sus diferencias, paulatinamente dejaron de expresarse únicamente como pobres, trabajadores, o pueblo, para empezar también a asumir una identidad clasista específica. Sin embargo, el complejo proceso de conformación y expresión de dicha identidad clasista fue formulado en el marco de unas relaciones sociales, esto es a partir de la forma particular en que se relacionaron con el Estado, con actores sociales opuestos y con el “pueblo” en su conjunto. Estas relaciones adquirieron la forma de conflicto, acuerdo, demanda, oposición, como lo puntualizaremos en su momento.

En términos generales observamos un proceso en el que la identidad clasista obrera va conformándose en relación con una forma de conciencia preexistente, identificable como popular,⁴ tradicional, o del pueblo,⁵ la cual coexistió en un primer momento con una naciente

3 Cabe puntualizar que “lógica sindical”, noción que desarrollaremos posteriormente dentro del presente artículo, señala una compleja lógica de agregación social presente en diversos sectores subalternos. Esta noción no se limita al nacimiento y expansión de las organizaciones sindicales, registradas en varios estudios de historia del movimiento obrero ecuatoriano.

4 Las nociones de “conciencia popular” y “cultura popular” han sido utilizadas indiscriminadamente, por lo que se han convertido en una especie de “significante flotante”. Utilizaremos esta forma de identificación de manera descriptiva. Por otro lado, las nociones referidas han sido sobre-ideologizadas al asociarlas básicamente a perspectivas contestatarias o revolucionarias. Para una revisión crítica al respecto, véase Carlos Piña, “Lo popular’: notas sobre la identidad cultural de las clases subalternas”.

5 Juan Manguashca, al estudiar la constitución y evolución de los poderes regionales a través del estudio de las diversas relaciones que el Estado entabla con la sociedad, una de las cuales es la de “identidad”, esto es “la calidad de miembro del cuerpo social”, ha planteado a este respecto que alrededor de los años veinte se da un cambio en la ‘frontera interna’ de la sociedad ecuatoriana, mientras “en el siglo

forma de conciencia clasista moderna. Al concluir los años treinta, en un segundo momento, cuando los obreros fabriles hegemonizaron el movimiento obrero, la identidad clasista terminó por anteponerse a la identidad pueblo, en un proceso en el que la primera pretendió contradictoriamente representar a la segunda. Esta tensión que experimentaron los trabajadores quiteños, en ese primer momento, del que nos ocuparemos en el presente trabajo, expresa el tránsito de una forma de conciencia de tipo vertical a una de tipo horizontal⁶.

La experiencia de emergencia social de los trabajadores organizados significó para artesanos y obreros fabriles (dos de los elementos fundamentales de un colectivo heterogéneo llamado clase obrera), el inicio de un ambivalente proceso, en el que se manifestaron cohesiones y diferenciaciones, coincidencias y tensiones. Este proceso mostró una faceta de la heterogénea composición sectorial, regional, ideológica y étnica que atravesó el proceso de constitución de la clase obrera ecuatoriana (Ibarra, 1987; Bustos, 1990).

Nos proponemos examinar una desconocida fase de la alianza artesanos y obreros. De esta alianza, al cobijo de un sector politizado y radicalizado del artesanado, emergió el naciente sector de obreros fabriles organizados. Al concluir el decenio de los treinta, dicha alianza se resintió ante la paulatina hegemonización del sector de obreros fabriles izquierdizados, quienes asentados en una situación estructuralmente diversa (Middleton, 1982), interesados en priorizar sus propias demandas sociales y animados por una lectura criolla del marxismo, minusvaloraron al artesanado, que de otro lado había mantenido una posición tradicionalmente conservadora, aunque con importantes fisuras, producto del proceso de diferenciación interno, ocurrido en el transcurso del decenio de los treinta.

XIX, el principio de inclusión-exclusión en el cuerpo social ecuatoriano fue dado por la dicotomía 'hispano-indio' (civilización-barbarie). En las tres primeras décadas de este siglo, este principio es desplazado por la dicotomía 'oligarquía-pueblo' (orden-caos)' (Maiguashca, 1991: 202 a 207).

6 Estas nociones que en nuestro parecer ayudan a diferenciar y explicar el cuadro social de los sectores subalternos en el período, han sido tomadas del planteamiento de E. P. Thompson, quien al estudiar la sociedad inglesa del siglo XVIII, advierte en los artesanos urbanos y en los sectores subalternos, en general, una forma de conciencia "vertical", diferente de la posterior conciencia "horizontal" de la clase obrera industrial madura. "Las fisuras características de esta sociedad no se producían entre patronos y trabajadores asalariados (como en las clases horizontales) sino por cuestiones que dan origen a la mayoría de los motines: cuando la plebe se unía como pequeños consumidores, o como pagadores de impuestos o evasores [...] o, por otras cuestiones 'horizontales' libertarias, económicas o patrióticas" (Thompson, 1979: 31).

ALGUNOS PRECEDENTES

En vísperas del conflictivo decenio de los treinta, se habían sentado fundamentales precedentes que queremos especificar para comprender la ulterior evolución de las organizaciones de trabajadores. Confluían en este proceso histórico, a nuestro entender, cuatro precedentes fundamentales que los vamos a enunciar sumariamente.

- a) *Cambios estructurales*: Debemos anotar el proceso de diversificación económica que tuvo lugar en la sierra centro norte, dentro del cual el modesto desarrollo de la industria textil jugó un importante papel (Deler, 1987: 225-234; 244-246; Belisle, s/f). Concretamente a fines de los veinte, entre Atuntaqui y Riobamba, se asentaban 19 de las 32 fábricas que existieron a fines de los años treinta en todo el país. De las cuales, Quito y sus alrededores fueron el asiento de 10 de las 16 unidades textiles que existieron ya para 1936 (Bustos, 1990: 109-111).

Además del fenómeno mencionado cabe anotar el significativo crecimiento poblacional que vive Quito durante las primeras décadas del siglo XX. Recordemos que la capital entre 1906 y 1936, pasa de 51.858 a 101.668 habitantes, empero tal crecimiento a lo largo de los treinta se escenifica en un ambiente de drástica caída de los niveles de vida y de notoria pobreza urbana.⁷

Un estudio realizado por un destacado médico higienista y profesor universitario, en 1934, concluía que el nivel de ingreso del trabajador urbano era insuficiente para cubrir sus necesidades, por lo que se veía en la obligación de “contraer créditos a expensas de sus herramientas y objetos personales que los empeñan... (Suárez, 1977 [1934]: 79).⁸ En este contexto resultaba comprensible la importancia que alcanzaron los montes de piedad y la discusión en torno a la necesidad de fijar el salario mínimo (1977 [1934]: 80).⁹

7 Esto lo podemos corroborar al observar determinados indicadores de nivel de ingreso, vivienda, salud, etc. A modo de ejemplo, podemos anotar que para 1936, el 60% de las familias que residían en Quito lo hacían en una sola habitación, mientras que un 25% ocupaba entre dos y cuatro habitaciones. Ver Bustos (1990: 104-108).

8 Pablo Arturo Suárez, destacado investigador de lo que podríamos denominar medicina social ecuatoriana, consideraba que la “labor de las clases dirigentes debe ser, ante todo tutelar, previsiva y justa, eminentemente proteccionista siempre; radical en muchas reformas tendientes a este fin”. Véase Suárez (1977 [1934]: 79).

9 En el estudio de Suárez se planteó que el salario mínimo debería fijarse en 2 sucres para jornaleros, albañiles, pequeños oficiales de talleres, empleados de servi-

b) *Crisis organizativa*: El declinamiento del mutualismo, como lógica dominante en el funcionamiento de las organizaciones existentes, desembocó en una crisis organizativa, según ha planteado Milton Luna. Los talleres artesanales serranos venían funcionando desde el siglo anterior dentro de un esquema rígido y jerárquico; los gremios, integrados casi exclusivamente por los maestros de talleres grandes, daban buena cuenta de lo que fue el “mundo del taller”, un mundo en el que los maestros ejercían rígidas labores de control y exclusión con el fin no solo de dotar de identidad a su ejercicio profesional sino de garantizar su monopolio productivo. Este mundo de valores no se circunscribió al campo laboral, sino que se proyectó como percepción ideológica de la realidad social.

Sin embargo, estos controles fueron subvertidos desde el interior del mismo taller por tensiones y fricciones internas (experiencia laboral opresiva, malos tratos, excesivas horas de trabajo, incumplimiento del descanso semanal, insatisfacción salarial), circunstancias que en su conjunto llevaron a un particular enfrentamiento al interior del taller, que en más de una ocasión desembocó en rupturas. Tal fue el caso, por ejemplo, de la huelga de operarios sastres de 1918. El resquebrajamiento del mundo de reciprocidad artesanal llevó a la efímera constitución de organizaciones alternativas a las tradicionales de maestros. Esta situación fue observada por las autoridades como una crisis del espíritu gremial.¹⁰

c) *Antecedentes legales*: El reconocimiento legal por parte del Estado de varios derechos laborales, a partir de las primeras décadas de este siglo, impulsó a que los trabajadores en determinados momentos lucharan por efectivizarlos.¹¹

Recordemos a este respecto que a inicios de los años treinta subsistía de forma atemperada el espíritu de reforma legal que

cios; y, en 3 diarios, para artesanos modestos, oficiales de taller, empleados, obreros fabriles (1977 [1934]: 80).

10 A este respecto nos basamos en el estudio de Milton Luna (1987, publicado ulteriormente en 1989).

11 Pedro Garaicoa, dirigente de la Sociedad de Albañiles “Unión y Paz”, denunciaba a mediados de los años veinte que era letra muerta el decreto sobre jornada de trabajo, puesto que a los albañiles se les obligaba a trabajar regularmente entre 10 y 11 horas, tanto en las obras municipales como en las públicas y privadas. Citaba el caso de los trabajadores de la construcción del Colegio Mejía, en el que se despedía de inmediato al trabajador que no estaba laborando a las 06:00 horas (Luna, 1987: 68-69).

animó a la Revolución Juliana. El sexto punto del programa de la “Liga de Militares Julianos” declaró que buscaba implantar leyes para el mejoramiento de los obreros” (Robalino Dávila, 1973: 13). Años más tarde, en los preámbulos de la Asamblea Constituyente de 1928, en un ambiente de tímida reforma, se expidió el primer corpus legal laboral más importante antes de la expedición del Código del Trabajo, de 1938.¹² La misma Constitución expedida en 1929 terminó por reconocer “la libertad de asociación y agremiación”, además de incluir senadores funcionales por el obrerismo dentro del marco de representación corporativa del Congreso Nacional. A nuestro entender esta preocupación legal debe ser interpretada como un reconocimiento estatal de lo que en la época se denominó el “problema obrero” y del reconocimiento del rol arbitral que cumpliría el Estado en el conflicto laboral.

- d) *Nueva actitud política*: Además de las circunstancias expuestas, debemos destacar un proceso de notoria politización que envuelve a los diversos actores colectivos, especialmente a las organizaciones de trabajadores, cuyo involucramiento público y toma de posición ante las diversas coyunturas políticas, que se suceden en el ambiente de inestabilidad social inaugurado con la caída de Ayora en 1931, pronto mostró la crisis en que entró la dirección política del Estado. Sin lugar a dudas, la muestra más clara de este fenómeno la encontramos en el acontecimiento de mayor convulsión social acaecido a inicios de los años treinta: nos referimos a la conformación de la Compacticación Obrera Nacional y a la posterior Guerra de los Cuatro Días, ocurrida a fines de agosto de 1932.¹³

12 Este primer corpus consistió en las siguientes seis leyes: del desahucio del trabajo, sobre el trabajo de mujeres y menores, sobre responsabilidades en accidentes de trabajo, de procedimiento para acciones provenientes del trabajo, de duración máxima de la jornada de trabajo y descanso semanal (que estableció el trabajo semanal en 48 horas). Antes de la expedición del antedicho *corpus* legal, recordemos que en 1906 ya se estableció las 8 horas para jornaleros, en 1912 se la extendió para empleados de comercio e industrias, derogándola un año después. En 1916 se volvió a establecer las 8 horas para obreros y empleados en general, siendo nuevamente reformada en 1921, además, se decretó la ley sobre contrato individual de trabajo, por lo cual la prestación de servicios se constituyó en contrato específico y dejó de asimilarse al arrendamiento regido por el código civil, sin embargo, se excluyó al trabajo agrícola y doméstico (Ormaza, 1933; Wray, 1984).

13 Quintero a propósito de la forma en que se produjo las nominaciones presidenciales de Bonifaz y Velasco Ibarra ha destacado que “por alguna razón se había convertido en necesaria la presencia del pueblo, aun cuando haya sido únicamente simbólica, en el escogimiento de los candidatos presidenciales. Evidentemente algo ‘nuevo’ estaba

NOTAS SOBRE LA RELACIÓN BONIFACISMO-TRABAJADORES

La versión comúnmente difundida sobre el triunfo electoral de Nephtalí Bonifaz, en la elección de 1931 y el posterior respaldo popular ante su descalificación presidencial por parte del Congreso Nacional de 1932, ha establecido dos consideraciones analíticas dignas de destacarse. La primera refiere que la candidatura de Bonifaz, expresión del partido conservador y de las fuerzas más retardatarias, se sustentó en una amplia y heterogénea base social nucleada en torno a la Compactación Obrera Nacional (CON) y a la Unión Obrera Republicana (UOR), uno de cuyos núcleos importantes —especialmente, en el caso de la primera, fue el artesanado—. En segundo término, dicho triunfo electoral y posterior respaldo popular, que llevó inclusive a un trágico enfrentamiento bélico, ha sido explicado básicamente en términos de manipulación política a través de la cual los sectores terrateniente serranos manejaron a los sectores subalternos, en general, y a los artesanos, en particular, por carecer de una verdadera conciencia de clase.¹⁴

Esta interpretación esquemática, con la que disintimos, se ilustra prestando atención al carácter de la CON, organización que estuvo integrada por un núcleo importante de artesanos, quienes siguiendo este mismo razonamiento habrían expresado tal comportamiento retardatario, en virtud de su tradicional conservadurismo y clericalismo, base ideológica de la manipulación política de la que fueron víctimas por parte de las clases dominantes.

A fin de realizar una aproximación crítica a esta inadecuada explicación histórica, y sin pretender agotar el amplio y complejo fenómeno social que nos ocupa, queremos establecer una relectura de

ocurriendo en la vida política ecuatoriana. Nuevas formas de expresión política habían surgido en una sociedad civil cuya estructura se volvía más compleja y diferenciadas sus relaciones con el Estado". El mismo autor ha sugerido, además, una distinción dentro de la base bonifacista: los propiamente "bonifacistas" aglutinados en el comité central de la candidatura, que reunía a la aristocracia terrateniente, y los "compactados" nucleados en la organización de masas (Quintero, 1983: 254-251).

14 "O sea que fueron los soldados rasos (campesinos, artesanos, o hijos suyos; gente, en fin, de la más modesta extracción social) y muchos elementos civiles de similar raigambre, quienes sin la menor conciencia de clase, cargaron con el peso y la peor parte de esta cruzada reaccionaria (diez años después de que el proletariado de Guayaquil había luchado también en las calles, pero en aras de su liberación)" (Cueva, 1988: 38). "Los 'camisas sucias' como se llamó a los compactados, inscritos en una concepción corporativista de estilo fascista y emulando a las guardias de asalto de Mussolini, fueron manipulados por la clase terrateniente en la guerra civil que se desencadenó en Quito por 4 días [...] De esta manera, los compactados ofrendaron su vida defendiendo la trinchera de sus enemigos de clase... confirmando el peso social e ideológico que ejercieron por largo tiempo sobre los sectores subalternos —y especialmente el artesanado—, sus mandatarios naturales: agrarios y clericales, sin descontar a los intelectuales orgánicos de sus filas..." (Ycaza, 1988: 5-7).

la relación entre política y “problemática obrera”, en esta coyuntura. Desde esta perspectiva nos proponemos examinar brevemente dos cuestiones importantes: primero, acercarnos al contenido del programa de la CON; y, segundo, destacar el inadvertido comportamiento de un sector del artesanado, concretamente de las organizaciones artesanales que se opusieron activamente a Bonifaz y que se pronunciaron frontalmente por su descalificación. Para analizar este último punto seguiremos la evolución de la Sociedad Artística e Industrial de Pichincha, conocida como SAIP, principal organización federativa de gremios quiteños.

EL PROGRAMA DE LA CON

La propuesta que levanta el bonifacismo en torno al denominado “problema social” es singular. Por esta razón resulta comprensible que la organización creada para proveer la base social electoral se haya denominado: “Compactación Obrera Nacional” (CON). El carácter de organización “obrero” se mantiene inclusive luego de que la CON se dividió. Así apareció una segunda organización constituida en apoyo al bonifacismo, denominada Unión Obrera Republicana (UOR).

Estas apreciaciones encuentran un mayor fundamento si observamos con cierto detenimiento el programa ideológico de la Compactación Obrera de Pichincha (CON), pues allí descubrimos un discurso que se estructura fundamentalmente en torno a la problemática social y al problema del obrero en particular:

Pretendiendo encarnar las aspiraciones del “obrerismo ecuatoriano”, la CON esgrime un discurso estructurado en torno a la justicia social, la vigencia del derecho, el fomento de la armonía nacional, y el apego declarado a la especificidad de la realidad ecuatoriana, elementos que actúan como valores o referentes desde los cuales se traza como objetivo la “resolución razonable y justa de los problemas sociales que afectan al trabajador y a la colectividad en general [...] dentro del derecho y de los intereses conciliados de las diferentes clases que la integra” (Barrera, 1950: 229-230).

Este discurso de conciliación, reciprocidad y legalidad, supone la presencia de otro tipo de discursividad, que podríamos enunciarla como del conflicto o la ruptura. En realidad, el discurso de la CON se configura como un antidiscurso o discurso alternativo, y pretendidamente superior, a los planteamientos de la izquierda marxista, cuya labor propagandística en sus dos vertientes fundamentales: socialista y comunista, no solo alertó sino que volvió enfervorizados anti-izquierdistas a determinados sectores con fuerte ascendiente clerical, y que finalmente se expresaron dentro del proyecto bonifacista. Así puede entenderse el anticomunismo militante que animó a la CON y a la UOR.

En un esfuerzo por responder a la crisis social general, a la erosión de los vínculos de lealtad entre sectores dominantes y dominados, a la “peligrosa” difusión del ideario izquierdista, el proyecto social de la CON y su incruenta desaparición, puede verse como el más importante intento del conservadorismo social —que encontró un canal de expresión político dentro de esta organización por superar un reto histórico que durante los años treinta les mantuvo en una posición de corte reactivo y defensivo—.

Al pasar revista al programa de la CON observamos una serie de planteamientos generales sobre diversas facetas de la vida pública nacional. Así se pronuncian sobre diversos tópicos de carácter administrativo, educativo, de administración de justicia, etc. Igualmente, en cuanto a principios, se destaca un sesgo laico que preconiza el reconocimiento de varias libertades anotadas como esenciales: respeto a la libertad de conciencia, de prensa y de asociación, que en el caso de la educación se concreta en la libertad de enseñanza (reconocen tres modalidades de educación: fiscal, municipal, particular), que en el nivel primario tendría el carácter de gratuita y obligatoria.

En el ámbito agrario se pronuncian en favor de la parcelación de tierras pertenecientes al Estado. Respecto de las tierras en manos privadas proponen un sistema de ventas supervigilado por el Estado. Sin embargo, el planteamiento que se destaca en este ámbito tiene que ver con la propuesta de expansión de la “pequeña propiedad urbana o rural”, que se beneficiaría de la exoneración de cualquier gravamen y que tendría un carácter de inembargable.

Adentrándonos en el aspecto que más nos interesa del programa compactado, el denominado aspecto “económico social”, observamos que ponen su atención en los principales problemas sociales de esos años. Así, ante el problema habitacional plantean la construcción de barrios obreros, a cargo del Estado y de las municipalidades. En relación con el problema del costo de vida, proponen la creación de juntas que fijen los precios de los productos de primera necesidad. Frente al desempleo, reconocen la obligación del Estado de proporcionar trabajo. Declaran de carácter obligatorio la agremiación a través de cooperativas de producción, de consumo y de los sindicatos.

Reconocen, igualmente, una serie de mejoras sobre las condiciones de trabajo, que al final de la década serán evaluadas por sectores “izquierdizados” como conquistas laborales importantes. Tal es el caso de la fijación de la jornada laboral máxima en 44 horas semanales para la industria y el comercio, la fijación de un salario mínimo vital de acuerdo al costo de vida local o regional. Reivindican el derecho de igual salario para igual trabajo en ambos sexos, reconocen la necesidad de reglamentar las condiciones laborales sobre higiene y

seguridad, y reconocen la participación del trabajador en las utilidades de las empresas industriales, comerciales y agrícolas.

Declaran de importancia fundamental el problema de acceso al crédito, que aparece como el primer punto de su programa social. En esa perspectiva declaran la necesidad de que el crédito se amplíe a cooperativas, sindicatos y pequeños propietarios, por medio de una revisión y reorganización de la legislación bancaria. Además, proponen la creación de un banco obrero, que sería una clase de seguro social, constituido con aportes del Estado, los patronos, varios impuestos (al ausentismo, celibato, herencias, legados), y con contribuciones obligatorias de empleados —públicos y privados—, soldados, jornaleros, y asalariados.

Finalmente es necesario puntualizar la declaratoria de favorecer las exportaciones y de imponer barreras arancelarias a la importación de productos similares a los elaborados en el país, con excepción de la materia prima que pueda ser procesada por la industria nacional.

A la luz de esta plataforma, la interpretación del bonifacismo como proyecto retardatario, oscurantista, o reaccionario, carece de sentido. De igual forma nos parece que la supuesta “manipulación” y falta de conciencia de clase, de la que fueron presa los sectores subalternos y especialmente los artesanos, peca de un maniqueísmo de poco provecho que parte del supuesto de que los sectores subalternos son una especie de masa pasiva y moldeable a gusto y provecho de los sectores dominantes, que solo despiertan a una actitud participativa bajo la influencia de la izquierda.

Contrastando con esta visión esquemática, la lectura del programa de la CON nos sugiere un programa alternativo. Si estos sectores subalternos incluidos artesanos y trabajadores, en general, participaron activamente bajo el control político del proyecto que representaba Bonifaz, fue porque hallaron en él expresión a una serie de angustiosas demandas sociales. Dicho proyecto, que no fue retardatario, sino más bien de cierto reformismo de derecha, o conservador —no en términos estrictamente partidistas de corte corporativo, que pretendía remozar a la misma derecha tradicional—, y que nos atrevemos a sugerir vino alentado desde la vertiente de un catolicismo social conservador, se movió dentro de un marco ideológico en el que el progreso social, o el afán de solución de los graves problemas sociales (léase justicia social), debió absolverse “dentro del derecho y de los intereses conciliados de las diferentes clases que la integran”.

Estamos pues ante un discurso que intenta remozarse a sí mismo, esto es un discurso que responde, por un lado, a la sobredimensionada y “perversa” difusión de los idearios izquierdistas; y, por otro, a la expansión del proceso de impugnación social que Juan Maiguashca

ha definido como “crisis de autoridad paternal”, visible en diversos espacios sociales.

Como hemos observado en párrafos precedentes, el programa de la CON recogía sentidas aspiraciones populares (problema habitacional, costo de vida), atendía a un cúmulo de demandas de trabajadores asalariados y empleados (jornada laboral semanal, salario mínimo, reivindicación de la mujer, utilidades), y ofrecía una respuesta a una sentida demanda del artesanado (créditos y prohibición de importar productos similares a los elaborados en el país), sin descuidar tanto a los pequeños propietarios urbanos y rurales, a los que pretendía convertirlos en una suerte de ejemplo social.

De lo expuesto, y sin profundizar el análisis, es notorio que en la perspectiva de la derecha el peso de la entonces denominada “problemática obrera” fue gravitante. En torno a ella se esforzaron por delinear propuestas de solución y, por lo tanto, la identificación de un sector artesanal con la CON se debía a que sus demandas fueron adoptadas por el plan de gobierno bonifacista. Es decir, la base social del bonifacismo puede entenderse a partir de analizar la conexión entre “demandas sociales latentes” y “proyecto político”. Más allá de lo que esperaban sus protagonistas, esta relación condujo a que la discusión y posible solución a las demandas obrero-artesanales desbordaran los marcos mutuales, y de asistencialismo del catolicismo social, y entraran a protagonizar el debate político de forma frontal.

Luego de los enfrentamientos de los “Cuatro días”, la base social de la CON y de la UOR evaluó los resultados inmediatos y el papel de sus participantes. Dicha evaluación muestra una perspectiva crítica, según consta en el siguiente comunicado suscrito el 9 de octubre de 1932.

Un grito de indignación se escapa del pecho de los obreros al contemplar la ambición desmedida de ciertos dirigentes del bonifacismo que nunca supieron gobernar esa gran organización obrera y campesina que se llamó “Compactación Obrera Nacional”.

Es necesario desenmascarar al círculo corrompido que llevó al fracaso una causa justa, un alto y noble ideal. Puestos en sus manos los destinos del obrero, se creyeron dueños de la situación y principiaron a repartirse los puestos en el banquete del presupuesto nacional:

Un día alguien escribirá la historia de esa organización y su manejo y se verá como cayeron en sus redes los buenos obreros ecuatorianos.

Viendo perdidas sus esperanzas al romperse su ídolo de barro, han vuelto sus miradas de halcón hambriento hacia otro candidato viejo fósil de la política ruin y mezquina...

Ellos están creídos que aún cuentan con el apoyo del obrero honrado para conseguir sus fines, ¡se equivocan! *Nunca vio la masa obrera como un*

caudillo a Bonifaz: él significó para nosotros el puente sobre el cual pasará el pueblo a conquistar sus legítimos derechos y justas libertades.

No nos dejemos engañar por los que en el momento del peligro se escondieron en Legaciones y pusieron pies en polvorosa. ¡Cobardes! Mientras el pueblo defendía la ciudad de Quito con heroísmo inaudito, ¿en dónde estabais vosotros? En el Hotel Metropolitano, ¿verdad?

¡Alerta pueblo ecuatoriano! No volváis a dejaros engañar...¹⁵

El comunicado transcrito nos parece de importancia fundamental pues nos permite acceder a una evidencia de primer grado, que recoge la voz del bando perdedor, y nos acerca a la forma en que –a la luz de los resultados fue procesada su experiencia de participación.

En primer lugar, el comunicado destaca un deseo manifiesto de poner distancia entre las bases obreras firmantes y el nivel de su dirigencia, ante la cual se destaca un sentimiento de indignación y reclamo. Estos juicios se estructuran en torno a valores negativos y positivos. Así, la dirigencia de la CON aparece calificada como el “círculo corrompido” de la dirigencia, presa de una “ambición desmedida”, incapaz de ejercer el liderazgo sobre “esa gran organización” que fue la CON, cobarde ante los hechos de sangre prefirió esconderse en embajadas y en el hotel de cita de los sectores aristocráticos, y por último tenía la intención de continuar contando con el apoyo obrero.

En contraste con estos valores negativos, los obreros por su parte se representan como portadores de la honradez y presas del engaño. De manera interesante el develamiento del engaño permite desatar las ataduras de la lealtad y la confianza. Preconizan un sentimiento de autonomía social que revierte una intencionalidad de manipulación. Así, Bonifaz no fue un caudillo ni el fin del proyecto de las bases de la CON, sino solo “el puente”, el medio para la conquista de “sus legítimos derechos y justas libertades”.

Finalmente, la parte subrayada del comunicado llama la atención sobre la conexión y sucesión de dos sujetos colectivos diferentes, que entrañan a su vez dos identidades sociales diversas en coexistencia. Nos referimos al sujeto “masa obrera” y al sujeto “pueblo” (“pasará el pueblo a conquistar sus legítimos derechos”). Esta evidencia permite advertir que inclusive para determinados sectores de derecha, inspirados en una suerte de conservadorismo social, la identidad obrera se erigió en representante del “pueblo”. Esta relación entre las dos identidades mencionadas se expresó inicialmente en la misma denominación de la CON y a través de forma contradictoria la constitución de

15 “A los obreros de la República”, hoja volante firmada por obreros de la CON y de la UOR, Quito, 9 de octubre de 1932, Hojas volantes 1931-40, N° 327, Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit (en adelante AB/AEP). Las itálicas son nuestras.

la clase obrera, tanto en el sector de influencia ideológica de derecha, cuanto en el de izquierda, como lo anotaremos más adelante.

LA SAIP EN OPOSICIÓN AL BONIFACISMO

La Sociedad Artística e Industrial del Pichincha, más conocida como SAIP,¹⁶ sin fungir formalmente con el carácter de una federación o una central obrera, en la práctica cumplió ese rol. Entre 1914 y 1936 la SAIP se integró tanto con el contingente de sus socios activos, afiliados directa y voluntariamente, como con la participación periódica de los delegados de las diferentes organizaciones gremiales existentes en Quito.

Cabe señalar que, hasta diciembre de 1933, las organizaciones adscritas a la sociedad eran exclusivamente artesanales. Choferes, voceadores y betuneros, también formaban parte de la organización, aunque no eran artesanos. Empero su funcionamiento se desarrollaba dentro de la resquebrajada lógica mutual que rigió el funcionamiento de estas organizaciones.

Sin embargo, la forma en que se integraba la SAIP derivó una dinámica de funcionamiento muy particular, caracterizada por un marco de elasticidad y voluntarismo, que provenía de los afiliados individuales que mantuvieron una presencia activa en su seno.

A inicios de los años treinta fueron precisamente estos socios activos quienes incentivaron el proceso por el cual la sociedad tomó un rumbo político cada vez más definido, hasta optar por definiciones socialistas.¹⁷ Nombres como los de José Pástor Pérez (mecánico), Alberto Araujo (tipógrafo), Miguel Ángel Guzmán (sastre), Gonzalo Maldonado Jarrín (gráfico), Arturo Nieto (betunero), Luis F. Cháves (abogado-síndico), fueron los que impulsaron la “izquierdización” de

16 Fundada en 1892, la SAIP fue la más importante de las organizaciones obreras en Quito. Tradicionalmente expresó la voz de los maestros de talleres artesanales grandes e importantes. Por breves momentos entre 1911 e inicios de los años veinte, la sociedad se pronunció públicamente en favor de varias demandas laborales. Sobre el período anterior al aquí estudiado, véase Milk (1977) y Durán Barba (1981).

17 Recordemos que el Partido Socialista Ecuatoriano se fundó en 1926. Su controvertida afiliación a la III Internacional Comunista en 1928, mostró en términos generales, al menos, dos formas diversas de entender el marxismo y finalmente escindió a la joven agrupación en 1931. De esta manera, se formalizó el inicio de las dos vertientes más importantes de la izquierda ecuatoriana: socialismo y comunismo. En octubre de 1931, el sector pro afiliación a la Internacional Comunista cambió su denominación formal a Partido Comunista. En enero de 1931, varios miembros del comité central del hasta entonces PSE renunciaron públicamente, impugnaron la dependencia de las directrices de Moscú y llamaron a constituir un nuevo PS, que oficialmente se reconstituyó en mayo de 1933. Véase, Manuel Agustín Aguirre (1985: 89-102); Leonardo Muñoz (1988: 50-71).

la Sociedad.¹⁸ Este viraje ocurrió dentro de un proceso de reconstitución organizativa de los trabajadores que se politizaron al calor de la confrontación en la que Neptalí Bonifaz fue electo Presidente de la República en octubre de 1931, y luego destituido por el Congreso.

Durante 1931, la actividad de la SAIP fue irregular y dispersa como lo demuestran las actas de sus sesiones,¹⁹ a diferencia del año siguiente en que sus acciones adquirieron una nueva dinámica. Así, a lo largo de 1932 se registra la participación de delegados de varias sociedades: choferes, tipógrafos, carpinteros, operarios, sastres, herreros-mecánicos, peluqueros, betuneros y zapateros. Sin embargo, la oposición a la CON fue la que volcó a la SAIP al debate político nacional.

En efecto, en abril de 1932, la SAIP aprobó un pronunciamiento en el que desconocía el carácter de sociedades obreras tanto a la Compactación Obrera Nacional como a la Unión Obrera Republicana, previa consulta con varias de sus organizaciones gremiales.²⁰ Esta actitud de oposición a la CON se vio corroborada por otro simultáneo pronunciamiento en torno a la elección del candidato que debía ocupar la senaduría funcional por los obreros de la Sierra, que de acuerdo a la constitución de 1929 debía elegirse, y a este respecto su posición fue igualmente categórica:

Que el candidato propuesto por la Compactación Obrera Nacional, no se lo acepta, por que quien no pudo defender al pueblo en el Concejo Municipal, en la solicitud elevada contra el trust lechero, y porque el pan se venda al peso y no al volumen, jamás podrá defender los intereses de la clase trabajadora en el Congreso Nacional. (Actas SAIP: 15-16)

Sin detenernos por el momento en el tipo de demandas sociales planteadas, debemos señalar que varios días antes la SAIP había dirigido una circular a los gremios obreros del interior del país, convocándoles a una asamblea obrera a efectuarse en el local de la Artística. Esta

18 Desconocemos la fecha de ingreso de Pástor Pérez quien se había desempeñado como presidente del gremio de mecánicos y herreros, sin embargo, conocemos que fue electo presidente de la SAIP en 1931. Araujo, pasó a ocupar la secretaría en abril de 1932. Nieto y Guzmán ingresaron en mayo de 1932. Chávez actuó de síndico desde noviembre del mismo año. Maldonado ingresó en marzo de 1933.

19 Entre abril de 1931 y abril de 1932, se registran solamente cuatro sesiones. En noviembre de 1931, Pástor Pérez fue reelecto presidente de la Sociedad, *Actas de Sesiones de la SAIP 1931-1936*, Archivo de la SAIP, en adelante Actas SAIP.

20 A esta sesión del 6 de abril de 1932 concurrieron delegados de los gremios de choferes, tipógrafos, carpinteros, sastres, herreros y mecánicos. Además, se leyó una comunicación de la sociedad de albañiles congratulando a la Artística por la formación de un frente de genuinos trabajadores (Actas SAIP: 15-16).

reunión se efectuó a principios de abril. En la convocatoria, la SAIP asumió un rol protagónico en los siguientes términos:

Consecuente con su lema de encabezar los actos que tiendan al mantenimiento incólume del Pacto Social entre el Obrero y el Estado; y cuyo empeño ha sido, es y será el cumplimiento de los deberes y la realidad de los derechos ciudadanos (invita a los) [...] Gremios Obreros del Interior de la República. (*Hojas volantes*, 1932)

De la convocatoria se desprende que la SAIP se percibía a sí misma con la capacidad de convocar al resto de organizaciones y de simultáneamente asumir el rol de portavoz de los obreros ante el Estado, revelando una relación de reciprocidad entre el cumplimiento de deberes y una realización de “derechos ciudadanos”. El propósito de dicha reunión apuntaba a “unificar pareceres, estudiar un programa de Acción Económica Política Social, para la clase obrera y seleccionando los candidatos que se presentaran para los concurrentes, designar el que más convenga para representante del obrerismo [...] (al próximo Congreso Nacional)” (*Hojas volantes*, 1932).

Esta comunicación de la SAIP a los gremios en general, nos acerca indirectamente al cuadro de fragmentación organizativa en que se desenvolvían los trabajadores, a la vigencia de un corte regional que es asumido como algo natural, al despliegue de una iniciativa de autonomización a través de la cual los propios gremios obreros se convocan, discuten y eligen el representante del obrerismo. Empero, debemos reparar nuevamente en que dicha iniciativa nace al calor del proceso de politización que hemos aludido, así este sector de trabajadores artesanales observó con inquietud y sentida preocupación, el surgimiento de “varios políticos que quieren hacer del obrerismo el peldaño para captar el Poder, como única aspiración... Estos políticos (que) aseveraban “llamarse Compactación Obrera Nacional o Unión Obrera Republicana nada tienen de obreros, sino el nombre que lo explotan”.²¹

El 10 y 11 de abril de 1932 se reunió la Asamblea Interprovincial Obrera compuesta por delegados de diferentes organizaciones de trabajadores de varias provincias de la Sierra. Desgraciadamente, ignoramos detalles sobre el número de concurrentes, los lugares de procedencia y los tipos de actividades en que laboraban. Sin embargo, presumimos que la mayoría pertenecía a sectores gremiales artesanales, puesto que en los sectores fabriles aún no existían organizaciones sindicales.

21 *Circular de la SAIP*, 19 de abril de 1932, Comunicaciones de la SAIP 1932-36.

Al cabo de la reunión aprobaron un programa general que recogía varias de sus demandas sociales, un acuerdo de organización obrera y efectivizaron la nominación de su candidato a la senaduría funcional por el obrerismo del interior. Dicho programa se concretaba alrededor de los siguientes aspectos: sostenimiento y estabilidad del patrón oro, necesidad de que se expida una ley de inquilinato para controlar el problema habitacional, expedición de una ley del Seguro Social que atienda el problema de los desocupados; reformas a la ley de elecciones a fin de conseguir una representación auténtica —en la que solo obreros representen a su misma clase—, atención legal a los derechos de los campesinos en el problema agrario —abolición del latifundio—, y por último nacionalización de servicios y recursos como minas de oro y petróleo, empresas de luz y ferrocarriles.²²

De este programa se desprende que la interpelación dirigida al Estado se concentra en el plano legal: expedición de leyes que atiendan problemas graves como el habitacional, fácilmente comprensible a la luz del vertiginoso crecimiento poblacional de Quito; el desempleo, asunto dramáticamente sentido a inicios de los años treinta. Otro aspecto de primordial importancia durante esta coyuntura, y respecto del cual tomaron posición, fue el debate económico centrado en torno al sostenimiento del patrón oro.²³

En estos planteamientos no se observa un enfrentamiento político con el sistema, ni interpelaciones clasistas que en estricto sentido denoten la expresión de una conflictividad horizontal, de una clase versus otra. Más bien lo que se advierte es un tipo de conflictividad vertical: pueblo *versus* Estado, en la que los obreros convertidos en interlocutores de un colectivo más amplio, lo que definiríamos con el genérico de pueblo, demanda del Estado soluciones sobre la vivienda, el desempleo, la caída de los niveles de vida, etcétera.

Respecto de la dimensión organizativa, plantearon la constitución de una Central Democrática Obrera Nacional a partir de una estructura de sindicatos por industria, y la publicación de un medio de expresión propio, que al parecer se concretó en el periódico *Evolución Obrera*. Imbuidos en un proceso de politización, consideran la necesidad de establecer alianzas con otros sectores sociales, de esta manera

22 *Circular de la SAIP*, abril de 1932, Comunicaciones SAIP 1931-33.

23 El sistema del patrón oro fue abandonado por Baquerizo Moreno el 8 de febrero de 1932, mediante el decreto de inconvertibilidad del sucre y luego con la incautación de giros. Esta actitud de las organizaciones resulta quizá explicable en la presunción de que el sostenimiento del patrón oro liberaría a la economía del desate de un proceso inflacionario. Las medidas económicas de 1932 se tradujeron en devaluación monetaria y trasladaron el peso de la crisis a los sectores subalternos, confirmando sus temores. Véase, Carlos Marchán (1988: 18) y W. Miño (1988: 11).

se plantean actuar en acuerdo previo con el estudiantado y los intelectuales adictos a los trabajadores. Por ello inclusive propusieron la conformación de listas electorales seccionales de participación mixta con estos sectores.²⁴

Estos postulados organizativos dan buena cuenta de un determinado grado de influencia socialista. En esa perspectiva puede entenderse la participación eleccionaria mixta de trabajadores e intelectuales, el acercamiento al estudiantado universitario y secundario, en buena parte proveniente de sectores medios, influidos ya por esta corriente de pensamiento político. La paulatina maduración de esta alianza sentó las bases del encuentro entre socialismo y movimiento obrero, de cuya confluencia quedó perfilada la línea de influencia más importante sobre el sector más activo del movimiento obrero durante el decenio.

Finalmente, en esta memorable sesión de abril, se decidió candidatar a Carlos Mosquera a senador funcional por los obreros del interior, reconociendo en su persona “preparación y elevado espíritu de clase”. Estos méritos no contaron al momento de la elección, pues gracias a la “labor de zapa emprendida por el bonifacismo [que] con todos sus colaboradores: gobierno, municipio y más autoridades”, consiguieron un resultado adverso a las expectativas de la SAIP. La estrategia usada para ganar la elección, según denunciaba la SAIP, fue poco ortodoxa: cohecharon a varios delegados y resucitaron desaparecidas organizaciones a fin de lograr el triunfo del candidato bonifacista. De cualquier forma que haya ocurrido la elección, el resultado fue que el compactado Luis A. Páez, otrora miembro de la SAIP, “desertor de las filas del obrerismo quiteño y traidor a su clase”,²⁵ según denunciaba la SAIP, fue nombrado senador funcional por el obrerismo del interior.

La oposición a Bonifaz se mantuvo firme hasta el final. En comunicación al presidente del Congreso Nacional del 22 de agosto de 1932, la SAIP expresaba que:

ha visto con mucho placer que el Congreso al descalificar al Sr. N. Bonifaz ha salvado la dignidad nacional y ha evitado que la guerra civil se enseñoree en la República; por lo que nos es muy honroso presentar, a nombre de los trabajadores un voto de aplauso a cada uno de los legisladores que supieron poner en alto la dignidad nacional.²⁶

24 *Circular de la SAIP*, 19 de abril de 1932, op. cit.

25 *Comunicación de la SAIP a la Confederación Obrera y Campesina del Guayas*, 29 de mayo de 1932.

26 *SAIP a Presidente del Congreso Nacional*, Comunicaciones SAIP 1931-33.

La politización que experimentaron los trabajadores en torno a la participación electoral de Bonifaz: “compactados” y obreros “republicanos” respaldándole, así como la SAIP en firme oposición, contribuyó decisivamente a sentar el perfil ideológico inmediato del movimiento organizativo de los trabajadores, tanto en sus vertientes de derecha como de izquierda.

El trágico resultado de “la guerra de los cuatro días” en el contexto del desarrollo de la “crisis de autoridad paternal” terminó por resentir temporalmente la influencia de la derecha y la Iglesia en las organizaciones de trabajadores, dejando un campo y una problemática susceptible de recibir la influencia de la izquierda marxista, en los años inmediatamente posteriores. Quizá este sea un importante precedente, en la explicación de la disminuida influencia que ejerció la Iglesia sobre las organizaciones de trabajadores en estos años, cuyo perfil de participación se tornó “reactivo” a lo largo del decenio. Inclusive la propia conformación de la CEDOC —la primera central pretendidamente nacional de organizaciones laborales—, surgió desde una posición reactiva, precipitada a raíz de la realización del IV Congreso Obrero Nacional de Ambato. Dicha central y sus bases no tuvieron participación alguna en la gestación y posterior defensa del Código de Trabajo, la conquista legal más importante del período. Empero la pérdida de la iniciativa política no significó que no hayan continuado ejerciendo influencia en un sector de trabajadores organizados; este señalamiento solo pretende matizar la constricción de su campo de acción.

Si la autocrítica y el desencanto cundían entre los trabajadores que se expresaron a través de la propuesta bonifacista, en la organización opuesta, en cambio, se respiraba una entusiasta dinámica. Al punto que decidieron lanzar candidatos propios a la subsiguiente elección seccional del municipio de Quito. En efecto, la SAIP en sesiones de fines de octubre y principios de noviembre de 1932 aprobó tanto la participación electoral cuanto una plataforma electoral denominada “pliego de reivindicaciones inmediatas”.

De esta forma la SAIP empeñada en el “mejoramiento de su clase”, candidatizó como “verdaderos representantes del pueblo” a José Pástor Pérez (mecánico), a la sazón presidente de la Sociedad, Miguel Ángel Guzmán (sastre), Absalón Vieyra (chofer), Coronel Juan Manuel Lasso (terratiente), y Enrique Terán (intelectual), varios de los cuales fueron activos militantes socialistas.²⁷

27 *Los trabajadores deben ir al Concejo Municipal*, Comisión de propaganda de la SAIP, 4 de noviembre de 1932, Hojas volantes 1931-40, AB/AEP; además, sesiones de fines de octubre y principios de noviembre (Actas SAIP 1931-36: 35-40).

Bajo el lema: “los trabajadores deben ir al Concejo Municipal” se presentó un

pliego de reivindicaciones inmediatas”, estructurado en torno a problemas gravitantes de la comunidad: rebajas de tarifas y municipalización de la planta eléctrica; aumento del volumen y mejoramiento de la potabilización del agua; control a los caseros para que se inhiban de limitar su uso a los inquilinos; atención a los problemas de higiene pública; establecimiento de comedores públicos gratuitos, olla municipal para los desocupados, abaratamiento de los artículos de primera necesidad, reglamentación de venta del pan al peso y no al volumen; reglamentación del tráfico previa consulta a la Sociedad de Choferes; ampliación de la instrucción primaria municipal; cumplimiento de la obligación que tiene el ayuntamiento de crear en la cabecera cantonal un monte de piedad, “así se arrancaría al trabajador de las garras de la usura. (Actas SAIP, 1931-36: 35-40)

Como se desprende, las reivindicaciones anotadas si bien son planteadas desde un sujeto social (“los trabajadores”) que se erige en portavoz del “pueblo” en términos genéricos, la plataforma muestra un tipo de interpelación dirigida no a patronos o empleadores sino al poder local (el municipio), sobre tópicos (demandas sociales) que aluden necesidades del colectivo “pueblo”, en calidad de usuarios de servicios, inquilinos, desocupados, consumidores, etc. En dicho comunicado la única demanda estrictamente laboral se refirió a la fijación del salario mínimo de los trabajadores municipales en \$1,5. Estamos, pues, ante el contenido de un cúmulo de demandas e interpelaciones de carácter “vertical” en los términos planteados por E. P. Thompson, realizadas por un sujeto social en transición, que justificaba dichos planteamientos en nombre de “la conciencia de obreros de clase”.

EMERGENCIA DE LA “LÓGICA SINDICAL”

En 1934 se produce en Quito la primera huelga de trabajadores fabriles del país, acontecimiento que tuvo importantes repercusiones en el proceso de formación de la clase obrera ecuatoriana. Con él ascendieron a la escena pública los obreros fabriles impulsando una forma de presión social más orgánica, a la vez que introdujeron nuevos e importantes elementos en el perfil de la protesta urbana y en la evolución de la lucha de clases.

A pesar de que la irrupción de las nuevas demandas y sus formas particulares de protesta tuvieron una proyección cualitativamente diversa en el conjunto del movimiento social, las iniciales acciones de los obreros fabriles no hicieron tabla rasa del pasado. En otras palabras, queremos resaltar que la acción de los obreros fabriles se amparó y desarrolló en un contexto en el que las organizaciones gremiales

de “artesanos”, como ya lo anotamos anteriormente, habían experimentado una serie de transformaciones.

La relación que se estableció entre obreros fabriles y artesanos parece que tiene fundamental importancia para la comprensión del proceso de formación de la clase obrera ecuatoriana y de la lucha social de los años treinta. Sin embargo, la falta de estudios y la presencia de varios prejuicios políticos sobre el artesanado han llevado a una inadecuada comprensión de sus formas de participación, de la lógica de sus acciones, y del balance de su contribución a la lucha social del decenio.²⁸

Artesanos y obreros fabriles iniciaron, como expondremos a continuación, una alianza en la que al cobijo de los primeros emergió el obrero fabril organizado, sector que por su propia dinámica terminó hegemonizando el movimiento obrero y —paradójicamente a lo señalado apartando la problemática específicamente artesanal—.

En el dinámico proceso de agregación social urbano experimentado entre los años veinte y los cincuenta, podemos advertir que la figura “sindical” tiene un peso protagónico.²⁹ Además de los trabajadores fabriles, quienes a partir de 1934 organizaron en pocos años sus respectivos sindicatos de empresa, otros sectores de trabajadores y otros sectores sociales desplegaron una dinámica de agregación, en cuya percepción la figura de lo “sindical” actuó como referente. Así, a modo de ejemplo, podemos señalar que un sector de artesanos constituyó el Sindicato de la Madera; uno de trabajadores por cuenta propia dio origen al Sindicato de Vendedores de Mercados; un sector de empleados públicos constituyó el Sindicato de Empleados de la Caja del Seguro; otro de empleados privados organizó el Sindicato de Trabajadores de Farmacias; un grupo de intelectuales de izquierda estructuró el Sindicato de Escritores y Artistas del Ecuador, un grupo

28 Una de los análisis de este tipo retrata a un movimiento obrero que “no obstante su debilidad numérica y los fuertes rezagos artesanales, logra formar desde el primer quinquenio de los treinta los iniciales sindicatos de empresa”. En este contexto se destaca una combativa presencia de la “clase obrera predominantemente semiartesanal por su número” que disputa posiciones al “gremialismo católico” (Ycaza, 1988: 2-3).

29 Varios autores han señalado estas circunstancias. “Se puede decir que de 1925 a 1944 se produjo una transición de las formas organizativas mutuales a las formas organizativas sindicales sin que desaparezcán las primeras, sino, perdiendo peso en el movimiento obrero” (Ibarra 1984: 85). Por otro lado, Luna (1988: 12) ha caracterizado el origen del sindicato de esta manera: “en la sierra el sindicato se abre paso desde las fronteras del taller, bajo la constante oposición de los maestros y de la Iglesia Católica. Es un movimiento que, sin interferencias de ningún otro sector, nace de una matriz genuinamente laboral-artesanal y que, posteriormente es tomada su posta por los obreros industriales e intelectuales marxistas”.

de estudiantes conformó el Sindicato de Egresados de la Escuela de Artes y Oficios; y hasta los desocupados establecieron un Sindicato de Desempleados, etcétera.

Esta adscripción a la figura sindical, por parte de un espectro social tan variado, no constituyó de ninguna manera una simple moda o formalidad. El apego a “lo sindical”, en nuestro parecer, fue un indicador de que dicha figura se instituyó en una suerte de modelo organizativo. Este modelo, a ojos de un sector de los trabajadores, implicaba adoptar un estatus o nivel superior de forma organizativa que permitiría una mejor expresión de sus demandas sociales.

ARTESANOS Y LENGUAJE SINDICAL

El proceso de politización experimentado por la SAIP se consolidó a lo largo de 1933. En virtud de la nueva dinámica la Sociedad, a medida que se involucró en la conflictividad social tomó posiciones de mayor radicalidad y firmeza. Dicha dinámica, a nuestro juicio, estuvo alimentada desde tres vertientes: desde el “pueblo”, cuya representatividad se arrogaba en una nueva actitud social; desde la lid electoral, que reclamaba —en su criterio, la participación política activa—; y, desde la problemática obrera, que demandaba una nueva actitud “clasista”, por la cual se erigió en portavoz del mundo laboral.

Respecto del primer aspecto, la SAIP afirmó su posición de portavoz del “pueblo”, percepción que le lleva a esgrimir pronunciamientos y protestas del más diverso género, constituyéndose en una instancia de control y defensa de una serie de derechos considerados privativos del pueblo.³⁰ En cuanto a lo segundo, su participación política electoral va convirtiéndose en aspecto consustancial a su funcionamiento. En este sentido no extraña su exigencia de renuncia del entonces presidente Martínez Mera y el apoyo abierto e institucional a la candidatura a la presidencia de la república del socialista Carlos Zambrano, acciones que forman parte de la nueva dinámica que vive la otrora apolítica SAIP.³¹

30 A modo de ejemplo, en abril de 1933, la SAIP exigió una vez más a la Junta Administrativa del Hospital Infantil Baca Ortiz, celeridad en el inicio de sus actividades, ya “que favorecerá a los hijos de los pobres y todo lo que atañe a beneficiar a la niñez desvalida exige nuestra vigilancia tenaz: ese derecho no nos da ningún Código, sino el fin social que debe llevar el hospital y el carácter de institución social obrera que caracteriza a esta sociedad”. *Comunicaciones SAIP*, 1 de abril de 1933.

31 En sesión del 20 de agosto de 1933 se acordó dirigir un manifiesto insistiendo en el derrocamiento de Martínez Mera. El 29 de ese mismo mes apoyaron un paro general con similar propósito. Varios signatarios de la SAIP -como su presidente Pástor Pérez formaban parte del comité central de campaña del candidato Zambrano, *Pu-*

La SAIP, además, buscó constituirse en canal de expresión de las demandas obreras e interlocutor legítimo del conflicto laboral. A este respecto su posición adquirió un tono igualmente frontal; así, a modo de ejemplo, ante el despido de un conjunto de obreros de la Fábrica Nacional de Fósforos y de la Imprenta Nacional, la Sociedad encaró la falta de seriedad del gobierno de turno, con un dejo de ironía: “si el mismo que ha dictado tales leyes (se refiere a las leyes laborales), las pisotea, que podemos esperar de su cumplimiento por parte de las empresas particulares”.³²

Si bien hemos revisado los rasgos más destacados de la nueva dinámica que impregnó el desenvolvimiento de la SAIP, conviene igualmente que precisemos —de forma breve— algunas características del sistema de representación gremial del artesanado quiteño que al remontar la crisis mutual sentó las bases de un nuevo sistema organizativo.³³ Con este propósito pasaremos revista a varias organizaciones laborales de la capital, basándonos en un informe que la SAIP elaboró en 1933.³⁴

Empecemos por la propia SAIP, fundada en 1892, que reclamaba la estimación de “verdadera organizadora del conglomerado obrero de Pichincha”, a cuyo objetivo declaraba buscar “la consecución del mejoramiento económico y cultural de la clase obrera del Ecuador”. Esta organización se autodefinía “a la vanguardia de los derechos de los trabajadores, (y anunciaba) muy pronto implantará la reforma de sus anacrónicos estatutos a base sindical”.

La Sociedad Unión de Choferes del Pichincha, fundada en 1912 e integrada —a la fecha del informe de 1933— por alrededor de 100 socios activos, “discute también su nueva organización sindical [...] Proyecta formar en compañía de las similares de la República el

blicación electoral Pro Carlos Zambrano, órgano del Club electoral Central, Quite, 18 de noviembre de 1933, Hojas Volantes 1933-40, N. 41, AB/AEP. El apoyo de la SAIP a la candidatura del Partido Socialista incluyó tanto una contribución económica, como una participación personal de delegados a las mesas electorales. Comunicaciones de SAIP al Secretario General del PSE, octubre 22 de 1933.

32 Comunicación de SAIP al Ministro de Previsión Social, 26 de octubre de 1936.

33 La declinación de la lógica mutual estuvo acompañada de la desaparición de quienes fueron sus principales artífices, así el 27 de julio de 1933, la SAIP publicaba un acuerdo deplorando la muerte del sastre Manuel Chiriboga Alvear, uno de los dirigentes históricos de la Sociedad a principios de siglo, varias veces presidente e inclusive su principal cronista.

34 Nos basamos en un breve y medular informe -sobre las sociedades obreras de la capital que la propia SAIP presentó a la Confederación Obrera del Guayas, a petición de esta última, realizado a propósito de un posible proyecto de intercambio de cooperativas de consumo entre Quito y el puerto principal. *Actas de la SAIP 1931-36*, sesión de julio de 1933, pp. 92-97. Se aclara la imposibilidad de obtener cuantificaciones exactas sobre los asociados de cada organización.

Sindicato del Transporte en general”. Reportaba que había logrado organizar eficientemente la sección de beneficencia para sus asociados.

La Sociedad de Operarios Sastres, reconocida legalmente en 1927, mantenía una activa vida gremial: formaba parte de la Confederación de Sastres y Modistas del Ecuador, cuya sede decían tener en Ambato, agrupaba a más de 80 socios activos, incluido un importante contingente femenino; y aparte de la eficiente organización de su sección de beneficencia sostenía academias de corte para ambos sexos y planeaban instalar una escuela-taller de confección de diverso tipo de vestidos, “con el objeto de contrarrestar y garantizar a sus asociados, contra la explotación y despotismo de la mayor parte de los dueños de talleres grandes y chicos.”³⁵ En criterio de la SAIP, este gremio tenía un sesgo de derecha.

El Sindicato de la Madera, fundado por operarios, maestros de talleres pequeños, y obreros de aserraderos a principios de 1933, agrupaba alrededor de 70 socios activos, a más de numerosos simpatizantes. “Sus estatutos discutidos ya sindicalmente, reposan en el ministerio respectivo para su aprobación”. A esta organización se la calificaba de “verdaderamente clasista”, a pesar del boicót desarrollado por la Sociedad de Maestros Carpinteros. Un afán clasista y un sesgo izquierdista confluyeron en esta organización desde sus primeras acciones, lo que se evidenció notoriamente a lo largo del decenio, así a mediados de ese mismo año el sindicato invitaba a todas las organizaciones y obreros en general, a conmemorar “el segundo aniversario de la heroica resistencia del pueblo español contra el fascismo”.³⁶

La Sociedad Tipográfica atravesaba por un proceso de división interna y en la visión del informe no llegaba aún “a coronar su nueva forma de organización sindical”, por lo que esperaban que en muy poco tiempo se convierta en el Sindicato Gráfico. Poco tiempo más tarde la escisión se volvió definitiva y dio paso a la conformación de la Unión Gráfica de Pichincha y al Sindicato Gráfico.

El Sindicato del Cuero se encontraba en proceso de constitución, por lo que el informe declaraba realizar “intensa labor para agrupar a todos los trabajadores del calzado”.

La Sociedad de Peluqueros desde su fundación en 1911 había sufrido escisiones y reorganizaciones en 1917 y 1931 respectivamente, producto de lo cual vivía un ambiente de indefinición que se superó tiempo más tarde en la conformación de la Hermandad de Operarios Peluqueros en 1935. A la fecha del informe se enfatizaba en las “escisiones entre dueños de taller y obreros de clase”. Una situación de desorganización

35 Actas de la SAIP (1931: 36) sesión de julio de 1933, pp. 92-97.

36 *A la clase obrera, el Sindicato de Trabajadores de la Madera*, Hojas Volantes 1933-38, AB/AEP.

mayor atravesaban el Gremio de Mecánicos y Herreros, y el de Joyeros, pues se hallaban a la fecha, según el informe, “en receso”.

La Sociedad de Albañiles “Unión y Paz”, fundada en 1921, contaba con algo más de 1000 socios activos. Según el informe se encontraba bajo la vigilancia del Comisario de Gremios y mantenía una estricta disciplina, bajo la cual se castigaba con multa y hasta prisión a los socios indisciplinados.

Igualmente, bajo control del mismo comisario funcionaban regularmente: la Sociedad de Betuneros con 106 socios, la de Voceadores con 100 miembros, y el Gremio de Cargadores con alrededor de 1000 integrantes activos. Todas estas organizaciones, así como la Sociedad de Hojalateros compuesta por 40 socios activos, mantenían organizada su sección de beneficencia.

El Gremio de Jiferos y la Sociedad de Abastecedores de Carne, de acuerdo al mismo informe, se hallan bajo control de dependencias municipales, y especialmente —esta última era mal vista por acaparar la carne y alterar sus precios—.

Los tradicionales gremios de maestros de taller, otrora dirigentes de la SAIP, como es el caso de la Sociedad de Carpinteros “Unión y Trabajo” —la más antigua de Quito, fundada en 1863—, y la Sociedad de Maestros Sastres “Unión y Progreso”, organizada en 1878, desarrollaban sus actividades alejadas en esta coyuntura de la Artística.

Con estos elementos pretendemos destacar que, en vísperas de la primera huelga de obreros fabriles del país, un sector del artesanado, integrado especialmente por los subordinados del taller y los artesanos pobres, emergió a la escena pública con un comportamiento político-social muy diferente del que le había sido habitual en años anteriores.

De lo expuesto se desprende que el sistema de representación gremial de los trabajadores quiteños experimentaba importantes transformaciones, su politización creciente, la emergencia de demandas laborales asimiladas como “derechos de los trabajadores generaron tanto la incorporación de nuevos elementos como la reactivación de antiguos medios, con el fin de dotarse de un renovado instrumental que les permitiera actuar y responder a las nuevas circunstancias sociales de inicios del decenio.

La expectativa que anima el interés de reconstituir las organizaciones laborales o de crear otras a partir del referente “sindical”, especie de modelo de agregación social, constituye parte de la visión de ese momento. Este proceso es asimilado por estos sectores artesanales como un avance hacia una etapa superior de organización. Esta lectura también la compartía la izquierda pues representaba la consolidación de un importante objetivo, definido inclusive con el carácter de

prioritario.³⁷ De esta visión también participó la Iglesia que un poco más tarde promovería toda una línea de acción en torno a los sindicatos católicos de obreros, como fue el caso del Sindicato de Zapateros “Cultura del Obrero”, que nacido en 1935 bajo los auspicios del Padre Inocencio Jácome se vio obligado a tomar “medidas de hecho” ante la subida de los precios de la materia prima.³⁸

Pero si lo nuevo tuvo su importancia, no es menos cierto que algunos elementos del antiguo régimen mutual fueron reactivados y pervivieron ampliamente valorados. Ese fue el caso de la llamada “sección de beneficencia”, mecanismo de ayuda económica de los asociados, vital en una época de caída de los niveles de vida y ante el inicio de un proceso inflacionario reavivado precisamente en 1933.

Sin embargo, el despliegue de esta nueva “lógica sindical” de funcionamiento, en la que se encuadra el sistema de representación gremial, no supone la desaparición de los gremios sucedidos por sindicatos, ni tampoco se restringe a los casos en que organizaciones artesanales se denominaron sindicatos. Más allá de esto, nos encontramos frente a organizaciones artesanales que empiezan a canalizar sus demandas sociales en un nuevo lenguaje, pero que siguen siendo básicamente artesanales. El impacto inicial de esta situación al interior de varias de las organizaciones existentes llevó a rupturas.

Tales escisiones, conforme ya se observa en germen en el panorama organizativo descrito, anunciaban otro cambio importante en el patrón organizativo. Este cambio mostró que en el transcurso de pocos años se pasó de la existencia de una organización única por cada oficio a un esquema de existencia estable de varias organizaciones por cada oficio o actividad laboral (Bustos, 1989: 77).

Dentro del nuevo panorama organizativo, la SAIP adoptó un nuevo rol de central sindical y veía con preocupación la necesidad de estructurar una Central Obrera Nacional, “que sea la que represente a todo el obrerismo de la República y encamine sus trabajos hacia la unificación de la familia trabajadora”. El clamor que surgía por el incumplimiento de “los derechos de los trabajadores”, se produce, argumentaba la SAIP, “precisamente por la falta de un organismo nacional que se encargue de exigir su cumplimiento por medio de una fuerte presión a las autoridades encargadas de administrar justicia en estos casos”.³⁹ Ese vacío que se sentía a escala nacional, la SAIP se encargó de llenarlo en Quito y la Sierra norte.

37 Hernán Ibarra anota que el PSE se había fijado como tarea prioritaria, el paso del mutualismo al sindicalismo en su Congreso de 1933, ver Ibarra (1984: 79).

38 SAIP, *Bodas de Oro 1892-1942* (1942: 55).

39 *Comunicación de SAIP a Confederación Obrera del Guayas*, 16 de junio de 1933, Comunicaciones SAIP 1931-33.

LA SAIP ENTRE LA PRIMERA HUELGA DE OBREROS FABRILES Y LAS ASAMBLEAS POPULARES

El tránsito de un momento deflacionario a uno de crecientes características inflacionarias tiñó de dramatismo las condiciones económicas de los sectores subalternos,⁴⁰ que en calidad de consumidores, productores directos, asalariados, sintieron disminuir sus niveles de vida. El sector artesanal, más directamente dependiente de las fuerzas del mercado, fue el primero en sentir el impacto del decrecimiento del consumo, seguido por los trabajadores asalariados que sintieron la depresión económica en la amenaza del paro patronal y/o en la reducción de sus salarios (Milk, 1977: 105-106).

En este contexto, los sectores subalternos respondieron demandando dos reivindicaciones fundamentales: control de precios de productos en general y subida de salarios. Estas medidas, no obstante, tenían varias implicaciones. Así en el caso de los artesanos-patronos y sus operarios tenían razones para mirar con poco entusiasmo las subidas de salario, a la luz de la constricción de la demanda en el mercado. Empero, ambos grupos coincidían con los artesanos del pequeño taller y los artesanos del sistema de trabajo a domicilio en la necesidad imperiosa del control de precios, tanto para los artículos de primera necesidad como para la materia prima empleada en sus actividades productivas. Por otro lado, los asalariados en general y particularmente los obreros fabriles si bien apoyaban en principio ambas demandas, debido a la situación estructural de sus fuentes de trabajo pusieron más énfasis en las subidas de salario.

La SAIP buscó manifestarse coherente con este panorama de conflictividad social y de demandas diferenciadas, así fungió en esta coyuntura tanto en calidad de central sindical, cuanto en su rol de portavoz del “pueblo”. En esta perspectiva apoyó la primera huelga de trabajadores industriales del país y, al mismo tiempo, organizó las “asambleas populares pro-abaratamiento de víveres”.

Para un atento observador del período, editorialista de un importante diario liberal, comenzaba a “asomar en el Ecuador el verdadero problema obrero”, pues “antes no lo hubo de ninguna manera”. Este juicio partía de observar los reclamos generalizados que los obreros simultáneamente presentaban a los patronos particulares y públicos, revelando el desarrollo de “una agitación social auténtica. Acaso la primera ocasión en nuestro pueblo”.⁴¹

40 El índice de precios entre 1932 y 1934 se incrementó en casi un 90%, mientras que la tasa de cambio de sucre por dólar en el mismo lapso pasó de \$5,93 a \$10,80 (Alexander, 1987).

41 Juan Fernández, “Agitación económica y social”, *El Día*, Quito, edición del 4 de enero de 1934.

Este comentario se propuso no solo llamar la atención sobre la magnitud del desarrollo del problema en ciernes, sino que invitaba a anticipársele, pues según el editorialista felizmente todavía no se habían producido manifestaciones beligerantes y había la posibilidad del diálogo entre obreros y patronos: “El Estado-patrono y los industriales que tienen a su cargo a muchos obreros deben advertir esta valiosa condición actual, que quita mayores gravedades al conflicto. Es decir, conflicto en potencia”.

Dicho “conflicto en potencia” se transformó en “conflicto real” mucho antes de lo esperado. Al finalizar el año de 1933 la SAIP dirigía una circular a los gremios de trabajadores advirtiendo la necesidad de conseguir subidas de salario.⁴²

Al entrar en vigencia el decreto sobre desincautación de Giros, traerá un gran malestar para la economía de los trabajadores, quienes no veremos aumentar nuestros salarios, para que haya un punto de equilibrio, ante la subida del cambio, por la depreciación de nuestra moneda. Por esto creemos que todas las centrales obreras provinciales y cantonales, se hallan obligadas a buscar la manera de procurar la subida de los salarios a los trabajadores de toda la región que representen.

Inclusive el mismo Ministerio de Gobierno, Previsión Social y Trabajo, se dirigió a los Consejos Provinciales solicitando insinúen el salario mínimo que deba señalarse en cada provincia. No obstante, los empresarios fabriles pensaban y actuaban de maneras radicalmente diversas. En el clima de crisis económica y desocupación reinante se había convertido en norma general el aumento de las horas de trabajo,⁴³ la disminución de los salarios y la amenaza del paro patronal. En pocas palabras las leyes del trabajo vigentes a la fecha se volvían “letra muerta”.

Con el fin de rehuir la legislación vigente, la Fábrica Textil La Internacional⁴⁴ recurría al ardid legal de obligar a los trabajadores a firmar un pliego de aceptación de las condiciones que imponía la empresa, “bajo pena de separación del trabajo” en caso de desacuerdo. Con esta argucia habían sido separados de la empresa varios obreros y

42 *Circular de SAIP a gremios obreros*, 28 de diciembre de 1933, Comunicaciones SAIP (1931-33).

43 El 90% de los trabajadores fabriles de Quito trabajaban por lo general jornadas de once horas. (Suárez, 1977 [1934]: 26).

44 “La Internacional” se instaló en 1925 y fue una de las dos fábricas textiles grandes del país. La fábrica incluía un significativo porcentaje de fuerza laboral femenina. Su producción incluía telas de algodón: bramantes, franelas, lienzos, gabardinas, satén, sempiterno, de mantel, de bordado, toalla. La producción de ropa confeccionada se limitaba a camisas de trabajo, medias y ropa interior.

obreras que venían laborando desde la misma instalación de la fábrica, sin consideración alguna de sus años de servicio.⁴⁵

El cuadro de abusos y reclamos que surgió a lo largo del conflicto de los obreros de la Internacional reveló, además del irrespeto de la legislación vigente, un marcado deterioro de las condiciones de trabajo al interior de la fábrica. Los obreros denunciaban la vigencia de un voraz sistema de multas que representaba hasta el 25% del salario semanal, acompañado de un cotidiano trato despótico. La lista de abusos incluía el pago de un bajo salario, por ejemplo se refería que obreros con una antigüedad de diez años en la empresa recibían \$1 por una jornada laboral de doce horas; se desconocía el pago del sobre-tiempo para las jornadas nocturnas; no se pagaban indemnizaciones o desahucio en caso de accidentes de trabajo o enfermedades profesionales; se desprotegía la maternidad de las obreras; se malpagaba a las obreras menores de edad que por jornadas nocturnas de doce horas de duración percibían un salario de \$0,5 a \$0,7. A esta lista se sumaba la denuncia del manejo arbitrario de los fondos de la cooperativa obrera por parte del gerente de la fábrica.⁴⁶

Los obreros de la fábrica enfrentaron las condiciones descritas dentro de la nueva perspectiva o lógica de agregación social de la coyuntura y decidieron formar un sindicato. La reacción de fuerza por la que optó el gerente de la Fábrica La Internacional, que pretendió intimidar a los miembros de la organización, solamente avivó el conflicto. Para la SAIP, que desde el principio acogió e impulsó la protesta obrera, el problema se presentaba de forma clara: “Quieren atemorizar a sus trabajadores para que no sigan reclamando lo que tienen derecho, conforme a las leyes vigentes del trabajo”.⁴⁷

Insistiendo en su actitud intransigente, los directivos de la fábrica habían manifestado que las empresas particulares nada tienen que ver con las leyes ni con el gobierno. Sin embargo, en esta ocasión, la actitud de los trabajadores tuvo un carácter cualitativamente diferente.⁴⁸

45 SAIP al Ministro de Gobierno, *Previsión Social y Trabajo*, diciembre de 1933. Comunicaciones SAIP, 1931-33.

46 SAIP al Ministro de Gobierno, *Previsión Social y Trabajo*, diciembre de 1933. Comunicaciones SAIP, 1931-33 y *Manifiesto a los trabajadores manuales e intelectuales*, hoja volante firmada por el Comité de Huelga, 28 de marzo de 1934, *Hojas volantes* 1933-38, N° 184, AB/AEP.

47 SAIP al Ministro de Gobierno, *Previsión Social y Trabajo*, diciembre de 1933. Comunicaciones SAIP, 1931-33.

48 SAIP al Ministro de Gobierno, *Previsión Social y Trabajo*, diciembre de 1933. Comunicaciones SAIP, 1931-33. Las itálicas son nuestras.

¿Creerán estos señores que aún el obrerismo está compuesto de la masa de analfabetos del pasado siglo, en que era fácil hacerlo comulgar con ruedas de molino? *Hoy sabemos muy bien, que tenemos deberes que cumplir y también derechos que exigir.*

Hasta la presente fecha, en muchas empresas públicas y particulares, se ha hecho caso omiso de las leyes del trabajo, pero ha sido culpa de nosotros mismos que no hemos sabido unirnos para presionar y exigir su cumplimiento”.

En el discurso de esta misiva se definía el horizonte dentro del cual se desarrolló la acción de los trabajadores: en él se conjugaban elementos tradicionales y modernos. Así nacía el sindicato industrial, paradigma organizativo, y la huelga, instrumento moderno de la lucha social, amalgamado a una mentalidad en la que el peso de la relación de reciprocidad, entre “deberes” y “derechos”, elemento del antiguo régimen, mostraría una vitalidad significativa. Llama la atención que la consideración analítica de estos elementos esté ausente en los estudios sobre historia laboral.

El último día del año 1933 se constituyó en el local de la SAIP el Sindicato de Trabajadores de La Internacional. Asistieron al acto de constitución alrededor de 200 obreros fabriles, incluido un significativo grupo de trabajadoras. Presidió la primera directiva, en calidad de secretario general, Ezequiel Padilla Cox, quien a la sazón había actuado como directivo de la cooperativa de los trabajadores de La Internacional; se nombró síndico de la flamante organización a Luis F. Chávez, quien a la vez se desempeñaba como Secretario General del Partido Socialista y como síndico de la SAIP.⁴⁹

La curva ascendente que iba tomando el conflicto sindical obligó a la intervención gubernamental. El ministro de Gobierno, Previsión Social y Trabajo, José Rafael Bustamante, resolvió entre otros puntos los siguientes:⁵⁰ exigir que, en el término de 15 días, la Fábrica de Tejidos La Internacional presente al Ministerio un Reglamento en el que se puntualice todas las disposiciones legales sobre el contrato de trabajo, duración máxima de la jornada, trabajo de mujeres y menores y de protección de la maternidad, de desahucio del trabajo, y sobre responsabilidades por accidentes del mismo, y más generales o

49 Entre los integrantes de la directiva estuvieron Rafael Paredes, Obdulio Proaño, Alejandro Herrera, Juan Pazmiño, Jorge Rivera, y las obreras Orfelía Chávez, Carmela Hernández, Inés Moncayo y Judith Bastidas. El síndico doctor Chávez fue fundador y dirigente socialista, abogado laboral, docente secundario y universitario, ese mismo año fue electo rector de la Universidad Central triunfando sobre la candidatura de Isidro Ayora.

50 *El Día*, 10 de enero de 1934, p. 2.

particulares pertinentes, reglamento que entrará en vigencia con el visto bueno del Ministerio de Gobierno, Previsión Social y Trabajo previa consideración de su eficiencia.

El Ministro dispuso igualmente que se reglamenten las sanciones y se divulgue ampliamente el nuevo reglamento. Previno a la fábrica sobre “el deber en que está de atenerse a las leyes del trabajo”, sugirió tímidamente que se apoye a toda organización obrera que intente formarse, recomendando la conservación del actual personal, al igual que solicitó observar respeto en el trato a los trabajadores.

Estas disposiciones marcaron por algún tiempo la tónica de la actuación estatal: por un lado, el Estado atendía los reclamos obreros, y por otro, intentaba arbitrar el conflicto laboral, presionando vagamente al sector empresarial en el cumplimiento de la legislación vigente. En virtud de esta situación, el Estado liberal oligárquico pronto encontró los límites de su discurso, pues ofreció en la práctica, como salida legal, la oportunidad de que los mismos empresarios regulen la “disciplina del trabajo” a través de “reglamentos” que, en principio, debieron contar con el visto bueno ministerial.

El tiempo que medió entre los primeros días de 1934 y el 14 de marzo de ese mismo año, fecha de realización de la huelga, fue una sucesión de conflictos coyunturales resueltos en apariencia. A principios del mes de enero, luego de una reunión que mantuvo el Ministro de Gobierno y Previsión Social con la nueva organización, el abogado sindical Chávez sintetizó el punto de vista de los trabajadores sobre los dos puntos iniciales que detonaron el conflicto: la reorganización de la cooperativa de trabajadores y el reconocimiento del sindicato. Para el cumplimiento del último punto, los trabajadores estaban en la disposición de efectuar elecciones supervisadas por el propio gobierno, en vista de las amenazas y coacciones patronales (Milk, 1977: 113).⁵¹

En nuestro criterio, las dos principales demandas antedichas reflejaban el tránsito a una lógica sindical, circunstancia que implicaba un diálogo entre la pervivencia de algunos elementos pasados con otros modernos. Si retomamos el asunto de la cooperativa, recordemos que fue uno de los elementos centrales en la precipitación del conflicto, encontramos la pervivencia de un rasgo reformulado del pasado mutual. Nos referimos al rol desempeñado en el pasado por la llamada sección de “beneficencia”, que articulaba entre otros elementos la ayuda económica. Dicha cooperativa había sido organizada a poco de instalada la fábrica. Sus fondos, calculados en alrededor de

51 Este autor realiza una sintética y bien informada relación de la huelga de La Internacional, que parcialmente hemos seguido.

\$25.000, venían siendo manejados directamente por el mismo gerente de la empresa, que mantenía una directiva títere en los últimos años y que seguramente la manipulaba en favor patronal, hasta que los trabajadores, con Padilla Cox a la cabeza, decidieron disputarle con éxito tal control.

Esta especie de “triumfo” obrero junto a la fijación de un nuevo salario mínimo en \$1,50 para una jornada de ocho horas, aprobado por la junta de accionistas de la fábrica, debió haber suscitado entusiasmo entre los trabajadores que decidieron engrosar en mayor número la organización. La organización, a fines del mes de enero, contaba ya con 340 integrantes entre obreros y obreras.⁵²

El conflicto se agudizó cuando entró en juego el reconocimiento formal del sindicato por parte de la empresa. Esta última inclusive llegó a negociar una posible aceptación del sindicato a cambio de que Ezequiel Padilla Cox, electo Secretario General, sea separado de la directiva. En vista de la negativa de los trabajadores, el sector patronal optó por el recurso a la fuerza y despidió a los dirigentes sindicales. Una vez más intentó controlar la situación, esta vez mediante el reconocimiento de una organización pro-patronal denominada Sindicato de Obreros y Empleados de La Internacional (Milk, 1977: 115-116; Rivera, s/f: 10-11).

Como resultado inmediato sobrevino la huelga del 14 de marzo que duró dieciocho días y la presencia de dos organizaciones de trabajadores al interior de la fábrica. El sindicato original fue finalmente reconocido años más tarde. Empero más allá del resultado inmediato, podemos apreciar el valor simbólico de este suceso en que por primera vez los trabajadores fabriles, a riesgo de perder su fuente de trabajo, lucharon por formar sus propias organizaciones.⁵³ La lucha por el cumplimiento de los derechos laborales, los reclamos contra los malos tratos, envolvían las demandas de los trabajadores quiteños en una suerte de “nueva ética laboral”. Las mejoras de salario, la constitución del sindicato y la organización de la huelga como instrumento eficaz en la defensa de sus intereses, configuraron un cúmulo de experiencias que se convirtieron en referentes de proyección gravitante sobre el resto del conjunto social.

52 *El Día*, 24 y 27 de enero de 1934, pp. 4 y 7 respectivamente. En el mes subsiguiente, el Consejo Provincial fijó en \$1,2 el salario mínimo diario para los obreros fabriles.

53 Richard Lee Milk (1977) subraya esta dimensión simbólica puesto que La Internacional era considerada una de las fábricas más grandes y de mayor éxito. Se puede agregar que la ubicación de la fábrica y del conflicto en la capital del país, pudo aparecer a ojos de los obreros del interior como una fuente de inspiración.

A partir de la huelga de los obreros fabriles de La Internacional se inicia el ciclo de emergencia de los sindicatos fabriles en la sierra centro norte. Formaron parte de este ciclo organizativo no solo los sectores laborales sino inclusive los sectores propietarios. Años más tarde, se conformó las cámaras de industrias, se realizó el IV Congreso Obrero de Ambato (Bustos, 1990), se organizó la CEDOC —primera central de trabajadores—, y se expidió el Código de Trabajo. Todos estos eventos ocurrieron entre 1934 y 1938.

En este proceso coincidieron obreros fabriles, trabajadores del sector público y privado, y un sector de artesanos, quienes movidos por esta “lógica sindical” participaron en este contexto de conflictividad social, descubrieron lazos de identificación e inclusive diferencias, que en conjunto mostraron la heterogeneidad de la clase obrera ecuatoriana en formación.

Durante los primeros meses de 1934, la SAIP coparticipó activamente con los obreros de La Internacional: organizó colectas públicas en favor de los huelguistas, facilitó sus locales para reuniones, colaboró en la conformación del comité de huelga, brindó asesoramiento, coordinó la solidaridad de otras organizaciones laborales, etcétera.⁵⁴

No obstante, la SAIP no descuidó su rol político de buscar convertirse en portavoz del pueblo, buena parte de sus esfuerzos se dedicaron a la organización de las denominadas “asambleas populares pro-abaratamiento de víveres”. En esta perspectiva se manifestaba lo siguiente: “Los trabajadores de la capital, reunidos varias veces en Asamblea, por iniciativa de la SAIP, han buscado la forma de aliviar la angustiosa situación en que se debate todo el pueblo ecuatoriano y han concretado 17 puntos o postulados de realización inmediata por los poderes públicos”⁵⁵. Estos postulados que dan buena cuenta de las demandas y expectativas populares fueron canalizados a través de varios comités barriales y coordinados por el “Comité central pro-abaratamiento de víveres”.

Las demandas incluían la necesidad de regulación de los precios de los artículos de consumo básico, por parte del Ministerio de Gobierno. Demandaban que los artículos sean expendidos en almacenes de abasto municipal, que se estructurarían con la participación de trabajadores, sin descuidar la exigencia de que el gobierno levante una estadística de los cereales existentes en las haciendas, puesto que había la sospecha de que estas acaparaban la producción. Exigían el abaratamiento de los cánones de arriendo a través de una regulación

54 *Actas de SAIP*, enero y febrero de 1934. Actas SAIP, 1931-36.

55 *Al pueblo de Quito*, hoja volante de la SAIP, 9 de febrero de 1934. Comunicaciones SAIP.

basada en el valor catastral de la propiedad, cuidando de que la renta no exceda del 6% anual. Estas demandas buscaban presionar al Estado central y al municipio para que establezcan una suerte de normatividad de los “precios justos”.

El resto de demandas tenían que ver con la petición de subsidio para los desocupados, el desalojo de los empleados públicos que “gozaban de independencia económica”, la fijación de un salario mínimo en \$1,5 para trabajadores del campo y de \$2,50 para los de la ciudad, el nombramiento de inspectores del trabajo de acuerdo con ternas presentadas por las sociedades obreras, el estricto cumplimiento de las leyes del trabajo. Finalmente, insistían en la prohibición de géneros importados que compitan con los nacionales, a la vez que pedía facilidades para la importación de materias primas.

Esta plataforma recogía demandas de diversos sectores subalternos: consumidores, empleados, obreros fabriles, jornaleros, artesanos, e interpelaba a “los poderes públicos”. Estas demandas mostraban la convivencia de un conflicto “vertical” con uno de tipo “horizontal”. El conflicto “vertical” oponía a las siguientes configuraciones: pueblo-poder público, consumidor-autoridad, arrendatario-autoridad, trabajador-Estado. El conflicto “horizontal”, por su parte, nació propiamente a partir de la huelga de los trabajadores de la Fábrica textil La Internacional.

Haciendo un llamado a que los restantes obreros fabriles sigan el ejemplo de los de La Internacional, por un lado, y alentando a que el pueblo quiteño, por otro, se sume a las “asambleas populares proabaratamiento de víveres”, que exigían “que los artículos de primera necesidad *estén al alcance* de los salarios que se nos paga”,⁵⁶ la SAIP anunció la hora de la unión sin distinción de colores políticos o religiosos, e invitó a que los padres de familia levanten su voz “en demanda del pan a *precios razonables* y exigiendo un derecho: el de la vida”.⁵⁷

CONSIDERACIONES FINALES⁵⁸

En este estudio parcial sobre el proceso de formación de la clase obrera hemos trazado las líneas generales de los cambios que se operaron en el sistema de representación gremial de los obreros quiteños, quienes

56 Nótese la lógica de reciprocidad que anima las demandas: *Por el abaratamiento de los víveres, llamamiento de SAIP al pueblo de Quito*, hoja volante de 29 de octubre de 1934, Comunicaciones SAIP.

57 *Por el abaratamiento de los víveres, llamamiento de SAIP al pueblo de Quito*, hoja volante de 29 de octubre de 1934, Comunicaciones SAIP.

58 Agradezco la sugerencia de Roque Espinosa sobre la pertinencia de incluir este acápite.

transitaron del ocaso del mutualismo hacia la emergencia de nuevas formas institucionales de agregación social.⁵⁹ Hemos replanteado el rol político y social de un sector del artesanado, así como hemos sugerido algunas consideraciones para repensar la oscurecida movilización social que se expresó en la llamada “Guerra de los Cuatro Días”. Finalmente, queremos concluir con las siguientes consideraciones: si consideramos la afirmación de E. P. Thompson (1989: 203) sobre que “la formación de la clase obrera es un hecho de historia política y cultural tanto como económica”, en relación con nuestra limitada historiografía del movimiento obrero, resulta que nuestro conocimiento histórico sobre la experiencia quiteña o ecuatoriana tiene un marcado carácter parcial o fragmentario. El conocimiento que tenemos sobre cuestiones tan elementales como las referidas a los niveles de vida de las clases trabajadoras, o al tópico de sus tradiciones y culturas, ilustran los vacíos de la investigación en nuestro medio.

La emergencia de la “lógica sindical” que preside el funcionamiento de las organizaciones de trabajadores quiteños, refleja el proceso de reestructuración del discurso social del trabajo, que se torna en creación colectiva y que impacta de forma significativa en la conciencia social de los diversos actores del período, y de forma modeladora sobre el colectivo social y cultural de las clases trabajadoras. Este nuevo discurso del “problema obrero” actuó “sobre la cultura como un todo”.

De los planteamientos realizados surge un abanico de interrogantes. Para concluir queremos anotar algunos. Dado el peso que la dimensión regional tiene en el Ecuador, como lo ha empezado a explicar Manguashca, ¿pueden los procesos de constitución de clases sociales estudiarse al margen de consideraciones regionales? ¿Cómo

59 Utilizamos ‘clase social’ en la acepción de Thompson (1989, vol. I: XIII-XIV; vol. II: 480), esto es como categoría histórica “derivada de la observación del proceso social a lo largo del tiempo”, que “cobra existencia cuando algunos hombres, de resultados de sus experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos (y habitualmente opuestos) a los suyos. La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en que los hombres nacen, o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en la que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Pues la clase en sí mismo no es una cosa, es un acontecer”.

“La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso real histórico”, esto significa que las clases no existen independientemente de sus relaciones y luchas históricas, “y que —erróneamente se pretenda que— luchan porque existen, en lugar de surgir su existencia de la lucha”, por lo que la noción de lucha de clases vendría a ser previa a la de clases (Thompson, 1979: 37-38.)

evolució la presencia del artesanado al interior de la clase obrera? ¿Qué implicaciones analíticas puede tener el estudio de la llamada cultura nacional y de las culturas populares o subalternas, en el marco de lo regional, a partir de considerar las tensiones entre la emergencia de la identidad “clase” y la identidad “pueblo”? ¿Cuál es la relación entre la politización de las identidades estudiadas (clase obrera y pueblo) y el desarrollo del populismo?

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, M. A. 1985 “El marxismo, la revolución y los partidos socialista y comunista del Ecuador” en *Marx ante América Latina* (Quito: IIE; Universidad Central del Ecuador).
- Alexander, L. 1987 “La reforma bancaria en la Revolución Juliana y sus secuelas económicas 1926-37” en *Revista Ecuatoriana de Historia Económica* (Ecuador) N° 1(2).
- Barrera, J. R. 1950 “Programa ideológico de la Compactación Obrera del Pichincha” en *Descalificación presidencial* (Quito: Talleres Gráficos Minerva).
- Belisle, J. F. s/f *La industria textil ecuatoriana: fases de crecimiento y origen de los empresarios* (Quito: Cedime).
- Bustos, G. 1989 *Gremios, sindicatos y política 1931-1938. Transformaciones ideológicas y redefinición social de artesanos y obreros fabriles en Quito*, Tesis de licenciatura en Ciencias Históricas (Quito: Departamento de Historia, Universidad Católica).
- Bustos, G. 1990a “El congreso obrero de Ambato de 1938: estructura, identidad y demandas de las clases trabajadoras en Ecuador”, inédito.
- Bustos, G. 1990b “Notas sobre economía y sociedad en Quito y la Sierra centro norte durante las primeras décadas del siglo XX” en *Quitumbe* (Quito: Universidad Católica) N° 7, abril.
- Cueva, A. 1988 *El proceso de dominación política en el Ecuador* (Quito: Planeta).
- Deler, J. P. 1987 *Ecuador: del espacio al estado nacional* (Quito: Banco Central del Ecuador).
- Durán Barba, J. 1981 “Estudio introductorio y selección” en *Pensamiento popular ecuatoriano* (Quito: Corporación Editora Nacional; Banco Central del Ecuador) Vol. 13.
- Fernández, J. 1934 “Agitación económica y social” en *El Día* (Quito) 4 de enero.
- Ibarra, H. 1984 *La formación del movimiento popular 1925-36* (Quito: Cedis).

- Ibarra, H. 1987 “Indios y cholos en la formación de la clase trabajadora ecuatoriana”, Ponencia presentada al Segundo Seminario de Historia del sindicalismo en América Latina (Tlaxcala: DIH; INAH; CLACSO) diciembre.
- Luna, M. 1987 *Economía, organización y vida cotidiana del artesanado de Quito (1890-1930)*, Tesis de Maestría (Quito: FLACSO).
- Luna, M. 1988 “Los movimientos sociales en los treinta y el rol protagónico de la multitud” en *Segundo Encuentro de Historia Económica* (Quito: Banco Central del Ecuador) julio.
- Maiguashca, J. 1991a “Los sectores subalternos en los años treinta y el apareamiento del Velasquismo” en Thorp, R. (ed.) *Las crisis en el Ecuador. Los treinta y ochenta* (Quito: Corporación Editora Nacional; Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Oxford).
- Maiguashca, J. 1991b “La cuestión regional en la historia ecuatoriana” en *Nueva Historia del Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional Grijalbo) Vol. 12.
- Maiguashca, J.; North, L. 1991 “Orígenes y significado del Velasquismo: Lucha de clases y participación política en el Ecuador, 1920-1972” en Quintero, R. (ed.) *La cuestión regional y el poder* (Quito: Corporación Editora Nacional; York University; FLACSO).
- Marchán, C. 1988 “La crisis deflacionaria de la economía ecuatoriana en los años treinta” en *Segundo Encuentro de Historia Económica* (Quito: Banco Central del Ecuador) julio.
- Middleton, A. 1982 “Division and cohesion in the working class: artisans and wage labourers in Ecuador” en *Journal of Latin American Studies* (Cambridge: Cambridge University Press) Vol. 14, parte 1, mayo.
- Milk, R. L. 1977 *Growth and Development of Ecuador's Worker Organization 1895-1944* (Indiana University).
- Miño, W. 1988 “La crisis de los treinta y sus repercusiones monetarias (1927-1932)” en *Segundo Encuentro de Historia Económica* (Quito: Banco Central del Ecuador) julio.
- Muñoz, L. 1988 *Testimonio de Lucha. Memorias sobre la historia del socialismo en el Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional).
- Ormaza, G. 1933 “La organización social del trabajo en el Ecuador” en *Anales de la Universidad Central* (Quito: Universidad Central) N° 50(284), abril-junio.

- Quintero, R. 1983 *El mito del populismo en el Ecuador* (Quito: Universidad Central).
- Rivera, J. H. s/f *Cinco años de vida sindical 1934-39* (Quito: Caja del Seguro).
- Robalino Dávila, L. 1973 *El 9 de julio de 1925* (Quito: La Unión).
- Suárez, P. A. 1977 [1934] *Contribución al estudio de las realidades entre las clases obreras y campesinas* (Quito: Universidad Central) 2ª. edición.
- Thompson, E. P. 1979a *Tradicción, revuelta y conciencia de clase* (Barcelona: Crítica).
- Thompson, E. P. 1979b “Lucha de clases sin clases?” en *Tradicción, revuelta y conciencia de clase* (Barcelona: Crítica).
- Thompson, E. P. 1989 *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (Barcelona: Crítica).
- Wray, A. 1984 “El régimen jurídico laboral antes de la expedición del Código del Trabajo” en *Separata de la revista de la Universidad Católica* (Quito) N° XII(40), noviembre.
- Ycaza, P. 1988. “Acción política y consecuencias sociales de los años treinta” en *Segundo Encuentro de Historia Económica* (Quito: Banco Central del Ecuador) julio.

CULTURA POPULAR Y PROTOSOCIALISMO: LAS JORNADAS DE 1922*

Alexei Páez Cordero

INTRODUCCIÓN

En este capítulo, se aborda el movimiento social de 1922 en Guayaquil, pero no desde el plano histórico-descriptivo, sino que se tratará de reconstruirlo mediante el análisis del discurso¹ ejercitado por los actores a lo largo de estas jornadas.

El movimiento de 1922 se caracterizó por ser la primera gran movilización de los sectores urbanos subalternos, bajo un discurso hegemónico originado en el movimiento gremial, que planteaba el cuestionamiento a la situación global de la sociedad guayaquileña, todo ello en medio de la erosión rápida de la primacía liberal-plutocrática, y en el contexto de la crisis cacaotera.

* Extraído de Paez Cordero, A. 2018 (2003) *Los orígenes de la Izquierda ecuatoriana* (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana), capítulo 3.

El análisis del discurso es una entrada muy reciente para el análisis de los procesos sociales. El desarrollo de la lingüística, la semiótica y la etnometodología, entre otros campos del saber, han posibilitado la comprensión de la “coextensividad” del ámbito discursivo respecto de la realidad social (Laclau, 1985; Laclau & Mouffe, 1987). En este trabajo se trata al discurso en sus términos más generales, como enunciación dada de un sentido (en este caso de lo social), con una gran diversidad de componentes. Por ello, se enfatiza en aspectos de orden simbólico y mítico, que se encuentran inscritos en discursos aparentemente secularizados, como sería la ideología anarquista o ciertas formas particulares de apropiación del marxismo.

Esta movilización fue la culminación de un proceso de creciente diferenciación social y la constitución de nuevas alternativas organizativas al interior de los gremios artesanales, que se encontraban transitando del gremialismo al sindicalismo. Además de estos condicionantes socio-organizacionales, la penetración de las ideologías del movimiento obrero internacional también se profundizó desde mediados de la década del diez: el anarquismo penetró en primera instancia, y posteriormente llegó el marxismo.

La crisis de la economía agroexportadora empujó a grandes sectores poblacionales a una baja sensible de sus niveles de vida: los precios de los alimentos se dispararon, y la burguesía agroexportadora, mediante el Estado,¹ arbitró una serie de medidas, especialmente de carácter monetario, para recuperar sus ganancias, a pesar de la baja del precio del cacao en el mercado mundial. Para ello se devaluó la moneda de acuerdo a las oscilaciones del precio de la pepa en Nueva York, lo cual afectó principalmente a los grupos asalariados, que vieron recortados significativamente sus ingresos reales en un contexto inflacionario.

A lo largo de los primeros años de los veinte, una creciente marea de cuestionamiento en todos los grupos subalternos, e incluso en algunos sectores propietarios² se puede percibir; la prensa gremial amplía su tiraje y auditorio (Páez, 1986: 35-50), y se radicaliza, a causa de la presencia de agitadores anarquistas que desean dar el salto del gremio al sindicato, cuestionando de manera simultánea al Estado y los sectores dominantes.

En octubre de 1922 se desató una huelga de ferroviarios en la población de Durán, la que inmediatamente provocó una ola de huelgas de solidaridad, incrementando las demandas populares provenientes de diversos sectores. El estado de conflictividad se profundizó cuando se conformó la Gran Asamblea de Trabajadores (GAT), que tomo en

1 Esto no significa que este trabajo adhiere a una teoría “instrumentalista” del Estado, en el que este —de manera necesaria— sería un representante directo de los grupos dominantes. En el caso de la sociedad ecuatoriana de principios de siglo, los grupos bancarios y agroexportadores logran “colonizar” al Estado de manera temporal y de suyo precaria. Luego de su caída del poder, otros grupos sociales logran influir en la decisión y proceso político, en un complejo y variable campo de fuerzas políticas, cuya dificultad de estructuración estable se manifestó en la larga crisis política de los treinta. Con esto tampoco se niega el hecho claro de que el Estado es un factor central de la reproducción global del sistema social, y que por lo tanto los diversos grupos tienen un acceso diferencial al mismo, siendo los sectores más poderosos los que tienen una mayor capacidad de *influencia en las políticas estatales*, sin poder tampoco determinar el conjunto de las mismas, es decir, sin poder usar al Estado como mero instrumento de sus intereses.

2 Este es el caso del intento militar de los grupos conservadores en 1924, liderados por Jacinto Jijón y Caamaño.

sus manos, desde el 7 de noviembre, el control efectivo de la ciudad de Guayaquil: la huelga general era un hecho.

Las reivindicaciones salariales, el cuestionamiento integral al Estado y las formas de dominación, levantados por los militantes anarquistas en la primera fase del movimiento huelguístico, son reemplazados posteriormente por la llamada “baja del cambio”, es decir, por la petición de controles fiscales al precio del dólar. Este tránsito hacia posiciones “moderadas”³ no evitó que el día 15 de noviembre se reprima violentamente al movimiento, que había organizado una marcha para esa fecha, mediante el ejército, produciéndose así la masacre, que marcó indeleblemente la memoria popular y de la izquierda ecuatoriana. El número de muertos en la matanza fue entre varios centenares y más de 1.200,⁴ según las diversas fuentes, razón por la que se lo denominó “bautizo de sangre de la clase obrera ecuatoriana”, aunque en realidad los muertos pertenecían a los estratos populares en general: artesanos, cocineras, zapateros, carniceros, cacahueros, etcétera.

Se ha dicho que de esta manera el proletariado ingresó como actor político en la historia nacional, pero, desde la perspectiva de este trabajo, el supuesto actor es ínfimo, habiendo sido en realidad un discurso heterogéneo y diverso el que dirigió las manifestaciones y agregó las voluntades políticas de los sectores populares.

En este capítulo en particular, se focalizan las llamadas “dos crisis” (Maiguashca, 1988), en torno a las cuales se pueden comprender algunos elementos centrales del proceso de cuestionamiento a la forma de dominación oligárquico-liberal. De esta manera se intenta avanzar en la comprensión del movimiento social de 1922, entendiéndolo no solo en el plano estructural (como producto de la crisis del cacao), sino también en el plano del discurso y la simbología popular. Con ello no se descarta el enfoque que relaciona los hechos de 1922 con quiebres profundos de la economía agroexportadora, sino que se entiende que ya otros trabajos han dado cuenta relativamente exhaustiva de estos aspectos.

3 La conformación de la GAT hizo que el organismo sindical anarquista -la Federación de Trabajadores Regional Ecuatoriana (FTRE), que había sido fundado en octubre de 1922, abandone en sus manos la dirección efectiva de la huelga general, posibilitándose así la “moderación” de las demandas. Para un estudio en profundidad del tema, véase (Páez, 1986; Ycaza, 1984).

4 La cifra de muertos nunca ha sido aclarada por las diversas fuentes. El Gral. Marcos Gándara Enríquez, miembro de la Junta Militar de 1963, niega la misma y afirma que es el resultado de una información exagerada por parte de los historiadores y literatos izquierdistas. Los argumentos del general Gándara son dignos de tomarse en cuenta, dada la incertidumbre en torno a los datos reales, al menos en lo que se refiere al número de víctimas, ya que la masacre en efecto sí existió.

La intención de este trabajo, en lo que se refiere al presente capítulo, es la de penetrar en la densidad específica del discurso popular, y entender las modalidades en que interactúan los diferentes “elementos ideológicos” (Laclau, 1985) en la conformación de las ideologías teórica y popular (Rudé, 1980), las cuales confluyeron en una misma interpelación a los estratos populares urbanos de Guayaquil, interpelación en la que elementos provenientes del discurso socialista, especialmente anarquista, tuvieron una importancia central.

Si bien se debe destacar la importancia del discurso socialista y algunos de sus elementos ideológicos, especialmente en su versión anarquista, que remarcan el aspecto “ético” del socialismo, sus imágenes tremendísticas y cataclísmicas, este discurso se relacionó creativamente con elementos procedentes de la simbología profunda de la sociedad, con formaciones míticas preexistentes y expectativas de orden milenarista, presentes tanto en la cultura andina como en la occidental (Ramón, 1988: 9), elementos que también aparecieron y se expresaron en el discurso de la época.

El capítulo se inicia puntualizando algunos de los supuestos teóricos de los que parte el análisis, para intentar definir el campo de lo que se denomina “ideología popular” y sus funciones contestatarias. En este punto cabe señalarse que la utilización del término “protosocialismo” alude a una forma de elaboración conceptual y discursiva en la que el discurso gremial-popular se apropió de algunos elementos del discurso teórico anarquista y marxista, a los que integró otros elementos muy diversos, provenientes de la tradición y el largo plazo de la cultura, en una sumatoria que presentó un campo primigenio de integración, en el que el mismo discurso “teórico” o “ideología teórica” se encontraba marcado asimismo por un cierto primitivismo conceptual (Páez, 1986).⁵

A continuación, se procede a identificar las nociones “mito” y “milenarismo”, que hacen relación a los contenidos simbólicos que concurren en el discurso de la época, y que se hacen evidentes con mayor fuerza, en tanto el estadio de integración de los elementos provenientes de las distintas teorías socialistas no lograron una fusión estable, puesto que apenas empieza a insinuarse su proceso interactivo.

Estos elementos del simbolismo aquí estudiados *no tienen en rango explicativo per se* de los orígenes sociales de la contestación

5 No se profundiza en este trabajo en el anarquismo ecuatoriano, ya que ha sido tema de otro libro del mismo autor. Cabe señalarse que el anarquismo ecuatoriano tuvo, en estas etapas primigenias, un carácter múltiple y contradictorio, aunque, según autores como James Ioll o George Woodcock, se debería hablar mejor de “los anarquismos” antes que de “el anarquismo”

urbana, sino que se encuentran asociados y vinculados a los elementos estructurales, sociales e ideológicos previamente señalados en este trabajo. Aparecen, entonces, como formas concurrentes con los otros elementos de la crisis, incluso subsumidos en ellos, pero profundamente importantes al momento de explicar las modalidades concretas mediante las que los actores sociales vinculan y combinan diversos elementos ideológicos y simbólicos en un todo operativo, mediante la construcción de un discurso que los interpela, identifica y subjetiva, permitiendo así la potencial creación de actores políticos nuevos.

Así pues, este trabajo parte de que no se puede entender las jornadas de 1922 acudiendo a la explicación de que es la simple irrupción de una ideología de clase, ni tampoco la constitución del actor político “proletariado”. Por el contrario, aquí se estudia este proceso social como la expresión de una interpelación construida desde abajo, que identificó —y creó— a un gran actor popular tras sus discursos y banderas.

Este cambio de óptica en la lectura de un proceso social concreto puede aportar elementos para cuestionar la visión ortodoxa acerca de las características originarias, populares, en las que se manifestaron las primeras ideologías socialistas en el país, las cuales no aparecieron como la irrupción de un actor social (y político) prefigurado y tampoco como un discurso universal emitido por ese mismo actor, o por grupos de intelectuales iluminados, sino, por el contrario, ligadas al proceso de construcción autorreferida de los actores populares, y a la elaboración de un discurso específico, histórica y culturalmente (además de económica y socialmente) situado.

1922: ACTORES E IDEOLOGÍA

La importancia de las jornadas de 1922, del movimiento social que las origina, ha sido remarcada y exhaustivamente tratada en distintos trabajos. Durante ese año, los procesos de expansión del cuestionamiento a la organización gremial clásica se agudizaron, ya que la misma no era eficiente en referencia a dar cuenta de las nuevas situaciones que el tipo reciente de diferenciación social producto de la expansión urbana había producido, así como tampoco para tratar con las nuevas condiciones económicas generadas por la caída del cacao y las políticas estatales implementadas para solventar la crisis.

La influencia de un discurso “anarquista” en la constitución del más global discurso social de la época es hartó relevante: lo que se debe remarcar es que en 1922 se constituyó una interpelación y se creó un nuevo sujeto político, entre otros medios mediante el cuestionamiento sindicalista a los gremios, así como a los mecanismos globales de dominación.

Este nuevo actor político, la izquierda radical ecuatoriana, fue constituido inicialmente desde dentro del movimiento y actor social artesanal-gremial cuestionador⁶ y fue el que empujó la primera huelga general que paralizó el puerto de Guayaquil durante varios días. Este naciente actor logró también imprimir a las políticas estatales con su huella, desde la perspectiva de las reacciones que provocó en el Estado la marea de cuestionamiento creciente, que no solo criticaba la forma de ejercicio del poder, sino que también buscaba constituirse como alternativa de poder.

El discurso ejercitado por los sectores gremiales logró interpelar a gran parte de la población guayaquileña e integrarla tras sus objetivos, tal cual queda demostrado por el alto grado de participación popular —no solo gremial— en estas jornadas: nacieron así los primeros atisbos de un discurso popular-democrático de izquierda, penetrado por elementos de carácter mítico y relacionado con las simbologías propias de la cultura gremial y popular porteña.

Este discurso democrático logró concentrar y movilizar amplios sectores subalternos, pero su capacidad organizativa fue extremadamente limitada, entre otras razones, debido a los limitados recursos de experiencia de que disponían los dirigentes sindicalistas y por el carácter mítico-utópico del mismo discurso interpelante, a más de la pobrísima integración institucional previa de los sectores subalternos, en referencia a los nuevos postulados sindicalistas.⁷

A pesar de que es un lugar común referirse a la huelga de 1922 y la posterior masacre como “el bautizo de sangre de la clase obrera ecuatoriana”, se debe señalar que, como ya se advirtió en el primer capítulo de este trabajo, la constitución del actor social “proletariado” o “clase obrera” se encontraba en sus fases iniciales, embrionarias, para la época. Si bien aparecieron indicios de industrialización en las primeras décadas del siglo, esta fue muy limitada, y los grupos subalternos ligados a las actividades fabriles se relacionaban más con pequeñas industrias de servicios y con formas artesanales de producción que con la gran industria, la producción en serie, aquello que la tipología marxista define (estrictamente) como “proletariado industrial”. La definición misma de la Clase Obrera, para los actores subalternos

6 Aunque, como se verá posteriormente, otros grupos sociales, en particular la inteligencia de la clase media, también aportaron con sus propias dinámicas a la conformación de la izquierda radical ecuatoriana.

7 Como ya se ha señalado, la FTRE (Federación de Trabajadores Regional Ecuatoriana), de vertiente anarcosindicalista, apenas fue fundada el 15 de octubre de 1922, un mes antes de la movilización popular, cuya espontaneidad rebasó totalmente la capacidad de control y dirección de la FTRE, organización que entregó en manos de la GAT la dirección del movimiento, el 7 de noviembre de 1922.

insertados en las incipientes actividades fabriles, partía más de consideraciones provenientes del taller artesanal y sus jerarquías que de una percepción referida a concentraciones industriales significativas. Por otra parte en la sierra, donde se desarrollaron tempranamente industrias textiles, el cruce de los elementos de orden étnico era sumamente relevante al momento de describir al naciente proletariado industrial.⁸

Para los autores que han escrito sobre la izquierda y el movimiento obrero ecuatoriano (Saad, 1972; Ycaza 1984; Aguirre 1970; Albornoz, 1983), sería de alguna manera autoevidente el apareamiento de la ideología socialista, percibida como el nacimiento (necesario) de la llamada “clase para sí” en terminología marxista. Así pues, el actor social “proletariado” habría logrado [en estas versiones] una densidad social, política e ideológica que le habrían permitido hegemonizar la movilización popular de 1922, manifestándose así en el escenario político nacional.

Investigaciones recientes, menos apegadas a las concepciones linealistas que suponen conciencias sociales e ideológicas prefijadas en la posición estructural del actor social, han abierto líneas investigativas que enfatizan en la importancia de otro tipo de categorías para entender el proceso acaecido en los grupos subalternos a lo largo de los años veinte y treinta. De esta manera se ha usado de manera creciente la categoría “multitud” como referencial y explicativa de los procesos sociales en una sociedad heterogénea, diversa y múltiplemente regionalizada, amén de cuasi preindustrial, como lo era el Ecuador en los años veinte, donde la influencia social más importante no se puede situar en un “proletariado” prefigurado en la teoría, sino entre los grupos artesanales, de soldados y poblacionales (Maiguashca, 1988; Luna, 1988).

Según las versiones que aparecen en la Historia tradicional del MOE, la emergencia de un actor político plenamente “moderno”, con intereses políticos claramente situados, levantando un proyecto coherente y homogéneo, sería el resultado o reflejo necesario e inmediato de la industrialización incipiente de las primeras décadas del siglo. Sin embargo, el análisis del movimiento social de 1922 lleva a otras conclusiones, insinuadas embrionariamente en otros trabajos

8 En los momentos en que este trabajo estaba siendo escrito, una investigación del sociólogo Freddy Rivera, que se encontraba en sus fases finales, constató la relevancia de lo étnico en la conformación de la clase obrera en las fábricas textiles en la provincia de Imbabura. La identidad-clase se ve ampliamente cuestionada, en referencia a la identidad-etnia, incluso en espacios fabriles mucho más desarrollados, y frente a una sociedad bastante más integrada, con un mercado mucho más desarrollado, como era la del Ecuador de fines de los años ochenta.

(Páez, 1986a; 1986b; 1987), en las que las definiciones estructuralistas lineales —desde la perspectiva del autor— se ven cuestionadas intensamente por la evidencia empírica y requieren una reformulación profunda, que permite la apertura al uso de categorías como la de “multitud” aquí propuesta.

No se puede desconocer las matrices culturales, la historicidad concreta en la cual se despliegan los procesos y actores sociales, cuestiones que los marcan con sus signos singulares, tanto en el plano discursivo como en lo remitido a las formas organizativas que adoptan. Tampoco se puede descartar apriorísticamente el potencial disruptor de la cultura popular en condiciones de carestía y crisis económica sostenida, tal como bien lo ha señalado E. P. Thompson en su trabajo sobre la economía moral de la multitud (1979: 43-45).

Esta historicidad y el despliegue de las modalidades culturales singulares —y autónomas— no se compadece con la visión universalista que define los contenidos y contornos políticos e ideológicos del discurso⁹ y las acciones de las clases y sectores subalternos, especialmente la clase obrera, como absolutos transhistóricos, dependientes solamente de la posición estructural de los grupos sociales ante la producción y la estructura del mercado.¹⁰

Visiones más sofisticadas del marxismo ya han desechado esta cruda división de la ideología o conciencia social en “verdadera” (identificada con los intereses del proletariado en tanto clase universal) y “falsa” (todo lo demás), especialmente desde Gramsci, quien tiende un puente sobre el tremendo abismo que Luckacs y otros han creado entre los Elegidos y los no elegidos. Hace hincapié en la importancia de estudiar de nuevo y en profundidad cada situación histórica, incluyendo la ideología apropiada al caso. (Rudé, 1981: 28-29)

9 Se utiliza la concepción de “discurso” en la perspectiva planteada por Laclau (1985). Según esta visión, la realidad social y la identidad de los actores son objeto de construcción permanente por vía del lenguaje —en su forma mayor: el discurso—, que cumple así funciones que van mucho más allá de simplemente dar cuenta de la percepción de un actor determinado; por el contrario, el discurso tendría la posibilidad poética de generar actores, mediante la interpelación, creando y agregando voluntades políticas. Esta posición cuestiona y trata de superar los entrapamientos conceptuales que resultan de la aplicación del llamado “reduccionismo de clase” en la interpretación de la producción de las ideologías sociales.

10 En esta visión, el capitalismo es visto asimismo como una estructura con significados fijados, no es matizado en las formas y modalidades históricas concretas en que se constituye en cada caso, así como tampoco se señalan las diferencias que ello implica respecto al “tipo ideal” trazado por Marx en *El Capital*, que por su parte no deja de ser un estudio de caso limitado, el análisis de una situación histórica específica (Inglaterra), como el mismo Thompson ha señalado en otra de sus obras (1963).

La ideología popular, así vista¹¹ no es un asunto definido exclusivamente en referencia a una clase o grupo social determinado; por el contrario, es la resultante de la fusión de varios elementos previos, a más de los coyunturales, de experiencias sociales y referentes históricos articulados en lo que Rudé define como “ideología inherente” (1981: 33-34), “una especie de leche materna ideológica, basada en la experiencia directa, la tradición oral o la memoria colectiva”.

De esta manera, hay que tener siempre presentes las ideas más sencillas y menos estructuradas que atraviesan las prácticas y discursos del pueblo llano, a menudo aparentemente contradictorias y confusas, pero que implican el marco situacional, histórico y cultural en el que pueden ser comprendidas aquellas prácticas y discursos.

La ideología queda así, para Gramsci, “liberada” y deja de ser el espacio particular, la propiedad exclusiva de las llamadas “clases fundamentales” de la sociedad industrial, modernizada. Presta, por el contrario, espacio a la presencia y acción, a veces mucho más significativa, de aquellas formas menos estructuradas de pensamiento que circulan entre el pueblo llano, la multitud: aquellas ideologías “no orgánicas”, como las define Gramsci (Rudé, 1981: 27).

En el mismo sentido argumenta Thompson (1979): el potencial disruptor de las ideologías tradicionales, la “economía moral de la multitud” puede ser el escenario simbólico privilegiado para la realización de prácticas de protesta y resistencia por parte de la plebe urbana, y es particularmente importante al momento de entender las propuestas populares en contextos de transición de momentos pre-industriales a lógicas “modernas”. No se trata, entonces, de la constitución o presencia del discurso plenamente “moderno” de un proletariado supuestamente homogéneo, sino la resonancia de valores, expectativas y normas que arrancan de una matriz tradicional:

11 Cuando se hace referencia a la “ideología popular” es necesario indicar que en general las ideologías son el resultado de la combinación de “elementos ideológicos” de orden diverso y de múltiples orígenes (Laclau, 1985), lo que implica que existe la posibilidad de diversas combinaciones o grupos de combinaciones, donde uno —o varios— de los elementos ideológicos puede concurrir en diversas configuraciones. Por ello se utiliza el concepto “ideología popular” y no “ideología de clase”, puesto que se define con él un ámbito más comprehensivo. En el caso de los procesos discursivo-ideológicos relacionados con el punto que se trata aquí, fueron fundamentalmente los complejos ideológicos de los sectores artesanales radicalizados aquellos que se transformaron en el eje discursivo de la movilización popular, al lograr unir partes o elementos del discurso teórico anarquista con expectativas y percepciones originadas en el largo plazo de la cultura. En este trabajo no se introduce una delimitación estricta de las diversas “combinatorias ideológicas”, sino que se remite al agregado mayor, aquel que se expresó en las jornadas de 1922, designándolo como “ideología popular”.

De ahí una paradoja: nos encontramos con una cultura tradicional y rebelde. La cultura de la plebe se resiste muchas veces, en nombre de la “costumbre” a aquellas racionalizaciones e innovaciones económicas (como el cerramiento, la disciplina de trabajo, las relaciones libres de mercado...) que gobernantes o patronos deseaban imponer. (Thompson, 1979: 45)

Ejemplos de estas creencias de raíz tradicional, inherentes, eran aquellas como la convicción del campesinado de su derecho a la tierra, sea en posesión individual o colectiva, en los derechos del pequeño consumidor “tanto en los pueblos como en las ciudades” en el precio “justo” del pan y las subsistencias, determinados por la experiencia y la costumbre (Rudé, 1981: 37).

En el capítulo anterior, se señaló que el incremento del comercio entre costa y sierra había crecido en forma exponencial, a raíz de la entrada en servicio del ferrocarril desde 1908, especialmente en lo que se remite a la ampliación del mercado de alimentos producidos en la sierra y destinados al consumo en la costa, productos que reemplazaron a las importaciones extranjeras de bajo precio que se realizaron durante las últimas décadas del siglo XIX y primera del XX, en un contexto signado por los precios bajos de los alimentos en el mercado mundial.

La crisis del cacao fue posterior al proceso de reemplazo de las fuentes de la producción alimentaria; se produjo en los años 1920-1921, aunque empezó a insinuarse desde 1914, en tanto que la ampliación de los circuitos comerciales internos proviene en términos significativos desde 1912-1914 (Chiriboga, 1988). Así se observa que la experiencia de los últimos años, en lo que se refiere tanto al bajo costo de los víveres importados como (desde la segunda mitad de la década 1910-1920) su reemplazo por alimentos de origen nacional, se volvió referencial para la protesta en los periódicos gremiales de la época.¹²

Entre 1914 y 1920, los precios de los artículos de primera necesidad subieron en cantidades importantes, así, el azúcar subió en un 200%, la harina en un 110%, las papas en un 100%, la manteca en un 95% (Páez, 1986a: 53). Esta crisis de subsistencias se vio acompañada por una crisis de salarios, en un contexto inflacionario, elementos que conjuntamente motivaron las protestas de 1922. Los sectores gremiales se movilizaron rápidamente en busca de un “salario justo” en lugar

12 “Estos artículos (los de primera necesidad) son producidos en el país, y sin embargo con el pretexto de la maldecida guerra europea subieron los precios y ahora permanecen subidos: con el pretexto de la guerra subieron el valor de la leche, carne, el plátano y el carbón vegetal, como si esos artículos hubieran sido importados de Bremen, Liverpool o San Petersburgo” (*El Proletario*, 12 de junio de 1921).

de un salario que obedeciese “al capricho patronal o a la reciente imposición de la ley de la oferta y la demanda” (Rudé, 1981: 37).

De esta manera, se produjo el marco social que permitió el emerger del discurso de protesta, enmarcado en condiciones de carestía, el novedoso y relativo hacinamiento urbano y la crisis económica. Las formas que tomó este discurso no parecen al observador como relacionadas con el discurso “teórico” marxista o anarquista (Páez, 1986a), sino más bien aparecen como un “coctel terminológico”, en las líneas antes expuestas, e incluso más allá, recuperando formas de protesta no solo “tradicionales” sino francamente míticas.

Con lo anterior, se quiere llegar a una comprensión complejizante de los procesos que acaecieron en las prácticas sociales y políticas y que incidieron en los discursos de la época a que hacemos referencia: el discurso cuestionador articuló diversos “elementos”, provenientes de modalidades diferentes de concebir la realidad social.

La expectativa de cambio societal se manifestó como eje conductor de la amalgama de elementos ideológicos dentro del discurso contestatario. En otras palabras, se puede afirmar que fueron los elementos ideológicos de orden “socialista” los que articularon a los otros elementos “tradicionales” “míticos” en una interpelación que podía dar cuenta tanto de las percepciones más tradicionales como de la vocación transformadora explícita: fue entonces posible la generación de una interpelación “popular-democrática” de carácter socialista, aunque complejamente integrada a otras formas ideológicas.¹³

LAS JORNADAS DE 1922: UNA NUEVA PERSPECTIVA

En el contexto antes reseñado, milenarismo y mito son utilizados como categorías que permiten penetrar no solo el nivel fenoménico de las prácticas sociales situadas, sino que permiten observar otros planos de la interacción societal, en particular el sustrato simbólico en el que distintas interpelaciones existentes en un discurso dado se generan, donde los elementos ideológicos cobran sentido articulado en un todo operativo.¹⁴

13 Se debe insistir el carácter de la apropiación del socialismo por los actores gremiales de entonces, en particular del anarquismo: una apropiación que partía no tanto de la lectura de los teóricos y la identificación con su discurso, como de las percepciones transmitidas mediante formas orales en lo que se ha llamado “cultura política de malecón” (Páez, 1986a).

14 Refiriéndose al populismo, un trabajo reciente alude a la necesidad de penetrar en los planos simbólicos de las prácticas políticas, para lograr su mejor comprensión de las mismas desde las Ciencias Políticas, así, los estudios sobre el populismo “... deben complementarse con análisis de la cultura política en el Ecuador, de la simbología popular, de los mitos que crean y recrean las movilizaciones populistas”. Es

Por otra parte se conoce en estudios clásicos acerca de la clase obrera (Thompson, 1963: 385-386) la importancia que tienen elementos milenaristas del discurso contestatario de los trabajadores, no solamente en las fases iniciales de organización capitalista del mundo del trabajo, sino en épocas donde la revolución industrial ya se encuentra bastante consolidada (1832), donde el discurso religioso —particularmente el metodismo— logró canalizar la energía social, expresar la contestación laboral en un lenguaje milenarista.¹⁵

En el caso que ocupa a este trabajo, el discurso empleado por los sectores gremiales y “protosocialistas” en 1922 contiene imágenes míticas y simbolismos claramente identificables.¹⁶ Las expectativas de cambio social que postularon los escritores y publicistas populares de la época se encuentran íntimamente relacionadas con contenidos claves del milenarismo: la transformación social es percibida como un hecho a) colectivo; b) terrenal; c) inminente; d) total; y e) milagroso. Salvo este último aspecto, que no se presenta tan claramente porque el discurso del siglo y de los actores es “científico”, racionalista,¹⁷ aunque se puede observar una secularización del contenido “milagroso” expresado en términos de la “necesidad histórica”, es decir, el reemplazo

necesario complementar los análisis cuantificables, basados en conceptos de racionalidad instrumental, con interpretaciones del mundo ritual, simbólico y normativo, que por su misma naturaleza no pueden explicarse con los conceptos de racionalidad instrumental” (De la Torre, 1989: 140).

15 En el mismo sentido: “*El quid* es, pues, que nunca debemos exagerar la correlación entre movimientos religiosos y políticos, ni ignorar sus frecuentes concurrencias. Si bien tanto los movimientos religiosos como los políticos eran respuestas al mismo sufrimiento, los primeros respondían, a veces, además a los fracasos de la política terrenal” (Gouldner, 1983: 132).

16 Norman Cohn (1983: 205-222), en el contexto de su estudio sobre el milenarismo en la Edad Media se refiere al “anarquismo místico”, cuyas imágenes son muy parecidas a aquellas ensayadas durante el movimiento de 1922, como se procede a detallar posteriormente.

17 Cabe preguntarse si la fe en el “progreso” no hace relación al espíritu religioso antes que al espíritu definido como “científico”: la ciencia es también mitologizada en el proceso social. Como señala agudamente García Pelayo (1964: 41-42), no hay que dejarse impresionar por el vocablo científico. En primer término, “científico”, en el contexto del siglo XIX, es algo que tiene de todo menos de neutral, es, sociológicamente visto, y políticamente explotado, un concepto polémico, orientado contra un enemigo concreto, constituido por las creencias religiosas y por el conjunto de instituciones políticas, sociales y de otra especie, que se consideraban estructuralmente vinculadas a ellas, y a las que Chateaubriand había simbolizado como “el trono y el altar”. La creencia científica había sustituido en buena parte a la creencia religiosa. “Científico” otorgaba, de acuerdo también con las creencias vigentes, esa certidumbre que es momento integrante del mito político, pues lo científico (en la imagen de la época) suponía el conocimiento cierto de un sistema de relaciones necesarias de causas y efectos que conduce implacablemente a un resultado determinado.

de una teleología sacra por una teleología secular que mantiene las mismas estructuras religiosas en la profundidad de su argumentación.

El tema de lo colectivo se presentó mediante el énfasis particular de los actores en producir la asociación gremial, asociación que surtiría, al decir de sus propugnadores, efectos cuasi taumatúrgicos, para resolver la situación de carestía y opresión: “Obrero... oriéntate hacia la Aurora del Mañana, que disipará la legendaria tiranía mediante la asociación... El Sindicalismo... va destruyendo todos los sofismas imperantes en los campos políticos y sectarios y afirmando... que la redención del mundo consiste en la eliminación del patronato...” (*El Proletario*, 1 de mayo de 1922).

Si bien la insistencia en la agremiación permeaba la totalidad del discurso protosocialista, la presencia de imágenes como “La Aurora del Mañana”, “la redención del mundo” dan cuenta de un tipo de concepción que se tiene del proceso social, no explicitada en términos racional-analíticos, sino en imágenes iconísticas, en representaciones totales de carácter mítico. Así, el tema de lo colectivo y la asociación se enlaza con aquellas percepciones míticas.

La terrenalidad del discurso se manifiesta en la expectativa social y política de conseguir la constitución de la sociedad igualitaria, mediante la destrucción de la organización social existente, una vez dado el paso asociativo previamente, es decir, una vez se reconoce colectivamente una identidad, que posibilita el logro de aquellos objetivos:

“Y desde los esclavizados senderos de esta civilización siglo veintiuno se abrirá paso la suprema verdad, preconizada en letras de molde por los verdaderos hijos del Ideal” (Redención, 15 de abril de 1922) “Proletario... vas a romper las cadenas como otro nuevo Prometeo... Oriéntate hacia la Aurora del Mañana que disipará la antigua tiranía. Asóciate. En tu sindicato gremial está tu porvenir y el de los tuyos... Levántate y Anda” (*El Proletario*, 1 de mayo de 1922).

El proyecto societal se identifica así con la “suprema verdad” de carácter absoluto y levantada por los elegidos (nuevamente un lenguaje claramente religioso), “los hijos del Ideal”. En el mañana, un nuevo día prometido, “La Aurora del Mañana”, que acabaría con la tiranía. Por último, las palabras del Cristo a Lázaro: Levántate y Anda (*Surget et ambula*).

La inminencia también se encuentra presente en este discurso, articulada a la “Fatalidad Histórica”, que se revela como el mecanismo milagroso, necesario e inevitable de transformación social total: “Proletarios ecuatorianos, es la hora de la Justicia, los heraldos del Porvenir, en marcha triunfal hacia la victoria final, nos anuncian la catástrofe del Capitalismo y el naufragio del Capitolio y el Vaticano en los mares tormentosos del Tiempo y la Fatalidad Histórica” (Alba

Roja ,18 de diciembre de 1921); “Obreros, Venid!.. no os arredre los zarzales del camino, ni los gritos desahogados de la maledicencia y el dolor. Escuchad la voz impulsiva de la Verdad que se abre paso...” (Rendición, 15 de abril de 1922)

El naufragio esperado del Capitalismo, el Capitolio y el Vaticano representan la expectativa de globalidad, la totalidad del cambio por venir, a pesar de los obstáculos, los “zarzales del camino”, entre los que se abre paso “La Verdad”: un lenguaje pleno de imágenes evocativas y cataclísmicas, que también se expresa en otros artículos, como uno llamado ¡Sangre!, publicado por el periódico gremial *El Cachuero*, el 9 de noviembre de 1922.

Según Reizler (1982) los mitos revolucionarios predominan sobre los mitos fundacionales en la actualidad; apuntan hacia el futuro, y la apropiación del mito, su actualización, depende de la superación de la condición presente del hombre, exige un cambio total. En el artículo arriba mencionado, el cambio de era, de eón se produce en el contexto de un baño de sangre, medida purificadora y tema clásico del milenarismo (Páez, 1986a: 127-129), tras el cual existe un retorno sustituido al Estado Natural Igualitario: “el camino pasa necesariamente por la destrucción de la sociedad actual y por la posesión de la naturaleza humana original, más allá del amorfismo, sin el cual no hay recomienzo” (Reizler, 1982: 11). Este tema se reproduce en el artículo “Manifiesto Antitintelectualista”, publicado por el grupo “Agitación” en 1929, posteriormente a los otros textos aquí citados, pero parte del mismo continuo ideológico (Páez, 1986: 82-85).

El tiempo inminente y próximo, el anuncio de un nuevo comienzo, de una transformación total, por vía de la acción colectiva, recupera imágenes primarias, de raíces arcaicas, situadas en el centro de la tradición judeocristiana, simbolismos compartidos también por las sociedades que fueron colonizadas por los españoles.

Estas imágenes arcaicas, como aquella del Estado Natural Igualitario, la concepción del amor libre, entre otras es evidente en las publicaciones del grupo “Hambre”, dirigido por Narciso Véliz, quien fue el autor más representativo de esta vertiente milenarista que asume un lenguaje socialista, en particular anarquista, para expresar las expectativas míticas.¹⁸

Este fue el contexto del discurso de los inicios del movimiento sindical ecuatoriano, que un acercamiento prejuiciado ha querido describir como el emerger de la “conciencia obrera” y del discurso “proletario”.

18 Una selección de textos de utilidad para el lector y que sirve de referencia a lo anterior, donde se encuentran reproducidos extensivamente los textos antes citados se encuentra en Páez, 1986), aunque el trabajo no penetra en este tipo de análisis mítico.

Se requiere penetrar en la densidad específica y la riqueza múltiple del discurso popular de la época, cargado de significaciones míticas y símbolos e imágenes milenaristas, vinculando simultáneamente estos contenidos con aquellos de orden teórico —el socialismo marxista o el anarquismo—, también presentes en los textos de aquel entonces.

Por lo anterior, en el movimiento social de 1922 se deben buscar también formas de protesta y lenguajes populares no relacionados directamente con el socialismo como forma teórica “moderna”, es decir con el lenguaje racionalista, cientificista y positivista propio de los socialismos de fin del siglo pasado y principios del presente, especialmente en su vertiente marxista,¹⁹ pero también en las vertientes anarquistas como el anarcocomunismo de Kropotkin o el anarcosindicalismo francés. Teóricos socialistas de fines del siglo XIX ya relievaron la importancia de los aspectos míticos en la formulación operativa del ideario socialista, por ejemplo, Georges Sorel (1980), y aún más cerca de nosotros, el propio Mariátegui recuperó la visión mítica y milenarista integrada al marxismo en su obra (Flores Galindo, 1982: 54-59) (Aricó, 1980b), con gran influencia del pensamiento soreliano en lo que el autor francés definió como “mito social”. Para Mariátegui, cualquier posibilidad exitosa del marxismo en el Perú pasaba necesariamente por la recuperación del discurso mítico y el sentido del milenio como expectativa renovadora (Flores Galindo, 1982: 49).

Quedaría aún un punto por explicitar: independientemente de que se hayan representado expectativas míticas en el discurso, o mejor, articuladas a ellas, se pueden reconocer otros temas, tales como el de la voluntad nacional que emerge del discurso cataclísmico, apocalíptico

19 Lo que no obsta para reconocer claramente la enorme pertinencia de lo mítico incluso en el discurso más racionalizado, como, nuevamente, señala García Pelayo (1964: 47-48) “Salvo la unidad entre lo natural y lo sobrenatural-típica del antiguo mito del reino y, en general, de la visión mítica —todas las demás fusiones y superaciones se encuentran representadas, no en imágenes pero sí en palabras cargadas de sentido, en estas ideas marxistas sobre el tiempo que cancelará la historia de este eón—. Las canciones proletarias, como, por ejemplo, *La Internacional*, *La Joven Guardia* o *La Varsovia*, recogen y transfieren definitivamente a la vida emocional el viejo mito del reino. Negras tormentas y oscuras nubes impiden ver la verdad y la luz, pero, por fin, se ha hecho la claridad y la revolución marcha arrolladora. Aunque les espere el dolor, la muerte y el destierro, se levantarán los parias de la tierra y se invertirán los fundamentos de la ordenación del mundo de tal modo que los que hoy no son nada serán en el futuro todo. La salvación ya no está en dioses, ni en reyes ni en tribunos, sino en la misma clase obrera que, mediante su heroísmo y sacrificio, actuará como redentora de todo el género humano. Se trata de una dura lucha, destinada a destruir totalmente el pasado, pero es la lucha final, más allá de la cual se establecerá la paz, la hermandad y la sociedad universal cuya patria es la tierra entera. Y así de nuevo, aunque en nueva forma, nos encontramos con el tema de la plenitud de las gentes, del espacio y de los tiempos”.

y tremendista de la época: aparece el mito de la raza, de la reacción de los elegidos,²⁰ que ya no pueden soportar la opresión y actúan para destruir la tiranía.

Cabría realizar un análisis más pormenorizado de este tema; en el artículo de Véliz, “Por la raza negroide” se realiza una descripción del proceso histórico de la raza negra (o de color) desde sus orígenes africanos, recuperando el referente mítico del amor libre, sus orígenes ideales y su potencial liberador hacia el futuro²¹ (*El Cacahuero*, 1 de octubre de 1922).

Los enemigos —la raza blanca— originan la explotación, la opresión, la guerra, la Moral (contrapuesta a la ética natural), la técnica, la civilización derrochadora y criminal, inventan la Política, la Religión y el Capital. La raza negra sería la raza elegida, la que produzca el inminente mundo del futuro, portadora de la auténtica libertad, al decir de Véliz.

No sobra decir que este discurso racista no tiene mucho que ver con el socialismo en cualquiera de sus variantes (anarquismo o marxismo). Sin embargo, consta por testimonios de la época su impacto social, al igual que el antes mentado artículo “¡Sangre!”, que anunciaba la “San Bartolomé Social” como mecanismo de reivindicación proletaria y obrera, como vía expedita hacia el nuevo orden, el mundo nuevo. Esta yuxtaposición de distintos mitos revela el abigarramiento del discurso radical de la época, donde diversas vocaciones conflúan en un contexto social agitado que mal puede afirmarse producía un discurso “proletario” o una ideología “obrero” como elemento centrales y articuladores del discurso cuestionador.

La teoría socialista en verdad empieza a penetrar en estos tiempos, en Guayaquil, fundamentalmente, pero las bases discursivas, el sentido global, el tono de la prensa gremial tienen menos que ver con lo que se concibe como “ideología socialista” que, con una amalgama de reacciones ante la carestía y la crisis, mucho más cercanas a la “economía moral de la multitud” (Thompson, 1979), la “ideología inherente” (Rudé, 1981) y el milenarismo y mito (Páez, 1987).

20 Diferente del mito de la clase, que también remite a la acción social prioritaria de un grupo “elegido” —el de los “hijos del Ideal”—, el mito de la raza se manifiesta meridianamente en textos del mismo Narciso Véliz. Véase el artículo “Por la raza negroide”, reproducido in extenso y comentado largamente en Páez (1986).

21 Un interesante símil de este artículo se puede relatar referido a la ideología del Ras Tafari, originada en Jamaica hacia 1930, cuyas doctrinas básicas son: a) Los negros son las tribus de Israel exiliadas como castigo por sus pecados a las Indias Occidentales; b) el malvado blanco es inferior al negro y, e) en el próximo futuro el hombre negro será vengado al ser servido por el blanco al que hará pasar por los mismos sufrimientos que él ha causado al negro. (García Pelayo, 1964: 61)

Sin embargo, la particularidad del primer movimiento social urbano de gran magnitud en el país, de la primera Huelga General, representa el espacio privilegiado donde *desde* abajo, desde los sectores sociales subalternos, particularmente los gremios en proceso de tránsito al sindicato, se produjo una ideología popular que pudo articularse discursivamente a la “ideología teórica” anarquista, en formas complejas, heterogéneas e inestables, que prestaron un campo de acción privilegiado a la posible construcción de una voluntad transformadora de carácter socialista, con amplia resonancia en los sectores subalternos guayaquileños.

Así pues, el socialismo partió de una base discursiva receptiva, de una experiencia de movilización social y cuestionamiento, en el que se integró como otro elemento más, conjuntamente con imágenes míticas, discursos milenaristas y percepciones arcaicas, tradicionales. La posibilidad de una fusión creadora y de largo plazo del discurso teórico con las percepciones y discursos populares debía atravesar el asumir las particularidades de los sujetos y situaciones sociales, cosa que de hecho no se dio, pero que por un momento pudo visualizarse como posible.

La conciencia popular, en particular la conciencia obrera y artesanal, no se construyen solamente en la fábrica o lugar de trabajo, sino también, y de manera central, en la vida cotidiana.²² En el caso de los orígenes del socialismo en el Perú, diversos autores han puesto el acento en la importancia de la cultura popular obrero-artesanal de los 10 y 20 como caldo de cultivo donde pudo insertarse un proyecto socialista. Similares situaciones se dieron en Guayaquil a principios de los veinte, donde los paseos artesanales, los grupos de teatro populares, las organizaciones autoeducativas y el carácter de los asentamientos urbanos desarrollaron un marco tal en la vida cotidiana, que la “clase obrera” compartía la simbología y el discurso popular en general, las expectativas míticas y las percepciones económicas tradicionales. Por ello, no generaba un discurso de clase específico, sino que integraba y recreaba las expectativas más generales, las experiencias y percepciones culturales tradicionales del universo social en el que se encontraba inscrita, tal como se argumenta a lo largo de este capítulo (Freire, 1983).

22 La importancia de la “cultura artesanal” ha sido remarcada por Aricó (1980b), entre otros. Más recientemente, trabajos de historia oral han relevado estos procesos en el Perú y Bolivia entre las capas artesanales. Entre otros trabajos, tenemos *Obreros frente a la crisis* (Derpich & Israel, 1987) para el caso peruano, mientras en el caso boliviano tenemos el trabajo de Zulema Lehm y Silvia Rivera (1988). Para Ecuador, lo más importante producido hasta ahora es la tesis de Maestría en Historia de Milton Luna (1986).

Otro elemento a ser tomado en cuenta es el límite espacial de esta posibilidad de apropiación y generación discursiva. En capítulos anteriores se ha dado cuenta de la heterogeneidad y fraccionamiento, la regionalización y diversidad étnica que se presentaban —y aún presentan— en el Ecuador. Las clases subalternas guayaquileñas fueron portadoras de este discurso arriba analizado: quedaba en pie el problema de cómo los ideólogos “teóricos” socialistas iban a asumir el potencial creador de la situación crítica de 1922, así como la dificultosa tarea de intentar integrar la multiplicidad nacional, cómo recoger otros discursos, otras expectativas y otras expresiones populares en diversas regionalidades pobremente integradas: el reto del naciente socialismo ecuatoriano consistió no solo en recuperar raíces históricas y percepciones ajenas al discurso de la matriz teórica y enriquecerse con ellas, sino también aceptar su multiplicidad y diversidad, para postular la transformación socialista en un espacio “nacional” que en realidad aún era poco más que un territorio: el discurso de lo nacional sería pues el otro gran reto teórico e implicaba la integración de la diversidad, la aceptación de su valor intrínseco.

IDEOLOGÍA TEÓRICA, IDEOLOGÍA POPULAR

El discurso mítico de 1922 no fue la única línea en torno a la cual se articuló el discurso y las prácticas políticas de los actores gremiales y populares: hubo también la presencia relevante de aquello definido como “ideología teórica”, vale decir, las formas o escuelas del socialismo relevantes a principios de siglo, el marxismo y el anarquismo, dentro del movimiento gremial ecuatoriano.

Hacia mediados de la década del diez circulaban en Guayaquil obras de Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Stirner, Malato y Eliseo Reclús, vendidas por la Librería Española de esa ciudad; también se podían encontrar obras marxistas, ediciones de origen español, además de periódicos sindicales de la IWW (*Industrial Workers of the World*), la FORA-FACA Argentina (anarquistas), CNT-FAI (ácratas españoles), etcétera (Páez, 1986: 25-50). La prensa gremial y parte de la intelectualidad popular de aquel entonces recogieron estas vertientes sistematizadas del ideario socialista, y las incluyeron en su lenguaje cotidiano, en las hojas de propaganda y en sus programas de organización sindical.

Estas influencias no eran de ninguna manera homogéneas: se da lo que se ha llamado en otro trabajo “la ideología de malecón” (Páez, 1986: 33), ya que era precisamente en este punto donde los primeros agitadores sindicales recibían las charlas de los marinos extranjeros, especialmente anarquistas, que recalaban en el puerto de Guayaquil, y oían los ecos lejanos de noticias como la Semana Trágica, las huelgas

obreras europeas, la Primera Guerra, las insurrecciones de post-guerra y la Revolución Rusa.

Es por ello que no sorprende encontrar en la prensa gremial de aquel entonces, escrita por intelectuales populares, alusiones a Marx y Bakunin hermanados, colocadas junto a proclamas austromarxistas y panegíricos simultáneos de Lenin, Trotsky y los bolcheviques: la ideología del socialismo teórico penetró de una manera bastante desordenada en la conciencia y discurso de los primeros agitadores sindicales y obreros en Guayaquil (Páez, 1986).

Precisamente la fluidez y diversidad del discurso teórico fue lo que permitió su fusión momentánea en un todo operativo con los elementos míticos ya señalados, con las percepciones tradicionales y la economía moral de los pobladores porteños. En una época extremadamente conflictiva los actores mantenían un discurso heterogéneo y abierto, capaz de sostener intercambios no contradictorios con las percepciones “arcaicas” de los sectores populares: el monolitismo ideológico, el iluminismo teórico no se encontraban en la agenda de los primeros organizadores socialistas y sindicales.

El anarquismo fue el espacio teórico privilegiado en el que se posibilitó esta fusión: por ello se ha caracterizado a la huelga de 1922 como el momento emergente, al mismo tiempo que el punto culminante, de este pensamiento y sus correlatos organizativos en el escenario social y político nacional.

Sin embargo, ya se ha señalado en otros trabajos (Páez, 1986) que este “anarquismo” no tenía mucho que ver con sus referentes europeos, sino que era una suerte de espacio de conjunción que prestaba campo favorable a la expresión de modelos culturales y formas tradicionales de protesta y revuelta, anudadas a un discurso “moderno” “obrero” lo cual era muy importante en momentos en los que el cientificismo del discurso —o la atribución de cientificidad— era condición *sine qua non* para su recepción positiva y amplificación social, una época creyente en el mito del progreso y en las teleologías científicas, anunciadoras, a las que se podía integrar la dimensión de la esperanza en formas y acciones sociales (Desroche, 1976: 25-57).

Con el análisis anterior no se pierde de vista el hecho de que esta fusión se da en un contexto estructuralmente definido por la crisis del cacao, el apareamiento de nuevos grupos sociales, la expansión urbana, las aglomeraciones aún incipientes, el quiebre de solidaridades sociales de larga data y el despliegue (o penetración) del capitalismo en sus modalidades dependientes.

Pero las respuestas discursivas y las acciones de los diversos sujetos sociales, al igual que sus propuestas políticas no pueden ser definidas solamente en el marco estructural: los sectores populares no actúan o

responden mecánicamente a los estímulos provenientes de las variaciones de las coordenadas estructurales; en sus prácticas se integran elementos del largo plazo cultural, las modalidades históricamente dadas en que han establecido sus percepciones y referencias de identidad, sus concepciones de lo justo e injusto, su “economía moral”, su “ideología inherente”, para usar los términos de Thompson y Rudé.²³

El análisis del mito y su expresión, tanto en el discurso como en las prácticas, debe ser entonces entendido como un *elemento concurrente* a otras circunstancias de orden estructural, sociales, ideológicas y políticas. Lo que interesa es abordar las articulaciones interdependientes entre estos fenómenos para entender este movimiento social urbano, situado en un momento de crisis y transición sociales, cuando se desestructura un modelo de acumulación, aparecen nuevos actores sociales en un contexto de crisis de subsistencias, social, política y simbólica: las ya referidas crisis de “autoridad paternal” y “de lealtad” (Maignashca, 1988: 1-25).

Por otra parte, estos fenómenos concurrentes deben ser pensados en su dinámica y correspondencia en el contexto de una sociedad nacional múltiplemente fracturada y heterogénea: solamente en Guayaquil se manifestaron los fenómenos de protesta con estas características. En el primer capítulo se hizo referencia al clima de cuestionamiento durante los diez y veinte, cuestionamiento diverso, múltiple, situado regionalmente. En este contexto, los diversos discursos cuestionadores presentan elementos míticos discernibles, en condiciones en las que la pobre integración nacional acotaba campos de conflicto altamente diferenciados, lo que posibilita la expresión de lenguajes y discursos diversos para formular la protesta popular, dependientes de condicionantes estructurales a nivel macro, pero con particularidades y modalidades dependientes de los contextos históricos y culturales diversos.

23 Como ya se ha resaltado, el discurso que organizó la protesta popular en 1922 provino de una base gremial, a la que adhirieron intelectuales populares de orígenes diversos (Páez, 1986), discurso manifiesto en gran cantidad de periódicos, que unificaba niveles de ideología teórica (anarquismo), la economía moral —base de la protesta— e ideología popular tras la hegemonía de una perspectiva transformadora fuertemente marcada por elementos míticos: un discurso involuntario, resultante inesperado de la fusión dinámica de los elementos antes señalados. La movilización de 1922 no abarcó solo a los “obreros” de entonces (en verdad artesanos en su inmensa mayoría), sino también a amplios sectores populares que fueron interpelados por las demandas y el discurso ejecutado desde los gremios en transformación, desde la FTRE y los grupos organizadores anarquistas. El mito acerca del 15 de noviembre de 1922 como “bautismo de sangre de la clase obrera” se basó en el amplio carácter movilizador de este discurso que, se insiste, no proviene del “proletariado” ni de la “clase obrera”, sino de sectores artesanales en contacto con las simbologías, prácticas, concepciones y actitudes del pueblo guayaquileño.

No se focalizan en este trabajo aquellos movimientos, porque no son tan relevantes en los procesos constitutivos de la izquierda marxista ecuatoriana, mientras que el movimiento de 1922 es altamente importante en ese proceso.

BIBLIOGRAFÍA

- Albornoz Peralta, O. 1971 *Del Crimen del Ejido a la Revolución del 9 de julio de 1925* (Guayaquil: Claridad).
- Albornoz Peralta, O. 1983 *Historia del Movimiento Obrero Ecuatoriano: breve síntesis* (Quito: Letra Nueva).
- Aguirre, M. A. 1970 *Socialismo y Comunismo en el Ecuador* (Quito: PSRE).
- Aguirre, M. A. s/f “El marxismo, la revolución y los partidos socialista y comunista en el Ecuador” en *Carlos Marx: Homenaje* (Cuenca: IDIS).
- Alba, V. 1964 *Historia del Movimiento Obrero en América Latina* (México: Libreros Mexicanos Unidos).
- Arcos, C. 1986 “El espíritu del progreso y los hacendados en el Ecuador del 1900” en Murmis, M. (ed.) *Clase y Región en el agro ecuatoriano* (Quito: CEN).
- Andrade, R. 1962 *Julio Andrade, crónica de una vida heroica* (Quito).
- Arico, J. s/f *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (México: Siglo XXI).
- Arico, J. s/f *Marx y América Latina* (Lima: CEDEP).
- Ayala Mora, E. 1978 *Lucha y Origen de los Partidos Políticos en el Ecuador* (Quito: CEN).
- Ayala Mora, E. s/f “De la Revolución Alfarista al régimen liberal oligárquico” en *Nueva Historia del Ecuador* (Quito: CEN; Grijalbo) Tomo 9.
- Ayala Mora, E. s/f *El PSE en la Historia* (Quito: La Tierra).
- Bonilla, A. 1987 “La Revolución Juliana, una ventana a la modernidad” en *Difusión Cultural* (Quito: BCE).
- Bonilla, A. s/f *En Busca del Pueblo Perdido: diferenciación de la izquierda marxista ecuatoriana en los sesenta*, Tesis de posgrado para el Diploma Superior en Ciencias Políticas (Quito: FLACSO-Ecuador).
- Bonilla, A.; Páez, A. 1988 “Ideología, Sociedad y Literatura en los años treinta” en *Nariz del Diablo* (Ecuador) N° 11.
- Caballero, M. 1988 *La Internacional Comunista y América Latina: la sección venezolana* (México: Siglo XXI).

- Caballero, M. s/f “Reflexiones sobre la historia de la izquierda” en *Nueva Sociedad* (Caracas) N° 61.
- Caballero, M. s/f *La Internacional Comunista y la Revolución Latinoamericana* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Carbo, L. A. 1979 *Historia monetaria y cambiaria del Ecuador desde la época colonial* (Quito: BCE).
- Cárdenas, M. C. 1987 *Libertad y liberación en la obra de José Peralta* (Quito: Fundación Frederich Neumann).
- Carr, E. H. 1986 *El ocaso de la Comintern, 1930-1935* (Madrid: Alianza Universidad).
- Carrion, F. 1987 *Quito, crisis política y urbana* (Quito: El Conejo).
- Claudin, F. 1977 *La crisis del movimiento comunista: de la Comintern al Comiform* (Barcelona: Ruedo Ibérico).
- Cohen, S. 1976 *Bujarin y la Revolución Bolchevique* (Madrid: Siglo XXI).
- Cohn, N. 1986 *En pos del milenio: revolucionarios: milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media* (Madrid: Alianza).
- Cole, G. D. H. 1958 *Historia del Pensamiento Socialista: Marxismo y Anarquismo, 1850-1890*, (México: FCE).
- Chiriboga, M. 1988 “Auge y Crisis de una economía agroexportadora: el período cacaotero” en *Nueva Historia del Ecuador* (Ecuador).
- Deler, J-P. 1986 *Ecuador: del espacio al Estado Nacional* (Quito: BCE).
- Derpich, W.; Israel, C. 1987 *Obreros frente a la crisis* (Lima: Fundación Ebert).
- Desroche, H. 1976 *Sociología de la Esperanza* (Barcelona: Herder).
- Deutscher, I. 1975 *Stalin: Una Biografía Política* (México: ERA).
- Deutscher, I. 1976 *Trotsky: el profeta desarmado* (México: ERA).
- Durán Barba, J. 1983 “Pensamiento Artesanal” en *Pensamiento Popular Ecuatoriano* (Quito: BCE; CEN) Tomo 13.
- Durán Barba, J. s/f “Orígenes del movimiento obrero-artesanal” en *Nueva Historia* (Ecuador) Tomo IX.
- Einsstadt, S. N. 1972 *Modernización, movimientos de protesta y cambio social* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Flores Galindo, A. 1982 *La Agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern* (Lima: DESCO).
- Flores Galindo, A. s/f *Buscando un Inca* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario).
- Franco, C. 1983 “Haya y Mariátegui: los discursos fundadores” en Franco, C. *El Perú de Velasco* (Lima: CEDEP).
- Freire, A. 1943 *Añorando el pasado* (Universidad de Guayaquil).

- Godio, J. 1980 *Historia del Movimiento Obrero Latinoamericano: anarquistas y socialistas, 1850-1918* (México: Nueva Imagen).
- Gómez, A. 1980 *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina* (Madrid: Ruedo Ibérico).
- García Pelayo, M. 1964 *Mitos y Símbolos Políticos* (Madrid: Taurus).
- Gouldner, A. W. 1983 *Los dos marxismos* (Madrid: Alianza).
- Huntington, S. P. s/f *El Orden político en las sociedades en cambio* (Buenos Aires: Paidós).
- Hajeck, M. 1977 “La táctica de la ‘lucha clase contra clase’ en el VI Congreso” en *VI Congreso* (México).
- Hobsbawm, E. J. 1978 *Revolucionarios: ensayos contemporáneos* (Barcelona: Ariel).
- Laclau, E. 1986 *Política e ideología en la teoría marxista: Capitalismo, fascismo, populismo* (Madrid: Siglo XXI).
- Laclau, E.; Mouffe, C. 1987 *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (España: Siglo XXI).
- Laplantine, F. 1977 *Mesianismo, posesión y utopía: las tres formas de la imaginación-colectiva* (Barcelona: Granica).
- Lehm, Z.; Rivera, S. 1988 *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo* (La Paz: Gramma).
- Lenin, V. I. 1961 *El Imperialismo, fase superior del capitalismo* (Moscú: Progreso).
- Liss, S. B. 1984 *Marxist Thought in Latin America* (Los Ángeles; Londres: University of California Press; Berkeley).
- Luna, M. 1986 *Economía, Organización y Vida cotidiana del artesanado en Quito, 1890-1930* (Ecuador: FLACSO).
- Luna, M. 1988 “Los movimientos sociales en los años treinta: el rol de la multitud”, Ponencia al *II Encuentro de Historia Económica* (Quito: BCE).
- Maignashca, J. 1988 “Las clases subalternas en los años treinta”, Ponencia al *II encuentro de Historia Económica* (Quito: BCE).
- Marx, K.; Engels, F. 1978 *Acerca del colonialismo* (Madrid: Júcar).
- Marx, K.; Engels, F. s/f *Materiales para la historia de América Latina* (México: Siglo XXI).
- Menéndez-Carrion, A. 1986 *La Conquista del Voto* (Quito: CEN).
- Muñoz, L. 1988 *Testimonio de lucha* (Quito: CEN; La Tierra).
- O'Donnell, G. 1973 *Modernización y autoritarismo* (Buenos Aires: Paidós).
- Orellana, J. G. 1930 *El Ecuador en 100 años de independencia* (Quito: Imprenta Tipográfica Escuela Salesiana).

- Páez Cordero, A. 1986 *El Anarquismo en el Ecuador* (Quito: CEN; INFOC).
- Páez Cordero, A. 1990 “Los orígenes de la izquierda ecuatoriana: notas sobre movimientos sociales e ideología” en *QUITUMBE* (Quito: PUCE) N° 6.
- Páez Cordero, A. 1991 “Movimiento Obrero Ecuatoriano 1925-1960” en *Nueva Historia del Ecuador* (Quito: Grijalbo; CEN) Tomo 10.
- Paniagua, X. 1982 *La Sociedad Libertaria: Agrarismo e Industrialización en el Anarquismo Español, 1930-1939* (Barcelona: Grijalbo).
- Paz, C. 1938 *Nuestras Izquierdas* (Guayaquil: Tribuna Libre).
- Polit, V. 1982 “Estudio Introductorio” en VV.AA. *El 15 de noviembre de 1922 y la Fundación del Socialismo relatados por sus protagonistas* (Quito: CEN; INFOC).
- Quintero, R. 1980 *El mito del populismo en el Ecuador* (Quito: FLACSO).
- Ramón, G. 1988 *Indios, crisis y proyecto popular alternativo* (Quito: CAAP).
- Reiman, M. 1982 *El nacimiento del estalinismo* (Barcelona: Grijalbo).
- Reizler, A. 1984 *El Mito Político* (México: FCE).
- Rude, G. 1971 *Revuelta popular y conciencia de clase* (Barcelona: Crítica; Grijalbo).
- Roig, A. A. 1982 *Esquema para una historia de la filosofía ecuatoriana* (Quito: PUCE).
- Rojas, M.; Villavicencio, G. s/f *El proceso urbano de Guayaquil, 1870-1980* (Guayaquil: CERG; ILDIS).
- Saad, P. 1972 *El 15 de noviembre de 1922 y el papel de la clase obrera en el movimiento de liberación del pueblo* (Guayaquil: Claridad).
- Schlessinger, R. 1977 *La Internacional Comunista y el problema colonial* (México: Siglo XXI).
- Sorel, G. 1980 *Reflexiones sobre la violencia* (Madrid: Alianza).
- Thompson, E. P. 1963 *The making of the English Working Class* (Nueva York: Pantheon Books).
- Thompson, E. P. s/f *Tradición, Revuelta y conciencia de Clase* (Madrid: Crítica; Grijalbo).
- Vega, S. 1984 *La Revolución del 28 de Mayo de 1944*, Tesis para la Licenciatura en Sociología (Cuenca: Universidad de Cuenca).
- Valarezo, H.; Martínez, R. 1986 *El movimiento laboral en los años veinte* (Cuenca: IDIS; Universidad de Cuenca).
- Vásquez, M. A. 1988 “Familia, Costumbres y vida cotidiana a principios de siglo” en *Nueva Historia* (Ecuador) Tomo 9.

OTROS TEXTOS

- 1926 *Labores de la Asamblea Nacional Socialista y Manifiesto del Consejo Central del Partido* (Guayaquil: El Tiempo).
- 1929 *La primera Conferencia del Consejo Central Ampliado del Partido Socialista Ecuatoriano, sección de la III Internacional Comunista* (Quito: PSE).
- 1977 *Los cuatro primeros Congresos de la Internacional Comunista* (México: Siglo XXI).
- 1977 *VI Congreso de la Internacional Comunista* (Buenos Aires: Siglo XXI) Tomos I y II.
- 1982 *El 15 de Noviembre y la Fundación del socialismo relatados por sus protagonistas* (Quito: CEN; INFOC).

PERIÓDICOS, REVISTAS Y OTRAS FUENTES

- El Proletario*, 12 de junio de 1921.
- El Proletario*, 1 de mayo de 1922.
- Redención*, 15 de abril de 1922.
- Alba Roja*, 18 de diciembre de 1921.
- El Cacahuero*, 9 de noviembre de 1922.
- El Cacahuero*, 1 de octubre de 1922.
- La Antorcha*, primera época, 1924-1925.
- La Antorcha*, segunda época, 1925-1926.
- La Hoz*, 11 de septiembre de 1930.
- Revista La Correspondencia Sudamericana*, mayo de 1929.
- Hoja volante "El 9 de julio, Hoja volante onomástica" (1926).

IMPORTANCIA DEL CLIENTELISMO POLÍTICO COMO PARADIGMA PARA INTERPRETAR LA NATURALEZA DE LAS PREFERENCIAS ELECTORALES DE LOS MORADORES BARRIALES*

Amparo Menéndez-Carrión

OBSERVACIONES PRELIMINARES

En los dos capítulos precedentes hemos identificado y examinado las principales redes político-clientelares que operaron en las barriadas de Guayaquil (1952-1978). Hemos descrito y analizado los orígenes, evolución y relevancia de dichas redes al comportamiento electoral de los actores focales, en cada contienda de la serie y longitudinalmente. Así, las elecciones presidenciales de 1952, 1956, 1960, 1968 y 1978, fueron enfocadas como estudio de casos de la formación y dinámica operativa de *máquinas políticas* y *conjuntos de acción* y del papel de ambos *qua* modalidad de enlace entre votantes barriales y contendores electorales.

Queda demostrada la importancia preeminente del clientelismo como marco de referencia para interpretar la naturaleza del comportamiento electoral de los actores focales. Dentro de este marco no solo se torna posible dar cuenta del éxito electoral, entre los actores focales, de determinados contendores, sino también explicar por qué otras candidaturas fracasan en sus intentos por captar sus preferencias. Más importante aún —desde la perspectiva de este estudio—,

* Extraído de Menéndez-Carrión, A. 1986 *La conquista del voto. De Velasco a Roldós* (Quito: Corporación Editora Nacional), capítulo 9.

se torna posible aprehender la naturaleza básica de los vínculos, nexos o enlaces entre los actores focales y las candidaturas de su preferencia.

Este capítulo concluye la tercera parte del estudio con una reflexión acerca de las implicaciones analíticas básicas que se derivan de sus hallazgos. Una primera implicación es la poca utilidad, en ciertos casos, y simple y llana inexactitud, en otros, de las nociones interpretativas a las que tradicionalmente se ha recurrido —apriorísticamente— para dar cuenta de la naturaleza del comportamiento electoral de los actores focales y de su relación con los contendores políticos de su preferencia. Segundo, cabe una referencia explícita a las nuevas perspectivas que emergen de la indagación planteada en las páginas precedentes acerca de algunas preferencias y relaciones específicas, a saber, las preferencias de los moradores barriales por, y su relación con José María Velasco Ibarra, Carlos Guevara Moreno, Assad Bucaram y Jaime Roldós. Una tercera implicación es la continua vigencia del clientelismo como mecanismo de articulación electoral en el contexto barriada en la medida en que este continúe representando: a) una modalidad saliente de inserción ecológica; b) una manifestación preeminente de pobreza estructuralmente inducida; y c) un escenario principal para la acción y el comportamiento políticos —con la continua vigencia de mecanismos “efectivos” de control social que ello puede significar—.

ACERCA DE LA UTILIDAD ANALÍTICA DE NOCIONES ALTERNATIVAS

Como sugiere la indagación precedente, las redes clientelares locales vinculadas a cada una de las candidaturas centrales examinadas —y preeminentes en la determinación del éxito de Velasco, Guevara y Roldós en las urnas suburbanas— difieren en términos de duración, alcance, extensión (es decir, en términos de la longitud de los encadenamientos entre candidatura y base electoral), organicidad de su estructura, intensidad de los sentimientos de lealtad y compromiso que las caracterizan, etc. Asimismo, es diferente en cada caso la personalidad y estilos de liderazgo de los contendores ubicados en el ápice de estas pirámides clientelares.

En efecto, tanto los contendores presidenciales favorecidos por los votantes suburbanos en las contiendas de la serie (José María Velasco Ibarra, Carlos Guevara Moreno y Jaime Roldós Aguilera), como los dos patrones políticos locales cuyas redes también fueron examinadas aquí (Assad Bucaram y Pedro Menéndez Gilbert) no podrían haber sido más diferentes. Sin pretender más que una rápida caracterización basada, en todo caso, en rasgos ampliamente reconocidos, el cinco-veces-presidente Velasco Ibarra es la figura mítica de la política

ecuatoriana; el enciclopedista europeo; el orador legendario; el símbolo de la revolución de 1944; el Gran Ausente, a quien se le han atribuido poderes carismáticos excepcionales, particularmente sobre los marginados urbanos. Por su parte, Guevara Moreno es un político apuesto; un activista de calibre; un agitador sagaz, decidido a institucionalizar la máquina política de CFP; la oratoria no es su fuerte, sin embargo. Y Assad Bucaram es el hombre tosco, rudo, el “déspota”, el “gran administrador”, el “hombre de pueblo”, en quien el atractivo físico no está presente como “recurso político”. A su vez Pedro Menéndez Gilbert es el “oligarca astuto” con “vocación de pueblo”. Por último, Jaime Roldós Aguilera es el joven profesor universitario de ideas progresistas, que intenta dar a las plataformas políticas coherentes el carácter de elemento principal en su partido. Es además, un orador destacado.¹ Hay, empero, un elemento que sí es constante en todos ellos, a saber, su modalidad de articulación con los moradores: la naturaleza misma de los enlaces que logran establecer con el electorado suburbano que, invariablemente, descansan en el clientelismo —en base a redes que o bien encabezan (Guevara, Bucaram, Roldós) o adjuntan a sí en el momento electoral (Velasco)—. La habilidad —común a todos ellos— en comprender la naturaleza de suburbio, aceptando a los moradores como son, interpretándolos en sus propios términos, y cultivando su apoyo —ya directamente, o a través de la intermediación de efectivos *brokers* locales—, es el único elemento común entre estos políticos. En lo que al electorado suburbano respecta, ellos representan —al margen de sus diversos estilos y rasgos personales— patrones reales o potenciales, a nivel local o nacional, y son apoyados en las urnas en su calidad de tales.

En lo que se refiere a la dinámica de la relación entre estos contendores *qua* patrones y su base electoral suburbana *qua* clientela, el elemento común es la naturaleza contingente del apoyo —como queda demostrado, más notablemente, por el ascenso y caída de Guevara, como también por el eventual debilitamiento del control de Bucaram sobre sus bases suburbanas, con la emergencia de un formidable competidor en la persona del candidato presidencial cefepista Jaime Roldós, quien comienza a construir, en el seno mismo del partido, una red paralela propia—. La naturaleza contingente del apoyo también queda demostrada por las variaciones en el apoyo a Velasco Ibarra en los distritos *suburbio* a través del tiempo. De hecho, la preferencia de

1 Los rasgos que tipifican la personalidad de Velasco son esbozados en Cueva (1983), Cuví (1977), Hurtado (1980), Martz (1972), entre otros. Acerca de la personalidad de Assad Bucaram y Jaime Roldós, ver *El Conejo* (1981a; 1981b). Sobre Guevara, véanse *El Conejo* (1981a) y Ortiz Villacís (1977).

los electores barriales, si bien constante para la tendencia populista no lo es en modo alguno para los contendores populistas en forma individual, entre una y otra elección. De hecho, e independientemente de las características personales de los contendores y de sus diversos estilos políticos, o de la emotividad y afecto que inspiraran en la base, el apoyo que la base les otorga es contingente, y se evapora, invariablemente, cuando ya no pueden ser retribuidos con los beneficios concretos claves a la sobrevivencia de estos nexos (este es el caso, más notablemente, de Guevara Moreno a fines de 1950 y principios de la década siguiente); o disminuye, a medida que las redes clientelares que sustentan el nexo entre contendor y base se debilitan (este es el caso, más notablemente, de Velasco Ibarra en 1968). Ciertamente, todos los actores que forman parte de las redes electorales detectadas están enlazados por una mutua coincidencia de intereses, que no es permanente, empero —al margen del supuesto carisma de la habilidad verbal, o de otros atributos personales de los candidatos que se encuentran en el ápice de la cadena piramidal—.

Que nociones tales como “ruralismo residual” no son adecuadas para interpretar la naturaleza del comportamiento electoral de los actores focales, se sugirió en los primeros capítulos del estudio —al señalarse la experiencia urbana previa de los moradores en general, como uno de los elementos básicos en su perfil socioeconómico—. Además, lejos de constituir “masas flotantes”, fácilmente “disponibles”, el comportamiento político general de los actores focales, y su comportamiento electoral en particular, está firmemente anclado en la barriada para el grueso de moradores, y debe ser “conquistado”, como se confirmó en el curso de la indagación. La presencia preeminente de redes clientelares, ancladas en la barriada, y su importancia para explicar la naturaleza del comportamiento electoral de los actores focales, demuestra la irrelevancia de la noción de “masas flotantes”. Los hallazgos reportados en los dos capítulos precedentes demuestran, asimismo, lo incorrecto de nociones que interpretan el comportamiento electoral de los actores focales en términos de su presunta “ignorancia”, “ingenuidad política”, “falta de desarrollo político” y similares. De hecho, si la lealtad y apoyo electoral de los actores focales por sus candidatos *qua* patrones (actuales o potenciales, locales o nacionales) es contingente, esto es, necesariamente, porque la prosecución de intereses personales muy concretos y estrechos es lo que constituye el “cemento” de los lazos de unión, en todos los tramos de la cadena clientelar. La naturaleza utilitaria de los enlaces confirma la “racionalidad” y el “pragmatismo” de la base —y su voluntad y capacidad de manipular su contexto inmediato, dentro de restricciones sistémicas dadas, en beneficio personal—. La indagación sugiere que

el comportamiento electoral de los actores focales debe verse como *respuesta* —pragmática— a un sistema que no ofrece sino alternativas estrechas, inmediatistas y personalistas.

La naturaleza utilitaria y contingente del comportamiento de apoyo de los moradores sugiere la poca utilidad de interpretarlo en términos de su presunto “emocionalismo”. Ciertamente, la afectividad no liga a contendores y votantes entre sí *incondicionalmente*. Es la coincidencia mutua de intereses lo que los enlaza, por lo menos temporalmente. La naturaleza contingente de dicha “lealtad” y apoyo político también nos lleva a cuestionar la utilidad de planteamientos que interpreten el comportamiento electoral de los actores focales en términos del “carisma” de los candidatos.

LA NOCIÓN DE CARISMA

Puede argumentarse que el problema de la noción “carisma”, desde la perspectiva del estudio, es no solo su utilidad, menor que la noción “clientelismo” para dar cuenta del comportamiento electoral de los actores focales, sino su potencial incompatibilidad con la última como marco explicativo. A fin de que la noción weberiana de liderazgo carismático, tal cual ha sido interpretada por los analistas de Velasco Ibarra (y de otros contendores políticos latinoamericanos) aplique, la lealtad política de la base debe descansar en la creencia sobre las cualidades excepcionales del líder; independientemente de que se extraigan o se anticipe, o no, la obtención de beneficios concretos a partir de la relación con el líder. En base a sus poderes, el líder carismático lograría ejercer control absoluto sobre sus seguidores. El apoyo, en este caso, es incondicional.² Esto no podría estar más lejos de lo que encontramos en la relación entre los moradores de Guayaquil y sus contendores favoritos, incluyendo a Velasco Ibarra.

Que los contendores apoyados por los moradores en las urnas puedan tener o no atributos “carismáticos” no es un problema que interese debatir aquí. De hecho, no es necesario negar (*a priori*) los presuntos atributos carismáticos de determinados candidatos para proponer la poca relevancia de tales atributos para dar cuenta de la naturaleza básica de los enlaces con los moradores barriales en general.

Por una parte, la noción de carisma no permite dar cuenta del apoyo electoral en forma “objetiva” alguna. En todo caso, una vez que se demuestra la naturaleza clientelar de los vínculos electorales entre

2 Para un excelente análisis crítico del uso de la noción de carisma como marco de referencia para explicar la naturaleza del éxito electoral de Velasco Ibarra, véase Quintero (1978b). Adviértase que la crítica de Quintero va más allá de la aplicación de la noción al caso de Velasco Ibarra, hacia la utilidad conceptual misma de la noción.

los votantes suburbanos y sus contendores favoritos —y las muchas razones “objetivas” que existen para que los moradores consideren que es su interés apoyar a determinadas candidaturas—, no solo se torna innecesario recurrir a explicaciones “subjetivas”, sino también potencialmente contradictorio. En efecto, sería un tanto contradictorio pretender argumentar que la naturaleza básica de los vínculos entre una candidatura dada y el grueso de sus partidarios (en suburbio) descansa simultáneamente en el factor “carisma” (y, por lo tanto, está basada en los “sentimientos” de la base antes que en la “razón”), y al mismo tiempo, en su calidad de ápice real o potencial de una red de patronazgo (lo cual, implica, por el contrario, pragmatismo, contingencia y utilitarismo, por definición).³ Cuando se demuestra que el comportamiento electoral de un determinado universo de actores constituye, fundamentalmente, *una respuesta instrumental a la situación concreta en que estos actores se encuentran*, recurrir a nociones tales como “carisma”, se torna no solo de dudoso valor analítico, sino innecesario.

Nuevamente, los estilos personales de todos los contendores relevantes al suburbio examinados aquí, difieren. Sería inconducente intentar rastrear los rasgos comunes de personalidad que pueden dar cuenta de su atractivo “carismático”, una vez que se ha demostrado que el factor constante entre ellos reside en cambio, en los mecanismos que utilizaron para extraer apoyo electoral y, claramente, en su habilidad para construir u obtener acceso a una clientela electoral

3 Argumento que aparece en la literatura, frecuentemente. Navarro (1982) comienza su artículo sobre el liderazgo “carismático” de Eva Perón, admitiendo que como Weber no ofreciera análisis extenso alguno del liderazgo político carismático, “el concepto permanece vago”. No obstante, Navarro encuentra la noción de utilidad para interpretar la naturaleza del atractivo político de Eva Perón. En todo caso, el propio análisis de Navarro sugiere que la fuente del éxito de Evita entre “los descamisados” descansaba en su *capacidad de respuesta*, y por ende, recalca, de hecho, la naturaleza eminentemente utilitaria de los lazos entre la esposa de Perón y sus seguidores. Sin embargo, Navarro no ofrece comentario alguno a las implicaciones conceptuales de dicho hallazgo, en lo que a la validez de su marco weberiano de análisis se refiere. Contrástese el tratamiento de Navarro sobre la naturaleza del atractivo político de Eva Perón, al excelente tratamiento de la naturaleza de la relación entre Juan Domingo Perón y su base en Kenworthy (1973) y Smith (1969). Concluye Smith, “no era tanto que las masas urbanas eran embaucadas por su demagogia carismática, cuanto que estaban impresionadas con su decisivo y efectivo liderazgo” (Smith, 1969: 72). Otro autor (Conniff, 1982), en su estudio sobre el populismo en Brasil (1920-1940), “resuelve” el dilema conceptual considerando “carisma” y “clientelismo” no como factores de refuerzo mutuo, como lo hace Stein (1982), por ejemplo, sino, “estirando” la noción de “carisma” hasta el punto de hacerla sinónimo de clientelismo. En palabras de Conniff: “de otra parte, la relación basada en la autoridad carismática es una relación de intercambio, en la cual votos y apoyo se otorgan al líder por recompensas en este mundo, ya psicológicas o materiales” (Conniff, 1982: 13).

(suburbana) —dentro de estructuras socioeconómicas, oportunidades y coyunturas políticas que estaban básicamente dadas—.

EL ROL DEL DISCURSO

Este estudio no incluyó análisis sistemático alguno del discurso de los contendores. Sin embargo, la evidencia recogida en el transcurso de la indagación, es suficiente como para permitirnos plantear un par de consideraciones. Primero, que el discurso de los contendores favorecidos por la mayoría de votantes suburbanos, invariablemente interpela al “pueblo” en general, y a los “marginados urbanos” en particular. El estilo y habilidad verbal podrá ser diferente. Cuan “bien” dicen su “mensaje” es factor secundario; el contenido del mensaje es el elemento común, sin embargo, y se puede ver como factor que refuerza el atractivo electoral de las candidaturas. Segundo, y más importante aún, no es lo que los contendores dicen sino lo que hacen —o se espera que hagan como políticos *qua* patrones actuales o potenciales— lo que genera el apoyo de los moradores. No solo el discurso de Velasco, Guevara, Roldós, Bucaram o Menéndez Gilbert, muestra “su deseo de trabajar por ‘la gente chiquita’”, su asequibilidad, solidaridad y voluntad de “responder”; sino que, en realidad, estando en el poder, “trabajan” por el “hombre pequeño” y son “accesibles”, “solidarios” y “responden”, *desde la perspectiva de los moradores —dirigencia y base— en formas que extraen su apoyo*. Cuando estos contendores —o las redes clientelares adjuntas a ellos— se debilitan o pierden la capacidad de ejercer un patronazgo significativo, el apoyo electoral se debilita concomitantemente.

En conclusión y resumen, los hallazgos de esta indagación sugieren que los estilos y atributos personales de los contendores —más allá de su rol como patrones reales o potenciales— son, en el mejor de los casos, elementos subsidiarios, y en el peor de los casos, irrelevantes para dar cuenta de la naturaleza de sus vínculos con los votantes suburbanos. Esta proposición no significa negar el papel que tales estilos de liderazgo y atributos personales puedan haber jugado en la emergencia de estos políticos como actores salientes dentro del escenario político ecuatoriano, o su importancia —que puede haber sido clave— para explicar aspectos de la carrera política de estos actores que no tienen que ver con el reclutamiento electoral de los moradores. Además, no pretendemos negar, *a priori* la validez de tales estilos y atributos personales para dar cuenta del éxito electoral de estos contendores entre otros segmentos del electorado (marginados y no marginados) cuyo comportamiento *qua* actores políticos no está firmemente anclado en barriadas marginadas como escenario preeminente de acción y formación de actitudes y cultura política, y cuyo

comportamiento electoral no esté ligado a enlaces de índole clientelar. En todo caso, la noción de carisma, tal como se ha manejado en la literatura referente al éxito en las urnas de contendores políticos tales como Velasco Ibarra, es incompatible con la noción de clientelismo como factor explicativo; y el rol del discurso es factor subsidiario para dar cuenta de la naturaleza de los enlaces entre votantes suburbanos y sus contendores favoritos.

¿Cómo interpretar, entonces, las relaciones concretas entre los moradores y sus contendores favoritos en el período 1952-1978? Los párrafos que siguen confrontarán esta pregunta en base a los hallazgos del estudio.

VELASCO IBARRA Y LOS VOTANTES SUBURBANOS

Uno de los principales hallazgos del estudio tiene que ver con la naturaleza de la relación entre Velasco Ibarra y los votantes suburbanos, a saber, que en las tres ocasiones en que el Gran Ausente es postulado a la presidencia en el período (1952, 1960, 1968), su apoyo electoral en Guayaquil y sus barriadas, está invariablemente vinculado a las operaciones de redes clientelares locales que, ya en forma de máquinas políticas o de conjuntos de acción, jugaron un rol preeminente en la efectivización del voto por Velasco. En el suburbio, el apoyo a Velasco no se origina en la presencia de masas “flotantes” y “prestas” a ir espontáneamente (sin que medie “acicate externo” alguno) a las urnas a emitir su voto por el candidato “seducidos” por los poderes carismáticos de Velasco, o “porque habla tan bonito”, o por la “emoción” y “sentimientos” que despierta en los votantes. Ciertamente, tales factores pueden haber jugado un rol preeminente entre otros segmentos del electorado. En lo que al electorado suburbano se refiere, hemos encontrado un patrón consistente, en el cual los votos son efectivizados por intermediarios locales que no operan para movilizar el apoyo de masas eminentemente “sentimentales”, “carentes de desarrollo político” o “ignorantes”, sino de actores tan pragmáticos como sus intermediarios, y con los cuales los intermediarios —no Velasco— tienen una “relación especial”, de índole clientelar.

En 1952, el CFP *qua* máquina política, bajo el liderazgo de Guevara Moreno, está en posición de “transferir” y puede haber movilizado entre el 50% y 63% del TVV obtenido por Velasco Ibarra en la ciudad de Guayaquil. El conjunto de acción representado por la Federación Nacional Velasquista habría estado en posición de dar cuenta del resto. En lo que al grueso de los moradores respecta, es CFP, antes que la Federación, el articulador saliente del apoyo en esta ocasión. Para la elección de 1960, el Alcalde Menéndez Gilbert está en posición de movilizar, como mínimo, el 56% de la votación que Velasco Ibarra obtiene en los distritos *suburbio* en esa ocasión. Como muestran los

dos capítulos precedentes, los intermediarios políticos vinculados poco tiempo antes a Concentración de Fuerzas Populares, miembros de la alta jerarquía del partido, “mandos medios” o dirigencia barrial, van “abandonando el barco a medida que este se hunde” y proceden a vincular sus grupos clientelares a la pirámide electoral de Velasco o, incluso, a otras candidaturas, como la de Galo Plaza, por ejemplo, desligándose del candidato oficialmente respaldado por CFP (Parra Velasco). Estimamos que un 22% adicional de la votación obtenida por Velasco Ibarra en los distritos *suburbio* en 1960, puede explicarse en términos de la caída de la máquina política guevarista. Así, y como mínimo, es probable que un 78% de los votos obtenidos por Velasco Ibarra en el suburbio de Guayaquil en 1960, estuvieran vinculados a los esfuerzos de reclutamiento de los varios conglomerados (*clusters*) clientelares que componían su pirámide de apoyo local.

Significativamente, la preferencia por Velasco es más baja en los distritos *suburbio* —y en la ciudad en general— en 1968, cuando carece de una máquina política dentro de su coalición de apoyo y cuando su conjunto de acción local es más débil que en el pasado.⁴ En ese año Menéndez Gilbert está en posición de movilizar un 35% del voto que Velasco obtiene en el suburbio de Guayaquil, junto con José Hanna, cuyo CFP guevarista también apoya a Velasco en esa ocasión. Un 30% adicional de la votación de Velasco en los distritos *suburbio* puede explicarse en términos de la anexión temporal a su pirámide electoral de intermediarios que, si bien vinculados regularmente a Assad Bucaram y CFP, habían decidido apoyar a Velasco, dado el apoyo “tibio” de Bucaram a Córdova y el hecho de que en esa coyuntura específica, los capitanes distritales habrían estado en libertad de. “mover el voto” para candidatos que no fueren el oficialmente apoyado por CFP.⁵

4 La declinación de popularidad de Velasco en 1968 es un fenómeno nacional que sin duda debió responder a una serie de factores que no podemos analizar aquí. Cabe recalcar que no pretendemos afirmar aquí que el debilitamiento de la fuerza electoral de Velasco con relación a la elección anterior obedece exclusivamente al hecho que las redes clientelares que lo apoyaban eran más débiles esta vez. Estamos simplemente notando que en el caso de Guayaquil y en lo que a los distritos *suburbio* respecta, se observa una variación concomitante que sí consideramos, por la menos, sugerente en el marco del estudio.

5 Nuevamente, estos cálculos se basan en el apoyo electoral obtenidos por Menéndez Gilbert, Hanna y Bucaram en la contienda de 1967 para Alcalde, y aplican el TVV de Menéndez y Hanna (distritos *suburbio*) como proporción del TVV de Velasco en los distritos *suburbio* en las elecciones presidenciales de junio de 1968. Tomando en cuenta que mientras que Bucaram obtuvo 25.445 votos en los distritos *suburbio* en las elecciones de 1967, Córdova obtuvo 7.683 votos menos (de un electorado suburbano que se había incrementado en 10.000 votos entre 1967 y 1968), la diferencia, se presume, fue a Velasco principalmente.

Que la “transferencia” del voto es posible en el caso de Velasco, mientras que no resulta así en el caso de Córdova, no quita la fuerza al argumento de que la intermediación clientelar es invariablemente preeminente para explicar el apoyo de los electores suburbanos en las urnas en los casos que nos ocupan. No es necesario recurrir a nociones exóticas de nexos subjetivos a la personalidad “carismática” de determinados candidatos. Los hallazgos de la indagación sugieren que si la “transferencia” no funciona para Córdova y sí para Velasco, es porque el primero es una figura política ajena al escenario político local y no hay razón alguna para que los movilizadores de base relevantes al suburbio y sus redes clientelares lo vieran como potencial patrón a nivel nacional, mientras que Velasco representa, desde esa perspectiva, la única alternativa disponible en esa contienda y Bucaram no pudo (o no quiso) ejercer control alguno sobre su comportamiento de apoyo en esa ocasión. En lo que respecta a las redes electorales locales relevantes al suburbio, que la “transferencia” del voto se dé en determinados casos y no en otros, tendría más que ver con la dinámica del clientelismo político *per se* que con el “carisma” de los candidatos, el poder de atracción de su oratoria y otros elementos subjetivistas de esa índole.⁶

Que la mejor manera de interpretar la relación electoral entre Velasco y el votante suburbano es como *manifestación de clientelismo en acción*, y aún más importante, que esa “relación especial” entre moradores y sus intermediarios, pueda de por sí explicar el apoyo de vastos contingentes de electores suburbanos por Velasco, sugiere la necesidad de revisar las interpretaciones convencionales del velasquismo *como fenómeno electoral*, para tomar en cuenta el papel preeminente del clientelismo político como factor explicativo de su éxito en las urnas. La presencia de las llamadas “sub-especies” velasquistas en la estructura de apoyo de Velasco en 1960, que representan varios segmentos de un conjunto de acción nacional —como se viera en conexión con el más fuerte de los triunfos electorales de Velasco a nivel

6 Es interesante notar que aún entre los velasquistas prominentes que fueron entrevistados, detectamos afecto genuino por Velasco (por razones vinculadas a sus atributos personales), en solo un caso. Como el contenido de las entrevistas revela, en todos los otros casos, la relación con Velasco se sustenta en una mutua coincidencia de intereses objetivos. Además, mientras que el mito de la vinculación emocional e irreflexiva de las masas nos fue repetida una y otra vez por sus colaboradores cercanos, no logramos encontrar a nivel de los moradores tan solo una instancia de tan ferviente ligazón afectiva. Velasco es visto en la barriada, invariablemente, como “un buen señor” y a veces como “todo un héroe, ese Velasco”. La afectividad, si estuvo presente en alguna medida, fue claramente manifestada por los entrevistados barriales en conexión con la persona de Guevara, Bucaram, Roldós y otros políticos locales, más que con respecto a Velasco.

nacional— sugiere la relevancia del factor clientelar para el análisis del velasquismo *qua* fenómeno electoral a nivel nacional.

En efecto, el más significativo de los atributos y recursos de Velasco *qua* político, puede haber residido no tanto en su presunto carisma, sino en su disposición misma a jugar el papel de vehículo o instrumento preeminente para la prosecución de los objetivos e intereses personales de la más amplia de las clientelas electorales: “todos aquellos que venían a él” —por razones utilitarias propias—; todos los actores de su heterogénea pirámide de apoyo —con la intensa competencia (y conflicto) entre los intermediarios potenciales para constituirse en intermediarios favoritos del Presidente Velasco *qua* patrón que ello implicó—.

Sugerimos que si se trata de aproximarnos al éxito electoral de Velasco, desde la perspectiva de sus atributos personales, lo que sí cabe destacar —más que su presunto “carisma” — es su excepcional comprensión de la dinámica electoral en un contexto político como el ecuatoriano, donde: a) el personalismo estructuralmente inducido y el pragmatismo político son rasgos preeminentes; y b) la “flexibilidad” requerida de los políticos para obtener por lo menos una lealtad temporal de la base asume alto valor como recurso político, si de ser electo se trata; mientras que la construcción, organización y consolidación de un partido con elementos doctrinales claros y consistencia ideológica, como guía del accionar de sus miembros, puede “hacer peligrar” la posibilidad de aglutinar una coalición electoral —aun cuando tenue— tan amplia y diversa como sea posible que permita el acceso al poder a través del voto. La reticencia de Velasco Ibarra en conformar un partido político que pudiera “atarlo” de alguna manera, como también la utilización de una convenientemente laxa red de “amigos políticos” que le permitía ser invariablemente ubicado en el rol de potencial patrón (a nivel presidencial) por un espectro de partidarios tan amplio como fuera posible, es, sin duda, la más pragmática de las estrategias, “idealmente” adecuada a un contexto político informal como el ecuatoriano. Por ende, Velasco representa el candidato “ideal” desde la perspectiva de dicho contexto, el más pragmático de sus actores, y no coincidentemente, el de mayores posibilidades de acceso al poder a través del voto, en el período en consideración.

EL LIDERAZGO CFEPISTA Y LOS VOTANTES DEL SUBURBIO

Las relaciones de Carlos Guevara Moreno, Assad Bucaram y Jaime Roldós, respectivamente, con los votantes del suburbio, han sido detenidamente tratadas en capítulos precedentes. Poco cabe agregar aquí, excepto enfatizar algunas implicaciones que se derivan del análisis de la relación en cuestión.

En lo que a Guevara Moreno respecta, los hallazgos del estudio permiten afirmar que el Capitán del Pueblo representa el principal organizador de bases barriales de Guayaquil en el período 1947-1978 y, sin duda, el primer político que comprende la importancia de apelar a los sectores marginados, cultivándolos *qua* electorado potencial de manera sostenida, y excepcional en su habilidad para comprender la ética utilitarista del grueso del electorado al que tiene que apelar, traduciéndolo en apoyo político para sí y CFP —que, desde la perspectiva de los sectores marginados, más que un partido, representa una máquina política—.

Ciertamente, los lazos de índole afectiva, emotiva, y la “mística” son componentes visibles del movimiento que Guevara logra organizar, secundado por el formidable equipo que logra conformar. Sin embargo, la “mística” y afectividad en torno al movimiento y su líder, no pudieron impedir que la lealtad a Guevara Moreno fuese contingente. El apoyo a Guevara simplemente se evapora en las barriadas suburbanas, tal como sucede con cualquier otro contendor una vez que se torna claro que ya no está en posición de ser vehículo “efectivo” para la prosecución de los intereses personales de sus partidarios —mientras que otros políticos sí están en posición de serlo y de acogerlos en sus redes electorales—. Que el apoyo de los moradores pueda ser tentativo y contingente aún para alguien como Guevara, que trabaja tan de cerca con las bases, que les demuestra su voluntad y capacidad de respuesta cuando está en posición de hacerlo, que además monta una estructura de patronazgo bajo su control, subraya la ética utilitaria de los moradores —bases e intermediarios—. Una vez que la máquina política que Guevara conduce entra en crisis y surgen alternativas potencialmente más provechosas, Guevara es simplemente abandonado por sus partidarios. Menos de una década después, el Capitán del Pueblo se convertiría en un actor político de importancia electoral marginal.

El siguiente extracto de entrevista complementa, agudamente, las observaciones anteriores. En palabras de la madre de un ex-dirigente del barrio Santa Ana: “mi hijo trabajó por todos esos políticos. En el momento de las elecciones él hablaba con sus amigos del barrio y *formaba comités para el candidato que él creía iba a ganar y había venido a verlo*. Mi hijo era muy activo. Trabajó por Guevara, Menéndez y Bucaram” (*Entrevista N° 38*; itálicas nuestras).

También el apoyo a Bucaram es contingente, como se refleja en el eventual debilitamiento de su control sobre las redes clientelares inherentes a la estructura del partido, al emerger Jaime Roldós como competidor plausible, dentro del propio CFP. En cuanto a Roldós, los hallazgos del estudio proveen una nueva perspectiva sobre la naturaleza

del atractivo electoral de su candidatura al ubicarlo en el rol, raramente mencionado, de ex “hombre de relación” para muchos moradores, con vinculaciones barriales que antecedían a su candidatura presidencial y lo hacen, desde el momento en que esta es proclamada, un potencial patrón a nivel nacional en los ojos de muchos votantes suburbanos, factor clave para explicar por qué logra construir una estructura de intermediación clientelar paralela desde dentro de CFP, que socavara la propia red de Bucaram durante el curso de la propia campaña electoral de 1978.

¿Por qué las candidaturas centrales examinadas son favorecidas por los moradores y otras no? ¿Por qué algunas no logran captar el apoyo del grueso del electorado barrial? Como se desprende de nuestra indagación, los contendores favoritos del suburbio representan, desde la perspectiva de los moradores, la única alternativa electoral disponible en cada caso, ya por ser las únicas presentes en su escenario inmediato y que cultivan su apoyo de manera más o menos permanente, o por ser los únicos contendores que: a) se habían vinculado a aquellos que sí estaban presentes y cultivaban el apoyo suburbano; y/o b) tenían antecedentes políticos que permitían ubicarlos en el rol de potenciales patrones. En palabras de uno de nuestros entrevistados barriales:

En el comienzo Bucaram tenía por costumbre venir por aquí con el doctor Guevara. Cuando el doctor Guevara se fue, el pobrecito, todos mis vecinos se volvieron bucaramistas. Formaron comités para Bucaram; también para otros, pero los más sustantivos eran de Guevara y Bucaram porque eran los más conocidos por aquí en el barrio, porque todo el tiempo estaban viniendo. (*Entrevista N° 36*)

Dice otro morador:

En un tiempo todos eran guevaristas aquí en el barrio. ¿Por qué? Porque les resultaba. Claro que muchos aquí estaban siempre, como quien dice, ‘al arranche’, *listos para apoyar al que caía por aquí*: si caía Guevara, eran guevaristas; si caía Menéndez, eran menendistas, y después bucaramistas... Yo no he sido nunca muy político. Pero aquí uno tenía que hacerse, por el interés. (*Entrevista N° 25*; *itálicas nuestras*)

La continua vigencia del clientelismo político para dar cuenta de la naturaleza de las preferencias de los moradores barriales *qua* electores

Como demuestra la indagación precedente, los patrones políticos y sus redes clientelares, así como surgen y se desarrollan, eventualmente caen. La indagación también sugiere, sin embargo, que en la medida en que la barriada permanezca como escenario político

principal para el grueso de sus residentes, y dado un contexto sistémico que no solo permite, sino que induce tanto a residentes como a políticos a recurrir a mecanismos clientelares, los primeros como compensación a su precariedad, los segundos como fuente de apoyo político, la modalidad básica del reclutamiento de apoyo permanecerá invariablemente clientelar.

Del mismo modo, los asentamientos urbanos espontáneos y las barriadas aparecen, crecen y se consolidan y, eventualmente, muchas dejan de constituir el principal escenario político de sus residentes. Que la necesidad colectiva y las oportunidades para recurrir a las relaciones clientelares pueda declinar en algunas barriadas con el paso del tiempo, no significa que bajo las condiciones socioeconómicas prevalecientes, por una parte, la consolidación de las viejas barriadas no sea sino parcial (vastos bolsones de precariedad residencial severa persisten alrededor de las principales arterias de las barriadas consolidadas, por ejemplo) y, por otra, que nuevos asentamientos no continuarán emergiendo para reproducir el ciclo que se cierra en las viejas barriadas.

El proceso de reclutamiento en sí podrá tornarse cada día más complejo con la permanente expansión del suburbio; y con la aparición de nuevas alternativas electorales de relevancia barrial —a medida que más políticos “descubren” la importancia de “trabajar el voto” de este segmento del electorado, y a medida que asegurar la lealtad de los intermediarios locales (en todos los tramos de la pirámide de apoyo) se torna cada vez más difícil—. Nuestros hallazgos sugieren, sin embargo, que mientras las condiciones estructurales de precariedad e inseguridad continúen produciendo segregación residencial en forma de barriadas, *y el contexto sistémico continúe siendo institucionalmente excluyente para los marginados, en forma colectiva*, el clientelismo político perdurará. Por ende, puede anticiparse que el éxito electoral en las barriadas continuará estando inextricablemente ligado a la habilidad de un candidato: a) en cultivar el apoyo de los moradores más o menos consistentemente, construyendo redes clientelares propias, y con esa base, una estructura de intermediación que le asegure, por lo menos, lealtad temporal y una cobertura tan amplia como sea posible en las, crecientemente “decisivas”, barriadas; o b) en establecer enlaces efectivos con quienes sí las tienen, con la consiguiente perpetuación de formas de participación política afines a un contexto de control social que ello implica.

EPÍLOGO

Los primeros moradores del barrio Santa Ana habían llegado a la zona en 1947. Para 1978, el barrio tenía una extensión de 192 cuadras

(90 ha., aproximadamente) y era un área relativamente consolidada del suburbio. Su población, de cincuenta familias en 1952 (300 residentes, aprox.) había crecido para 1978 a 50.000 residentes, aproximadamente.⁷ A medida que el barrio crecía, la densidad aumentaba y se volvía cada vez más frecuente la vivienda por inquilinato (de cuartos, más que viviendas), especialmente en la arteria principal del barrio (Gómez Rendón). Muchos sectores del barrio comenzaban a parecerse a los tugurios centrales de la ciudad.

La gran mayoría de residentes continuaba siendo pobre, pero con el tiempo la vida había mejorado en el barrio, desde la perspectiva de sus moradores: la mayoría de residentes había obtenido seguridad de tenencia; el transporte público “ya no era un problema”; algunos servicios de infraestructura (electricidad y pavimentación —parcial— de calles; relleno, —también parcial—, tuberías de agua potable, mas no alcantarillado) habían sido provistos y la dotación de escuelas, iglesias, servicios médicos “no estaba mal” en opinión de los moradores, que solo lamentaban la carencia de espacios verdes y canchas de deportes en el barrio. Los antiguos moradores que no habían podido mantener sus “terrenitos” se habían trasladado a otros sectores, en los linderos del distrito (*Febres Cordero*), por ejemplo, al “suburbio nuevo”; o a la rápidamente creciente zona del Guasmo en el distrito *Ximena*. Habían aparecido nuevos residentes en el barrio, con capacidad de costearse la compra de un terrenito y hacer algunas mejoras a sus viviendas con el tiempo. El barrio había comenzado a incluir, asimismo, números crecientes de residentes con empleo relativamente estable —que habían podido comprarle el lote a los moradores originales cuya mayor precariedad les inducía a plegarse a los contingentes de nuevos “colonizadores” (de nuevos asentamientos espontáneos)—, como también algunos estudiantes universitarios, hijos e hijas de los fundadores del barrio. Con los cambios experimentados en Santa Ana desde su surgimiento, en términos de su “evolución urbana”, de la composición socioeconómica de su población, y de la consolidación residencial de muchos residentes, los moradores reafirmaban su identificación con la clase media, auto-definiéndose como miembros de “la clase media” y como “residentes del centro”. Para 1978, el sentido de “comunidad” y la solidaridad mantenida hasta los primeros años de la década del setenta, había declinado dramáticamente. Los vecinos habían comenzado a “encerrarse” en sí mismos... “cada uno en lo suyo”. Con la creciente heterogeneidad en la composición socioeconómica del vecindario, la barriada era cada vez menos un escenario

7 Según las estimaciones de un sacerdote, una maestra y un paramédico de Santa Ana (Entrevistas N° 20, 22, 29).

de comportamiento político. En la medida en que las oportunidades para establecer y cultivar vinculaciones de tipo político se tornaron cada vez más escasas, la relación entre los moradores y las estructuras partidistas (y los políticos) se modificó. El comentario de uno de los primeros moradores —con nostalgia por “los buenos viejos tiempos” — de que “en la elección de 1978 casi no hubieron comités políticos para nadie aquí en el barrio”, manifiesta en forma dramática los drásticos cambios ocurridos (*Entrevista N° 34*).

Muchos vecinos coincidían en observar que mientras que “antes teníamos los comités, las reuniones, las fiestas, la unión entre familias, ahora ya no”.⁸ Esto se debía a que, en palabras de un morador —un carpintero que había vivido en el barrio por treinta y seis años y estaba planeando cambiar la estructura de su casa de caña y madera a cemento en el momento de la entrevista (mediados de 1983)— “La cosa es que aquí ya no necesitamos nada más” (*Entrevistas N° 20 y 34*). Por ello y como los moradores comentaran una y otra vez a la autora: “En 1978 los vimos pasar a los candidatos a la presidencia con sus comitivas. Solo pasaban. Ya no pararon aquí. Se fueron a sus comités de más afuera en la parroquia Febres Cordero. Pasaban rápido y no paraban. Creo que iban al Cisne... más afuera” (*Entrevista N° 34*).

La observación de que “yo voté por Roldós... el alma bendita” porque “se lo debía al partido después de tantos años de lucha... de ser tan buenos con nosotros” (*Entrevista N° 20*), es también un reflejo de la naturaleza de las actitudes y comportamientos de la mayoría de residentes entrevistados en Santa Ana, en la elección de 1978.

No todas las zonas del barrio estaban pavimentadas o servidas con una infraestructura más o menos completa en el momento de la entrevista (1983). De hecho, de la Gómez Rendón hacia el sur, en un perímetro que comprende 24 cuadras, las calles carecían de pavimentación o servicios completos, y las viviendas se tornaban cada vez más precarias a medida que nos alejábamos de la principal arteria del barrio, hacia el sur. En una de esas cuadras se ubicaba el único comité que encontramos funcionando en la barriada, al momento de las entrevistas. El comité en cuestión era del CFP, ahora liderado por Averroes Bucaram, hijo de Don Assad, y funcionaba en casa de un congresista del partido. El Congresista (nombre omitido) era a la sazón un hombre corpulento, de aspecto tosco, en sus tempranos cincuenta, propietario de una flota de camiones, quien había llegado al congreso nacional como representante alterno. Si nuestros varios intentos de entrevistarlo fracasaron (el congresista

8 Comentario extraído de la entrevista N° 38 y confirmado en las entrevistas N° 20, 29, 30, 42, 34.

aceptó ser entrevistado en un comienzo y posteriormente se negó, aparentemente porque, en palabras de uno de sus clientes, “el Director del Partido le boicoteó la entrevista” (le había prohibido al congresista conversar con nosotros), lo que pudimos observar en dos visitas adicionales a su casa/comité, fue suficiente como para sugerir la presencia de un conjunto clientelar operativo, en torno a su figura.

Llegamos por primera vez un jueves en la tarde, a eso de las 3:00 p.m., y encontramos al congresista sentado en el área principal (un cuarto de 3x5 metros, con un asiento de madera para tres personas, una mesita rústica en el medio, y dos sillas, una radio y algunas fotos de revista pegadas a la pared) de su precaria vivienda. Lo rodeaban tres hombres, que fumaban, tomaban cerveza y conversaban —y quienes no se dirigían a nosotros a menos que el congresista les hiciera un gesto, supuestamente “discreto”, indicando que podían hacerlo—. En determinado momento el dueño de casa se ausentó por un buen rato, y los tres hombres se volvieron comunicativos en su ausencia. Estos tres hombres formaban parte de la clientela del congresista, como constaté en dos visitas subsiguientes a la casa/comité del congresista, en su ausencia. En un caso se trataba de un hombre de no más de treinta años que esperaba conseguir del congresista un empleo como camionero o chofer de bus en esos días, a cambio de lo cual estaba dispuesto a trabajar con él para CFP en las próximas elecciones presidenciales (1984) como él mismo revelara cándidamente. Los otros dos hombres eran “vecinos del Jefe”, ambos en sus medianos cincuenta. Dijeron visitar la casa del congresista “por lo menos pasando un día” para ver “lo que el Jefe está haciendo, lo que necesita, especialmente ahora que se vienen las elecciones”. Ambos “trabajaban” con él, si bien la naturaleza exacta de su “trabajo” no quedó muy clara.⁹

9 No tengo record alguno (excepto por mi diario de trabajo de campo), de las conversaciones mantenidas con los tres miembros de la clientela política del congresista. Las peculiares circunstancias de nuestros varios encuentros con estas personas impidieron grabar las conversaciones. Nuestra primera conversación fue en presencia del congresista a cuya casa/comité nos habíamos acercado por primera vez, para ver a aceptaría ser entrevistado. Su actitud en ese momento fue demasiado aprehensiva como para que nosotros contempláramos la idea de utilizar una grabadora en ese momento. Las conversaciones posteriores con sus tres clientes fueron mantenidas en ausencia del patrón, mientras que esperábamos que el congresista apareciera (por aproximadamente 30 minutos), hasta que su esposa nos dijo que él “había ido al centro” y nos pidió que volviéramos en un par de días. Cuando lo hicimos, tres días más tarde, los mismos hombres estaban allí, el congresista no apareció y al salir nosotros de la casa, viablemente disgustados, uno de los clientes corrió detrás nuestro para decirnos la razón por la que el congresista se negaba a concedernos la entrevista. Conversamos con el joven y uno de sus amigos por unos treinta minutos adicionales

Una de nuestras entrevistadas en el barrio Santa Ana, a quien conocimos antes de descubrir el comité en cuestión, era una lavandera, quien al momento de la entrevista estaba “tratando de conseguir de algún modo... un dinerito extra”, para terminar de rellenar el patio de su casa, en la parte de atrás de su (precaria) vivienda. Vivía allí con su hija (17 años, madre soltera) y su nieta (1 año), a media cuadra del congresista. En el momento de la entrevista estaba planeando “trabajar en el comité de Don (nombre del congresista omitido)” porque, en sus propias palabras, “él es el único que hay por aquí. Y uno tiene que sobrevivir, ¿usté me entiende? Ver qué puede hacer la política para ayudar a uno a sobrellevar esta vida” (*Entrevista N° 20*).

BIBLIOGRAFÍA

- Conniff, M. 1982 *Urban Politics in Brazil. The rise of Populism, 1925-1945* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Cueva, A. 1983 *El Proceso de Dominación Política en Ecuador* (Quito: Alberto Crespo Encalada).
- Cuvi, P. 1977 *Velasco Ibarra: El Último Caudillo de la Oligarquía* (Quito: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Central del Ecuador).
- Hurtado, O. 1980 *Political Power in Ecuador* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Kenworthy, E. 1973 “The Little Know Case in Theory Formation or What Peronism Wasn’t” en *Comparative Politics* (Nueva York) pp. 17-45, octubre.
- Martz, J. D. 1972 *Ecuador: Conflicting Political Power and the Quest for Progres* (Boston: Allyn and Bacon).
- Navarro, M. 1982 “Evita’s Charismatic Leadership” en Conniff, M. L. (ed.) *Populism in Comparative Perspective* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Ortiz Villacís, M. 1977 *La Ideología Burguesa en el Ecuador. Interpretación Socio-Política del Hecho Histórico en el período 1924-1970* (Quito).
- Quintero, R. 1978 “Preliminares de una crítica sobre el llamado “velasquismo” en *CULTURA* (Quito) N° 2, septiembre-diciembre.

en medio del camino. Las circunstancias en torno a estas conversaciones fueron difícilmente conducentes, nuevamente, al uso de una grabadora. Si bien escribimos la esencia de las conversaciones mantenidas, la noche misma en que los tres encuentros tuvieron lugar, la riqueza del diálogo se perdió, desafortunadamente.

- Smith, P. 1969 "Social Mobilization, Political Participation and the Rise of Juan Perón" en *Political Science Quarterly* (Nueva York: Columbia University) N° LXXXIV(1), marzo.
- Stein, S. 1980 *Populism in Perú: The Emergence of the Masses and the Politics of Social Control* (Madison: The University of Wisconsin Press).
- Weber, M. 1974 *The Theory of Social and Economic Organization* (Nueva York: A. M. Henderson & Talcott Parsons).

EL TECNOPOPULISMO DE RAFAEL CORREA ¿ES COMPATIBLE EL CARISMA CON LA TECNOCRACIA?*

Carlos de la Torre**

A diferencia de la interpretación historicista de Weber (1977: 867), que relega el carisma a sociedades donde no se ha racionalizado el mundo mágico religioso, este artículo sigue su argumento de que los tres tipos de dominación (tradicional, carismática y racional-burocrática) “no quedan simplemente insertados de un modo sucesivo dentro de una línea evolutiva, sino que pueden surgir simultáneamente en múltiples combinaciones”. Se analizan las tensiones y sinergias entre carisma populista y racionalidad tecnocrática en el liderazgo, discurso y estilo de gobierno de Rafael Correa. Se argumenta que, a diferencia de lo que se ha sostenido en gran parte de la bibliografía, el carisma y la tecnocracia no son necesariamente sistemas de dominación opuestos. Para analizar las afinidades electivas entre populismo y tecnocracia

* Extraído de de la Torre, C. 2003 “El tecnopopulismo de Rafael Correa. ¿Es compatible el carisma con la tecnocracia?” en *Latin American Research Review* (Latin American Studies Association) N° 48(1).

** Agradezco a la John Simon Guggenheim Memorial Foundation por su apoyo. Este trabajo fue presentado en Grinnell College y en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador. Benjamín Ardití, Felipe Burbano, Carmen Martínez Novo, Enrique Peruzzotti, Francisco Panizza, Soledad Stoessel, Kurt Weyland, Loris Zanatta, Pedro Zúquete y lectores anónimos de *LARR* me dieron sugerencias para clarificar y mejorar mis argumentos.

se considera al populismo como un discurso polarizador y maniqueo utilizado para llegar al poder y gobernar y a la tecnocracia como un discurso de expertos que apelan a la ciencia para transformar la sociedad en beneficio del bien común.

En sus discursos y enlaces semanales por radio y televisión, Correa compagina tecnocracia y carisma, pues explica racionalmente sus políticas y acciones a la vez que se presenta como el redentor de la nación. Las tensiones entre tecnocracia y carisma se evidenciaron en la rebelión policial del 30 de septiembre de 2010 en contra de la ley orgánica de servicio público, cuando el presidente dejó de lado las consideraciones racionales y estratégicas y confió que su carisma solucionaría la crisis. Los expertos del gobierno, que dicen representar el interés nacional que está más allá de las demandas particularistas de diferentes grupos organizados de la sociedad civil, redactaron una nueva ley de servicio civil que a la vez que subía los sueldos de los policías eliminaba sus promociones, medallas y bonos navideños. La tropa protestó en contra de lo que interpretaron como un ataque a sus conquistas laborales bloqueando calles en varias ciudades. Descubriendo los canales institucionales el presidente Correa confió que su carisma apaciguaría a los policías insurrectos. Fue al cuartel para explicar los beneficios de la ley, pero cuando fue abucheado dio un discurso violento, fue golpeado y, según su versión, secuestrado en el hospital de la policía hasta que fue rescatado por un operativo militar. El saldo fue de “8 muertos y 275 heridos, incluidos el Presidente de la República y su Canciller” (Quintero & Silva, 2010: 88).

Basándose en las teorías discursivas del populismo se analizaron ocho discursos de Correa pronunciados en 2009 (de la Torre, 2010; Hawkins, 2010; Panizza, 2005; 2008; Zúquete, 2008). Este año fue importante pues el presidente cumplía dos años en el poder, la asamblea constituyente había redactado una nueva constitución que fue aprobada mayoritariamente y se dieron elecciones generales en abril en las que Correa alcanzó la presidencia en una sola vuelta con el 53% de los votos. Pese a que se enfoca más en las palabras, gestos y rituales del líder, se analiza cómo los discursos fueron recibidos. Para analizar la recepción de sus discursos se estudian las grabaciones televisivas de ocho enlaces ciudadanos de agosto y septiembre de 2009 en varias ciudades del país. Además, se analizó etnográficamente el enlace del 30 de abril de 2011 en la pequeña ciudad de Chambo en la Sierra Central. Con el objetivo de explicar la ideología de la tecnocracia posneoliberal del gobierno de Correa, se estudian los documentos producidos por la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES 2009a; 2009b; Ramírez 2010).

El artículo tiene cuatro secciones. La primera, explica las categorías populismo y tecnocracia. La segunda, analiza cómo el discurso del presidente Correa combina apelativos populistas con argumentaciones tecnocráticas. La tercera sección estudia los enlaces ciudadanos como rituales donde carisma y tecnocracia se complementan para construir a Correa en el profesor y redentor de la nación. La cuarta sección analiza la visión posneoliberal, hipermodernista y redentora de los expertos del gobierno de Correa y cómo esta élite está localizada en las áreas estratégicas de la administración pública. A continuación, se investigan las relaciones conflictivas de este gobierno liderado por tecnócratas (que dicen representar el interés general) con los movimientos sociales (calificados por estos expertos como particularistas y corporativistas). Se estudia cómo durante la revuelta policial del 30 de septiembre, en un momento de crisis, el carisma reemplazó a criterios racionales-estratégicos. Las conclusiones exploran comparativamente las sinergias y tensiones entre carisma y tecnocracia en el gobierno de Correa con otras experiencias neopopulistas. Se concluye que, pese a que estas dos formas de dominación pueden compaginarse en el discurso y en los rituales del poder, el carisma es inestable y subvierte los intentos de gobernar a través del conocimiento de los expertos.

EL TECNOPOPULISMO

El término *tecnopopulismo*, utilizado en este trabajo para caracterizar al gobierno de Rafael Correa es a primera vista incongruente pues el carisma y la tecnocracia, basada en la dominación racional legal, han sido conceptualizados como formas contrarias de dominación. Si bien la tecnocracia implica el uso racional-instrumental de la ciencia y tecnología con el afán de regular y dominar la naturaleza y la sociedad, Weber (1977: 195) caracterizó al carisma que apela a los sentimientos y a las pasiones como irracional.

El populismo ha sido analizado como un caso paradigmático de dominación carismática y ha sido descalificado como irracional. Utilizando oposiciones binarias que oponen la razón y la ciencia a las emociones irracionales se ha contrapuesto la política racional-ideológica de los partidos políticos a la irracionalidad de las masas (Germani, 1971). Así mismo se han contrapuesto las políticas prudentes del neoliberalismo a la irracionalidad cortoplacista del populismo económico (Dornbusch & Edwards, 1991). Inspirándose en el análisis de Weber (1946: 116) del demagogo como el político que no toma en serio su responsabilidad sobre el resultado de sus acciones, se ha visto a los líderes populistas como charlatanes irresponsables. Se ha caracterizado al populismo como una democracia del caudillaje basada en “el

carácter emotivo y espontáneo de la entrega y confianza en el líder” (Weber 1977: 216).

Pero si se siguen las sugerencias de Weber (1946: 79; 1977: 867) de estudiar cómo se combinan los diferentes tipos ideales de dominación en experiencias históricas concretas las relaciones entre carisma y tecnocracia no son necesariamente antagónicas. El *Social Credit Party* de Canadá, por ejemplo, buscó soluciones tecnocráticas y populistas en contra de los partidos políticos tradicionales (Mudde, 2004: 547). Los estudios sobre el populismo clásico demostraron que líderes populistas que no construyeron partidos como José María Velasco Ibarra llegaron al poder no solo con su carisma sino por el uso racional-utilitario de redes clientelares (Menéndez-Carrión, 1986). Las afinidades entre carisma y tecnocracia se hicieron más evidentes durante los gobiernos neopopulistas en que se dieron alianzas estratégicas entre políticos populistas con tecnócratas neoliberales que estuvieron a cargo del manejo de la economía (Roberts, 1995; Weyland, 2001; 2003).

Debido a que las categorías de populismo y tecnocracia han sido las más laxamente utilizadas en las ciencias sociales (Centeno, 1993: 331), es necesario explicar cómo se las emplea en este trabajo. Siguiendo las conceptualizaciones políticas (Weyland, 2001: 2003) y discursivas (de la Torre, 2010; Hawkins, 2010; Laclau, 2005; Mudde, 2004; Panizza, 2005) del populismo se lo entiende como una estrategia para llegar al poder y gobernar basada en un discurso maniqueo que polariza la sociedad en dos campos antagónicos: el pueblo contra la oligarquía. Un líder carismático es socialmente construido como el símbolo de la redención mientras que sus enemigos encarnan todos los males de la nación. El líder es erigido como una persona que ha surgido desde abajo hasta convertirse en una figura extraordinaria que tiene una misión redentora y constantemente prueba su carisma derrotando a enemigos omnipresentes (Zanatta, 2008; Zúquete, 2008).

El populismo se basa en la movilización desde arriba (Roberts, 2008). A la vez que abre espacios para la participación popular y para que la gente común presente sus demandas, los intentos de movilización desde el poder pueden chocar con las organizaciones autónomas de la sociedad civil y terminan cooptando y desradicalizando a los movimientos sociales (Oxhorn, 1998: 225). Si bien el populismo incorpora a sectores previamente excluidos de la política respeta selectivamente las normas y los procedimientos de la democracia liberal. Rechaza las mediaciones de la democracia representativa y busca canales de comunicación directa del líder con su pueblo. El populismo politiza y desnaturaliza las desigualdades sociales (Roberts, 2003). Emerge en contextos en los cuales la gente común siente que los políticos les han arrebatado el poder y cuando ven que las instituciones políticas no les representan.

El populismo, sin embargo, no tiene los mismos efectos en sistemas políticos institucionalizados que en aquellos donde las instituciones representativas son frágiles. En los primeros pueden ser un síntoma de que los lazos entre electores y representantes no están funcionando bien y que deben corregirse (Mény & Surel, 2002: 15). En sistemas políticos frágiles el populismo puede tener efectos adversos a la democracia. Si bien ha contribuido a terminar con sistemas donde las instituciones políticas decayeron, la búsqueda de mecanismos de ligazón directa entre el líder y sus seguidores y el asumir que el pueblo tiene una voluntad política única encarnada en el líder pueden ser peligrosos para el pluralismo y las libertades que deberían existir en una sociedad compleja (Panizza, 2008; Peruzzotti, 2008; Urbinati, 1998).

La tecnocracia se asienta en una mentalidad y estructura cognitiva basada en paradigmas científicos (Centeno & Silva, 1998: 4; Centeno, 1993: 312). Los expertos se legitiman apelando al discurso científico y considerando que representan los intereses de toda la población y no de individuos o intereses particulares. Si bien los expertos no tienen una ideología definida y han prestado sus servicios a sistemas neoliberales y estatistas, autoritarios y democráticos, basan su autoridad en la “adherencia a los dictados de un ‘libro’”. Sin que importe que este documento contenga la teoría de la historia, o las funciones econométricas que describen el equilibrio” (Centeno, 1993: 313).

Los expertos se adhieren a ideologías hipermodernistas concebidas como visiones de “cómo los beneficios del progreso científico y técnico se pueden aplicar —por lo general, desde el Estado— a todos los campos de la actividad humana” (Scott, 1998: 90). El hipermodernismo es la ideología modernizadora de la “*intelligentsia*” (refiriendo a los intelectuales en el aparato del Estado) burocrática, de los técnicos, planificadores e ingenieros que se ven a sí mismos con la misión histórica de transformar la sociedad y de construir el estado-nación (Scott, 1998: 96).

Como lo anotó Weber (1977: 852), la racionalización burocrática “ha sido con frecuencia un poder revolucionario de primera fila contra la tradición”. Los tecnócratas tienen misiones de proporciones gigantescas: la construcción del estado-nación, el desarrollo, o llevar a su país “al socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano” (Ramírez, 2010). Sergio de Castro, el gurú de los *Chicago Boys* chilenos, manifestó que su objetivo no fue revertir tres años de políticas socialistas sino “medio siglo de errores” (Constable & Valenzuela, 1991: 186). Domingo Felipe Cavallo “se vio a sí mismo como un mesías destinado a resolver de una vez por todas las calamidades económicas” argentinas (Corrales, 1997: 50). Es por esto que muchos tecnócratas se embarcan en proyectos de redención moral de sus naciones y en la

construcción de un nuevo mundo que empiece desde cero borrando todas las huellas del pasado (Scott, 1998: 94).

Para que se pueda caracterizar a un régimen como tecnocrático, los expertos deben ocupar los lugares más importantes de la administración estatal a los que llegan a través de sus méritos y de sus conocimientos. Los tecnócratas, también, deben estar a cargo de las políticas públicas más importantes del régimen (Centeno, 1993: 314). Si es que los visionarios hipermodernistas son parte de estados autoritarios y su poder no está limitado por instituciones liberales sólidas y por una sociedad civil robusta, sus acciones pueden devenir en catástrofes (Scott, 1998).

“POR LA PATRIA TIERRA SAGRADA”

En la campaña electoral de 2006 que lo llevó al poder, Rafael Correa recogió sentimientos antipartidistas y antineoliberales. No organizó un partido político, sino el movimiento Patria Activa i Soberana (PAIS), que agrupó a intelectuales, académicos y militantes de izquierda con caciques políticos que mueven el voto y no tienen ideología.¹ Correa ostentó su calidad de *outsider* que venía a limpiar el congreso de la corrupción. No presentó candidatos al Congreso, y en la primera vuelta en octubre de 2006 alcanzó el segundo lugar con 26,8 % de los votos, y en noviembre del mismo año derrotó al multimillonario Álvaro Noboa ganando el 56,7 % de los votos (de la Torre & Conaghan, 2009).

Prometió una “revolución ciudadana” cuyos ejes fundamentales fueron terminar con la “larga noche neoliberal” y llamar a una asamblea constituyente que redacte un nuevo pacto social. El programa de gobierno de Alianza País prometió una “democracia activa, radical y deliberativa”. La Asamblea Constituyente no fue vista solamente como un mecanismo para hacer reformas políticas. Propusieron crear “un proyecto de vida común, un acuerdo social amplio” (Alianza País, 2006a: 19).

Una vez en el poder el presidente no se embarcó en un proyecto de simples reformas sino en la refundación de la patria. Rafael Correa (2009f) que se define como “un cristiano de izquierda en un mundo secular” está liderando la segunda independencia. Correa (2009d) dice que la patria está viviendo “el segundo nacimiento libertario”. Ya que el pueblo ha despertado de la larga noche neoliberal, “los próceres recuperan el don de la palabra, recobran el mando, la calidad fecunda de capitanes libertarios” (2009e: 5). Es así que Correa se ve a sí mismo

1 Ejemplos de políticos que anteriormente trabajaron en varios partidos y que hicieron campaña por Correa son Nicolás Iza, en la provincia de Guayas, y Trajano Andrade, en la provincia de Manabí.

como el prócer de la segunda independencia. Sus luchas por la patria y los pobres han sido sobrehumanas y demuestran su superioridad: “hemos derrotado a los representantes de los sectores más retardatarios de la oligarquía, de la banca corrupta, de la prensa comprometida con el pasado” (2009d: 10). Es por esto que “nos enfrentamos a una reacción virulenta que utiliza todos los mecanismos a su alcance” (2009c: 11). “Pocos gobiernos en la historia se han enfrentado a una oposición tan recia y visceral como la que hemos tenido que enfrentar nosotros [...] Vendrán días muy duros” (2009b: 9).

La gesta revolucionaria de la patria es parte del proceso continental por la liberación. Con frecuencia, cita al Che Guevara y termina todos sus discursos con la consigna guevarista: “¡Hasta la victoria siempre!”. Ante una audiencia de policías, Correa (2009c: 5) manifestó “¡Aquí nadie da un paso atrás! ¡Esta revolución ni se vende ni se rinde!”. De esta manera legitima sus actos con nociones marxistas sobre la necesidad de un cambio profundo y radical. La política no se basa en reformas graduales ni en consensos, sino en una revolución entendida como “cambio radical, profundo y rápido de las estructuras políticas, sociales y económicas” (Correa, 2009f: 10). Ya que la revolución es por la segunda y definitiva independencia de la patria, “es irreversible, y nada ni nadie la podrá detener” (2009e: 6).

Quienes se oponen a esta gesta heroica no pueden ser sino los enemigos de la patria y de la historia. Luego de derrotar electoralmente a la partidocracia y de luchar permanentemente contra el poder fáctico de la prensa mediocre y corrupta ha tenido también que sufrir la arremetida de la izquierda infantil y de los movimientos indígena y ecologista. “Siempre dijimos que el mayor peligro para nuestro proyecto político, una vez derrotada sucesivamente en las urnas la derecha política, era el izquierdismo, ecologismo e indianismo infantil. ¡Qué lástima que no nos equivocamos en aquello!” (Correa, 2009b: 4).

Al explicar el significado de su triunfo electoral en abril de 2009 en que ganó con el 55 % de los votos en la primera vuelta, Correa (2009e: 3) manifestó “el Ecuador votó por sí mismo”. Al igual que otros líderes populistas, Correa “no se percibe a sí mismo como un político ordinario, sino como la encarnación del mismo pueblo” (Pezzotti, 2008: 110). Él personifica a la patria y al igual que los próceres dice “aquí estamos dispuestos a jugarnos la vida por el cambio” (Correa, 2009e: 50). Cita el Evangelio y asevera, “tengan la seguridad que mi tesoro no es el poder, sino el servicio, servir a mi pueblo, sobre todo a los más pobres, servir a mi Patria” (Correa, 2009f: 19). En su afán desinteresado el líder ha hecho sacrificios personales que afectan hasta su vida familiar. Al asumir por segunda vez la presidencia pidió disculpas a su mujer y a sus hijos por no estar suficiente tiempo junto

a ellos, “sé que estos años han sido injustamente duros para ustedes y no tengo derecho a hacer esto” (Correa, 2009e: 49).

El líder no tiene ambiciones personales. Dice, todo lo hacemos “sin ningún interés para nosotros, con las manos limpias, corazones ardientes, mentes lúcidas, por la patria; y lo hacemos de forma técnica, en función de la equidad, en función de la justicia” (Correa, 2009c: 18-19). Correa ha agrupado a un selecto grupo de colaboradores técnicos. A través de la planificación, de la ciencia y de la tecnología estas “mentes lúcidas” conocen la ruta hacia una sociedad con mayor equidad. Es así que la política populista deviene en elitismo (Urbina-ti, 1998: 113). Una élite de expertos, muchos de ellos científicos sociales, conoce el camino irrefutable para solucionar “la fundamental cuestión moral en América Latina [que] es la cuestión social” (Correa, 2009f: 2).

La tecnocracia reemplaza la discusión democrática por la administración de los expertos y transforma el debate entre propuestas en la imposición de modelos legitimados con la idea de que son científicos, y por lo tanto, verdaderos. En un contexto en el cual Correa combina argumentos tecnocráticos con una visión populista maniquea de la política entendida como una guerra entre la esclavitud de la larga noche neoliberal y la redención del socialismo del siglo XXI se reducen los espacios para el debate democrático. En esta nueva gesta libertaria, el prócer pone su conocimiento científico, que es el único verdadero, al servicio de la emancipación. Si bien se busca la democracia entendida como equidad, las decisiones de cómo alcanzarla están en manos de expertos. El rol del pueblo es aclamar las decisiones de la élite en el poder en diferentes plebiscitos en los que se juega su salvación. La política se transforma simultáneamente en una lucha moral-religiosa y técnico-científica. En el apocalipsis el Mesías será quien guíe al pueblo elegido al milenio que terminará con las injusticias del capitalismo salvaje y de sus siervos de la partidocracia y de la prensa corrupta.

EL PROFESOR Y EL MESÍAS

Al igual que otros líderes carismáticos, Correa se sintió llamado por una misión (Weber, 1977: 853). En un video propagandístico producido para las elecciones de 2006, su madre cuenta que le prometió ser “presidente de la república” (Alianza País, 2006b). Su esposa Anne Malherbe también manifestó que cuando eran novios, en Bélgica, Rafael le dijo que llegaría a ser presidente. La misión de Correa de acuerdo a sus biografías oficiales ha sido la de ser líder: de los *Boy Scouts*, de los estudiantes y ahora su misión es la redención de todos los ecuatorianos. Luego de estar dos años en el poder, Correa concluyó

su libro escrito para un público académico con estas palabras acerca de su misión como líder:

Ante la ausencia de sociedades motivadas y cohesionadas, instituciones formales sólidas y la necesidad de crear valores y actitudes que aceleren el progreso, el rol de los adecuados líderes es fundamental [...] Lamentablemente, dentro de todas las crisis que sufrió América Latina durante la larga noche neoliberal, probablemente la mayor de ellas fue la crisis de líderes. (Correa, 2009a: 195)

Correa ha consolidado su liderazgo carismático desde el poder utilizando dos estrategias diseñadas por expertos en comunicación: la campaña permanente y los enlaces que se transmiten todos los sábados del año. El presidente constantemente prueba su carisma ganando elecciones en las que se juega la futura redención: “pueden decidir continuar con el cambio o volver al pasado” (Correa, 2009c: 18). Después de asumir el poder en enero de 2007, Correa ganó las elecciones por el sí en el referéndum para llamar a una asamblea constituyente en abril de 2007. Luego, sus candidatos obtuvieron la mayoría absoluta en la asamblea en septiembre de 2007. Se aprobó la nueva constitución en septiembre de 2008 y en abril de 2009 fue electo presidente por segunda vez y en una sola vuelta electoral. En mayo de 2011 los ecuatorianos votaron en una consulta para modificar la constitución recientemente aprobada. El ejecutivo reorganizará la función judicial, afectando a la independencia de los poderes del Estado y se modificaron las garantías ciudadanas contempladas en la constitución de 2008, que señalaba límites de tiempo para la prisión preventiva sin juicio a los acusados de cometer crímenes. En febrero del 2013, Correa buscará su reelección por cuatro años más.

En la lógica de la campaña permanente los procesos de gobernar y de hacer campaña pierden sus diferencias y se fusionan (Conaghan & de la Torre, 2008). Correa explica que él es el motivador que debe subir la autoestima del pueblo ecuatoriano, y que por eso siempre está en campaña. Los medios de comunicación son centrales en estas estrategias que buscan ligar directamente y sin mediaciones al presidente con los ciudadanos. El gobierno es el anunciante más grande en televisión (Montúfar, en prensa). Todas las semanas se da al menos una cadena de televisión en la que se informan de las actividades del gobierno. La mayor parte del programa se centra en Correa que visita el país, inaugura y supervisa obras. Las cadenas recurren al patriotismo con el eslogan “¡la patria ya es de todos!” que aparece junto a la canción “Patria”. Así se da continuidad a los lemas de la campaña que apelaron al nacionalismo y que pintaron a Correa como la encarnación del nacionalismo: “pasión por la patria” y “la patria vuelve”.

La innovación mediática más importante del gobierno son los enlaces ciudadanos que se transmiten en radio y televisión pública que también incluye a los medios expropiados a empresarios nacionales por su no pago de deudas al Estado.² Los enlaces permiten que el presidente se convierta en una figura carismática que simbólicamente es el centro de la nación que irradia su poder hacia todos sus rincones (Geertz, 1985). El poder se materializa en el verbo del presidente que insulta y cuestiona la mediocridad de sus rivales. Exige más trabajo y mejores resultados a sus colaboradores. Halaga a su pueblo al que sirve trabajando sin descansar y al que explica didácticamente como el profesor de la nación todas sus acciones y omisiones de la semana. Además, y en términos más pragmáticos, en los enlaces Correa marca la agenda noticiosa del domingo, día bajo en noticias políticas.

El *show* televisivo y radial permite crear redes de apoyo, pues el día anterior, el presidente y su gabinete han dialogado con las autoridades locales de provincia y escuchado sus pedidos para obras y recursos. Los enlaces coinciden con los gabinetes itinerantes en que todos los ministros viajan con el presidente a una provincia para trabajar con las autoridades locales y tener contacto directo con los moradores que acuden a los actos culturales en honor al gobierno. El 29 de abril de 2011 en la pequeña ciudad de Colta, por ejemplo, mujeres recibieron a Correa como a una estrella de rock más que como a un político. Luego de dar un discurso el presidente bailó con sus ministros y autoridades locales para el público mayoritariamente indígena que observaba el evento desde los graderíos. Estos actos culturales y los enlaces ayudan a renovar su lazo carismático pues se dan en lugares remotos a los que casi nunca llegó un presidente. Al visitar lugares apartados Correa refuerza su carisma pues, al igual que los lobos y los reyes, recorre su territorio buscando convertirse en el centro del orden social (Geertz, 1985).

Durante los enlaces se repite el mismo ritual. El presidente se sienta en un podio alto desde donde el profesor de la patria da cátedra a todos los ecuatorianos. Utiliza presentaciones de PowerPoint para ilustrar con cifras y datos técnicos sus políticas de gobierno. Las cátedras magistrales del presidente son interrumpidas por el aplauso de los asistentes, o por las preguntas de Correa al auditorio que son contestadas con el sí o el no. De esta manera se escenifica claramente

2 El gobierno controla el medio impreso estatal *El Telégrafo* y el medio digital *El Ciudadano*. Las empresas de televisión directa *TC Televisión* y *Gama Visión*, y el canal de televisión por cable *Cablevisión*, que fueron expropiados a los banqueros Isaías. Además, se conformó el canal público *Tevecuador* y el Estado controla cuatro estaciones de radio. Los enlaces ciudadanos son retransmitidos por alrededor de cuatrocientas estaciones de radio y por dos canales de televisión.

el poder: el presidente-catedrático de la nación está por encima de un público que lo aclama pero que no tiene la posibilidad de entablar un diálogo crítico con el primer mandatario.

Como un buen católico Correa hace un acto de constricción en que recorre todo lo que le pasó a él y a la patria cada semana. Estas intervenciones demuestran que él es el Estado y la patria a los que sirve con verdadera fe y dedicación. Además, no pierde la ocasión para comentar sobre las delicias de la cocina regional y realzar la belleza de su nación: “yo que he tenido oportunidad de viajar creo que es el país más lindo del mundo” (Correa, 2009i). En otra ocasión, manifestó que “hasta las ballenas vienen al Ecuador para hacer el amor” (Correa, 2009g). El presidente también habla de su vida privada, de sus sueños y de sus logros. Por ejemplo, luego de dar charlas magistrales en Oxford y la *London School of Economics* en octubre de 2009, explicó emocionado la importancia de estas instituciones académicas. En otra ocasión, narró un paseo familiar al volcán Pichincha donde vieron un zorro.

Para demostrar que es igual al pueblo y que viene desde abajo Rafael Correa utiliza un lenguaje coloquial y los modismos de las clases populares guayaquileñas. Pero a su vez, el líder es una figura excepcional y es superior a las personas comunes pues con becas estudió en las mejores universidades y consiguió un título de PhD en los Estados Unidos. Maneja cifras e indicadores técnicos para presentar las iniciativas del gobierno. En un enlace, por ejemplo, explicó tres políticas de gobierno con lujo de detalles técnicos: la producción de medicinas genéricas, la ley de deportes y el cobro de más impuestos y regalías a las petroleras extranjeras. Es así que el presidente de origen popular es a su vez un ser superior que maneja los códigos científicos y técnicos que pueden llevar al país a la modernidad y al desarrollo.

Para amenizar un programa que dura más de dos horas, el presidente canta canciones de protesta, imita burlescamente a sus adversarios, gesticula, ríe, se enfada y pide la participación del público con el que grita consignas. Por ejemplo, en el enlace del 30 de abril de 2011 en Chambo todo el auditorio coreó la consigna “mediocre” contra el asambleísta de oposición César Montúfar que reclamaba afuera del acto que el presidente debata con la oposición. Correa reclama en tono enérgico a sus subordinados cuando no han hecho bien su trabajo. Es así que las fallas son responsabilidades de otros y el líder refuerza su superioridad sobre la de los simples mortales que cometen errores. Invita a que le acompañen diferentes funcionarios para que expliquen leyes y políticas de Estado. Cuando se refiere a lo que llama las barbaridades de sus adversarios deja el tono de voz del catedrático, se enrojece, sube el tono de voz y los descalifica como “mediocres”. Durante

un conflicto con el movimiento indígena se refirió al liderazgo de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) como “ponchos dorados”, “la peluconería indígena” mientras que las cámaras enfocaban a Carlos Viteri y Pedro de la Cruz, indígenas que colaboran en su gobierno y que festejaban sus palabras.

Los enlaces también sirven como espacios para dar cátedra sobre los derechos ciudadanos. En el Enlace 137 (Correa, 2009j) el presidente narró que un banco local le había cobrado tasas ilegales por servicios. Pidió a los ciudadanos: “aprendamos a reclamar” a las grandes empresas. Manifestó, “nosotros defendemos sueños no negocios”. Sus discursos anti-oligárquicos le asemejan con la gente común y dignifican a los de abajo que se sienten representados e identificados en un presidente de origen popular pero superior a todos.

La sección estelar de su programa se titula “la libertad de expresión ya es de todos” en clara referencia a las consignas de su gobierno que giran en torno al eslogan “la patria ya es de todos”. En esta sección cuestiona la veracidad de los medios que según él son instrumentos de sus dueños para hacer negocios. Manifestó que “la prensa burguesa es el nuevo opio de los pueblos” (Correa, 2009j). Pasa segmentos de la canción de Piero que dice “todos los días y todos los días los diarios publicaban porquerías”, y un fragmento de la canción de Víctor Heredia que expresa, “mienten, mienten, que forma de mentir”. Así transforma la política en una disputa sobre la veracidad y credibilidad de su persona frente a la falta de credibilidad de los medios.

Ya que los diarios son enemigos del presidente, de la patria y de la historia se merecen todo tipo de insultos. Por ejemplo, calificó al diario *El Universo* de Guayaquil, el de mayor circulación nacional, como “pasquín”, “esa porquería”, “corruptos”, “mediocres”, “farsantes” y “payasos” (Correa, 2009g). La beligerancia en contra de los medios llevó a la suspensión temporal del canal *Tele Amazonas* en diciembre de 2009, y a que las calles de Quito estén llenas de pintadas en contra del periodista estrella de su noticiero Jorge Ortiz, a quien el presidente descalifica como “enano”. Este periodista ha sido atacado e insultado por partidarios del presidente y perdió su empleo. El presidente siguió juicio a diecinueve periodistas y a un medio privado. Los dueños y el editor político de *El Universo* fueron condenados a tres años de cárcel y a pagar US\$10 millones por causar daños morales al presidente que luego los perdonó.

TECNOCRACIA POSNEOLIBERAL

La mayoría de los altos funcionarios del gobierno de Correa tienen posgrados. De los treinta y siete funcionarios que ocupan las posiciones más altas, de acuerdo al organigrama del gobierno nacional y a sus páginas web, veintinueve han realizado estudios de posgrado, doce han hecho

cursos de doctorado y ocho —incluido el presidente— terminaron su doctorado. Este gabinete dominado por personas con méritos académicos se da en un país en el que en el 2010 había 358 profesores universitarios con título de PhD. En Venezuela, de acuerdo a información recogida en las páginas web sobre el organigrama del Estado, de veintinueve autoridades, veinte tienen estudios de grado y solo siete de posgrado.

Para caracterizar a un régimen como tecnocrático, las instituciones más importantes de la administración pública deben estar en manos de expertos (Centeno, 1993). La Secretaría Nacional de la Administración Pública encargada del seguimiento de la gestión está a cargo de Vinicio Alvarado, quien diseña la política comunicacional del régimen y tiene un doctorado de la Universidad de Loja. La Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo a cargo de la planificación estratégica y la evaluación de su impacto está a cargo de expertos posneoliberales jóvenes (SENPLADES, 2009a).

A diferencia de los técnicos neoliberales que estaban relacionados con la empresa privada y con organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional, los expertos posneoliberales vienen principalmente de la academia. Son interdisciplinarios y no basan su legitimidad en los modelos econométricos de los tecnócratas neoliberales. Los textos de la SENPLADES se legitiman incorporando ideas neokeynesianas, la ecología económica, modelos de democracia participativa y la crítica poscolonial a la epistemología occidental. La SENPLADES caracteriza el plan de desarrollo como posneoliberal. Define este término como “el relanzamiento de la acción pública en el marco de un intenso protagonismo del Estado [...] y un fuerte acento en la redistribución de la riqueza y reconstrucción de las bases institucionales y de las capacidades estatales para activar una vía heterodoxa de desarrollo” (SENPLADES, 2009a: 49).

De manera similar a los “*tecnopols*” estudiados por Jorge Domínguez (1997: 7), los expertos posneoliberales combinan la técnica con la política. Según la SENPLADES (2009a: 61), la planificación debe superar “los aspectos puramente técnicos para que las prioridades de la política pública respondan a la agenda nacional”. Esta secretaría tiene a su cargo la planificación de políticas públicas, la reforma democrática del Estado, la inversión pública, la cooperación técnica y una serie de instituciones a cargo de la generación de información para el desarrollo nacional, incluida la asignación de becas y la formación de los funcionarios públicos (SENPLADES, 2009b: 64-66).

La SENPLADES (2009a: 49) considera que el país está viviendo “un ciclo de cambios radicales”. El objetivo del plan de desarrollo no es nada menos que alcanzar el *sumak kawsay*, la vida plena, que consiste en “llegar a un grado de armonía total con la comunidad y con

el cosmos” (SENPLADES, 2009a: 18). Este propósito basado, según la SENPLADES, en la filosofía de la cosmovisión y cosmología de los pueblos indígenas apunta a la construcción de visiones alternativas y no occidentales de desarrollo.

Cuando los planes utópicos de largo alcance aterrizan en el mediano y largo plazo se propone llegar a una sociedad hipermoderna asentada en “industrias propias relativas a la bio y nanotecnología”. Se espera que para el año 2030 se construya una “sociedad del biococimiento y de servicios ecoturísticos comunitarios” (SENPLADES, 2009a: 56). La primera fase de esta estrategia es la sustitución selectiva de importaciones para generar industrias petroquímicas, bioenergía, biocombustibles, biomedicina, bioquímica, *hardware*, *software* y servicios ambientales, así como dar prioridad a actividades generadoras de valor agregado como la vivienda, alimentos, pesca artesanal, artesanías, turismo comunitario, textiles y calzados (SENPLADES, 2009a: 57). Los críticos poscoloniales, que se sienten identificados con la propuesta de construir el *sumak kawsay*, cuestionan este énfasis en las políticas de sustitución de importaciones como el abandono de visiones alternativas de desarrollo por planteamientos economicistas y tecnocráticos (Walsh, 2010: 20).

Ya que el objetivo es la construcción de un nuevo orden y la refundación de la nación para alcanzar “la vida plena” la SENPLADES (2009b: 52) está reorganizando la sociedad y el Estado. Incluso las tres regiones naturales del país —costa, sierra y Amazonía— han sido reconstituidas en siete regiones elaboradas por los expertos con criterios geológicos, geográficos y culturales. Forjarán un Estado pluricultural que sea “radicalmente democrático y postcolonial” (SENPLADES, 2009a: 20). El director de la SENPLADES señaló que el objetivo es construir un nuevo pacto social “pospatriarcal, posteurocéntrico y postidentitario” (Ramírez, 2010: 33).

Para construir esta utopía se busca aplicar políticas universales. El Estado es visto como un actor político que representa el interés general. Los intentos de forjar un Estado con “visión universal, racional y coherente” y la búsqueda de una “arquitectura institucional sin arbitrariedades funcionales, ni agencias estatales con origen y estatus excepcional o discrecional” (SENPLADES, 2009b: 41) han provocado conflictos con los sectores organizados de la sociedad como son los funcionarios públicos, maestros, estudiantes, indígenas y policías.

ESTATISMO TECNOCRÁTICO, MOVIMIENTOS SOCIALES Y LA REBELIÓN POLICIAL

Si bien el gobierno de Correa recogió demandas de los movimientos sociales y de la izquierda —terminar con las políticas neoliberales,

impulsar una política exterior independiente de los Estados Unidos que de fin con la concesión de la base militar de Manta y con los tratados de libre comercio y convocar una nueva asamblea nacional constituyente—, el gobierno ha entrado en confrontación con estos sectores. Los partidos de izquierda Pachakutik y Movimiento Popular Democrático, la CONAIE, sectores del ecologismo, sindicatos de profesores, los sindicatos públicos y algunos movimientos estudiantiles están en contra del gobierno.

Según el gobierno estos conflictos se deben a que los movimientos sociales y la izquierda son sectores corporativistas que representan intereses particulares y no el interés nacional. Los académicos Rafael Quintero (subsecretario de relaciones exteriores) y Erika Silva (ministra de cultura) anotan que el corporativismo ha debilitado los partidos políticos “constituyéndolos en apéndices de los gremios” (Quintero & Silva, 2010: 76). El corporativismo “hace prevalecer la esfera de los intereses privados por encima de los intereses públicos” (Quintero & Silva, 2010: 76).

El gobierno sostiene que para que el Estado represente los intereses nacionales debe ser rescatado de la injerencia de diferentes grupos corporativos como los gremios empresariales, los maestros, los empleados públicos y los liderazgos de los movimientos indígenas. Estos grupos al ser incorporados al Estado como funcionarios y como rectores de las políticas públicas para su sector viciaron y corrompieron, según dice el gobierno, el carácter universalista de las políticas estatales con criterios particularistas. Debido a que diferentes grupos negociaron de manera particular con el Estado se dieron una serie de disparidades de privilegios en formas de salarios y bonos entre diferentes funcionarios del Estado. Además, algunos grupos como los indígenas negociaron ser los administradores de políticas públicas para su sector como la educación intercultural bilingüe. Para dar fin al corporativismo se transfirió el control de la educación intercultural bilingüe del movimiento indígena al Estado y se han quitado fondos a las instituciones estatales que estaban controladas por los movimientos sociales como el consejo de la mujer y el consejo de nacionalidades y pueblos indígenas. También se ha pedido a todas las organizaciones no-gubernamentales se registren y se sometan a la tutela estatal. Se ha tratado de “limitar el sindicalismo público, impedir la agremiación de los empleados [públicos] y reducir al mínimo cualquier posibilidad de contratación colectiva” (Ospina, 2009: 5).

Los conflictos entre los movimientos sociales y el régimen también se explican por la estrategia populista de movilización desde el poder (Oxhorn, 1998). El gobierno busca cooptar y dividir a los movimientos sociales que son descalificados como corporativistas y por

lo tanto inauténticos. Por ejemplo, el gobierno ha utilizado a organizaciones indígenas más pequeñas como la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, ligada al Partido Socialista, y a la vieja organización del Partido Comunista la Federación Ecuatoriana de Indios para fragmentar a la organización más grande que es la CONAIE. Doris Solís (2010), cuando fue ministro coordinador de la política, explicó que el gobierno busca la renovación de liderazgos de las élites indígenas por sectores más abiertos al diálogo.

Las políticas públicas del gobierno como son los Bonos de la Dignidad que otorga US\$35 al mes a las familias más pobres, los bonos de vivienda, los programas como Socio Páramo y Socio Bosque además promueven la imagen del presidente Correa como quien directamente distribuye recursos a los más necesitados. Por ejemplo, comuneros de Pachagsí en la provincia de Chimborazo manifestaron “agradezco a Dios y al presidente Correa”; “gracias al bono puedo comprar comida, pagar la electricidad y comprar algo para mis hijos”; “el gobierno nos cuida debemos corresponderle” (Tuaza, 2010). Estas políticas que son bien recibidas por la gente común y corriente de paso debilitan a la CONAIE.

Cuando se debatió la ley de servicio público varios movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil estaban buscando una coyuntura para expresar su descontento en las calles. El proceso de discusión de esta ley fue percibido por los afectados como poco democrático y se argumentó que las razones técnicas de racionalización de salarios y eliminación de prebendas no fueron suficientemente explicadas. Es por esto que la tropa de la policía y algunos militares de la fuerza aérea decidieron salir a las calles a protestar el 30 de septiembre de 2010.

Los policías emplearon el repertorio de protesta que utilizan quienes ellos normalmente reprimen. Quemaron llantas, hicieron barricadas y lanzaron consignas en contra del gobierno. La acción policial fue apoyada en varias ciudades por estudiantes y profesores agrupados en el Movimiento Popular Democrático. La gobernación de la ciudad de Latacunga en la sierra central fue tomada por miembros de ese partido. El Partido Sociedad Patriótica de Lucio Gutiérrez aprovechó la rebelión para exigir la destitución de Correa (Quintero & Silva, 2010; de la Torre, 2011).

Desconociendo los canales institucionales y sintiéndose como el llamado a resolver cualquier tipo de conflicto, el presidente decidió ir en persona al cuartel de policía para explicar los beneficios de la nueva ley a la tropa. Acostumbrado a la aclamación plebiscitaria confió en que su carisma los calmaría, pero el cálculo le salió mal. Los ánimos estaban caldeados y cuando trató de ingresar se peleó a gritos con los familiares de los policías que protestaban en contra de que se

eliminen los bonos navideños (audiovisuales del *Canal Uno*). Desde un balcón del edificio de la policía intentó dar un discurso con argumentos técnicos sobre las virtudes de la ley, pero fue abucheado. Perdió la paciencia y abriéndose la camisa para demostrar que no llevaba chaleco antibalas les retó, “si quieren matar al presidente, aquí está. Mátenlo si tienen valor”. Su cuestionamiento a la masculinidad de la policía los indignó aún más y cuando el presidente salió fue atacado. Le lanzaron gases, le quitaron la máscara antigás y le golpearon en la rodilla de la que había sido recientemente operado. Fue llevado al hospital de la policía que queda en el mismo complejo. Pese que el presidente siguió gobernando desde el hospital, Correa y el gobierno sostienen que estuvo secuestrado.

Opositores del presidente salieron a apoyar a la policía, las calles estaban sin resguardo policial y hubo saqueos en Guayaquil en que la gente gritaba “el pueblo tiene hambre” (*Canal Uno*). Por la tarde manifestantes encabezados por el Ministro de Relaciones Exteriores Ricardo Patiño trataron de llegar al hospital y rescatar al presidente, pero fueron reprimidos. A la noche se hizo un operativo conjunto entre militares y las fuerzas élites de la policía que rescató al presidente del hospital de la policía.

Los policías explicaron su protesta como la defensa de su derecho laboral a bonos navideños, a promociones automáticas por años de servicio y a medallas que van junto a incrementos salariales (de la Torre, 2011: 27-28). Mientras que los policías vieron estos beneficios como reconocimiento por un trabajo bien hecho, para el gobierno eran legados de la irracionalidad de un Estado privatizado por intereses corporativos. La falta de diálogo del gobierno con los sectores calificados como corporativistas y la imposición del criterio de los expertos que tienen la receta para racionalizar la administración del Estado terminaron de manera trágica. El gobierno argumentó que se trató de un intento de golpe de estado en que la derecha y sectores del imperialismo se aliaron a la ultra izquierda y a los liderazgos del movimiento indígena (Ministerio de Coordinación de la Política, 2010; Ministerio del Poder Popular, 2010).

En su discurso desde el Palacio Presidencial luego de ser liberado y que fue retransmitido por radio y televisión Correa (2010: 63-64) se refirió a los insurrectos como “esa horda de salvajes, que querían matarme, que querían sangre”. Narró los episodios de tortura a los que fue sometido y concluyó diciendo,

pese a toda la presión a la que nos sometieron el día de hoy, estar prácticamente todo un día secuestrado, con veintidós puntos en mi rodilla derecha, tremendamente hinchada, bombardeados por gases lacrimógenos,

cercados, jamás claudicamos un mínimo, y salimos como entramos, con la frente muy digna y con el orgullo de ser el presidente de una inmensa y maravillosa república, que es la República del Ecuador. ¡Que viva la patria y hasta la victoria siempre! (Correa, 2010: 68-69)

Weber (1977: 850) anotó que la “autoridad carismática es por su misma naturaleza, específicamente inestable. El portador puede perder el carisma, sentirse ‘abandonado de su Dios’, como Jesús en la cruz, mostrarse a sus adeptos como ‘privado de su fuerza’. Su misión queda entonces extinguida”. Acostumbrado a ser aclamado, cuando le fallaron los argumentos técnicos y fue abucheado, Correa perdió su carisma. Las imágenes de la agresión de los policías a Correa, cuando caminaba con muletas, evocaron al Cristo sufriente. Luego del rescate espectacular del presidente del hospital policial y de su discurso en la Plaza de la Independencia su liderazgo adquirió proporciones verdaderamente carismáticas. El líder valiente y altruista que lucha por el bien común fue injustamente atacado por una horda de policías manipulados por las fuerzas siniestras de la ultraderecha y de la ultraizquierda. En lugar de leerse este episodio como causado por el mal juicio del presidente se lo calificó como un intento de la reacción de frenar la revolución. La popularidad de Correa subió al 75% (Ministerio de Coordinación de la Política, 2010: 17).

CONCLUSIONES

Siguiendo las sugerencias de Weber de que diferentes tipos de dominación se pueden combinar en experiencias históricas concretas, se estudiaron las afinidades electivas entre tecnocracia y carisma en el gobierno de Rafael Correa. Combinando apelativos tecnocráticos con la personalización carismática y maniquea de la política Correa innovó el discurso populista. En su gobierno expertos posneoliberales están en la cúspide del aparato estatal. Comparten la visión del presidente de que el país está embarcado en un proceso de cambio de proporciones históricas y están comprometidos en la construcción de una sociedad utópica cuyo objetivo es el *sumak kawsay* entendido como la armonía entre la colectividad y la naturaleza. Cuando se implementan estos proyectos refundacionales, al igual que en Venezuela y Bolivia, se privilegian estrategias de desarrollo basadas en el retorno de la sustitución de importaciones y en el extractivismo de los recursos naturales (Corrales, 2010; Laserna, 2010).

Los expertos posneoliberales ecuatorianos desconfían de los modelos econométricos que buscan el equilibrio, son interdisciplinarios y eclécticos. Al igual que otros tecnócratas se consideran los representantes de los intereses de la sociedad y no de grupos particulares. Se

sienten los llamados a redimir y refundar la nación para llegar a una sociedad hipermoderna y a la utopía del buen vivir. Esta fe en su misión la comparten con Rafael Correa que es a la vez un líder carismático y un experto. Al sentirse como la encarnación de los intereses de la nación, y como quienes conocen la ruta a la liberación los expertos y el líder carismático no buscan el diálogo con los diferentes sectores corporativistas de la sociedad. El gobierno de Correa ha sido cuestionado por los sectores organizados de la sociedad civil y el gobierno ha usado la lógica populista de la movilización desde arriba para debilitar a los movimientos sociales fortaleciendo organizaciones paralelas.

El liderazgo carismático de Correa contribuyó a destrozarse las instituciones políticas que estaban en crisis, impulsando la creación de un nuevo orden. La Constitución de 2008 amplió los derechos de los ciudadanos, profundizó los derechos colectivos de los indígenas y afrodescendientes y dio derechos a la naturaleza. De esta forma se evidencia que el carisma al igual que el populismo a la vez que subvierten el viejo orden construyen un orden alternativo (Laclau, 2005: 177; Panizza, 2008; Weber, 1968).

Las tensiones entre tecnocracia y carisma se evidenciaron en la revuelta policial cuando en un momento de crisis el presidente abandonó los criterios racionales y trató de probar su carisma ante los insurrectos. Fue abandonado por su don en el cuartel de la policía, pero luego de los suplicios de los policías que le rociaron gas y le golpearon y de su rescate fue aclamado como la encarnación de la democracia. El carisma no es solo inestable, también atenta contra de la lógica de los expertos de crear instituciones y planes de largo alcance. El líder carismático no se siente atado a reglas o instituciones y personaliza al Estado. Cuando estalló una crisis Correa se sintió llamado a personalmente resolverla pues él encarna a la nación y al Estado.

El término tecnopopulismo puede ser útil para resaltar las especificidades del liderazgo de Correa con otras experiencias neopopulistas. Hugo Chávez utiliza un discurso maniqueo y polarizador que le ha permitido ganar quince elecciones plebiscitarias en diez años de gobierno (López Maya & Panzarelli, 2011: 48). Si bien usa de manera parecida a los medios de comunicación en sus cadenas nacionales y los *Aló Presidente* se utilizan para ligar sin mediaciones a Chávez — que se presenta como el profesor de la nación— con su pueblo (Marcano & Barrera, 2004), su gobierno no puede ser caracterizado como tecnocrático. Las áreas más importantes de la administración pública no están en manos de expertos sino de políticos. Además, estudios de políticas públicas en Venezuela demuestran ineficiencia y la ausencia de criterios técnicos (Corrales, 2010; López Maya & Panzarelli, 2011).

En el gobierno de Evo Morales conviven sectores indianistas, populistas y tecnocráticos articulados por su liderazgo (Laserna, 2010). Al igual que los técnicos de la SENPLADES, el vicepresidente Álvaro García Linera y sus expertos están a cargo de “los espacios de gestión y diseño de políticas públicas” (Laserna, 2010: 41). Su objetivo es la transición al socialismo entendido como “un estatismo nacionalista en la economía” (Laserna, 2010: 39). García Linera, además considera que el gobierno en el que sirve está construyendo un Estado “en el sentido weberiano y hegeliano del término, como representación de la voluntad y los intereses generales de la sociedad” (Stefanoni, Ramírez & Svampa, 2009: 74). Sin embargo, el gobierno de Morales, con excepciones, carece de cuadros técnicos (Stefanoni & Alto, 2006). La fuerza de los movimientos sociales para revertir medidas como el incremento del precio de la gasolina limita el impacto de los técnicos en el diseño de políticas públicas. Académicos, además, señalan que la autonomía de los movimientos sociales y la movilización desde abajo hacia arriba cuestionan el carácter populista de su gobierno (Roberts, 2008).

La bibliografía sobre neopopulismo exploró las afinidades electivas entre líderes carismáticos y expertos. Los tecnócratas neoliberales coincidieron con los neopopulistas en sentirse los representantes del interés nacional y general (Weyland, 2001; 2003). Los neoliberales dieron prioridad al mercado sobre los intereses particulares, los neopopulistas entendieron su liderazgo político como la expresión de la voluntad popular que debía reinar suprema sin partidos ni los impedimentos de las cortes y los parlamentos (Weyland, 2006: 139). Los neoliberales compartieron el antagonismo hacia la clase política por haber interferido en el mercado defendiendo los intereses de los beneficiarios de las fallidas políticas de sustitución de importaciones y por haberse apropiado de la voluntad popular para servir sus intereses particulares. Compartieron la necesidad de concentrar el poder en el ejecutivo para hacer reformas profundas. Sin embargo, la luna de miel entre expertos neoliberales y líderes populistas terminó luego de derrotar a la hiperinflación. Una vez que se tuvieron que aplicar políticas para generar empleo y crecimiento los neopopulistas se sintieron atados por las recomendaciones tecnocráticas de los neoliberales y cambiaron sus equipos económicos (Weyland, 2003: 1100).

Al igual que los populismos neoliberales el gobierno de Correa probablemente tendrá dificultades para ser viable en el mediano plazo. La visión antipartidos políticos y el no sentirse atado por las instituciones dificultarán que Correa rutinice su carisma. Sin instituciones partidistas estará sometido a la volatilidad de la voluntad popular sin que medien lealtades a partidos o instituciones. La necesidad de constantemente probar el carisma, que casi le cuesta la vida en el cuartel de

la policía, puede ocasionarle los problemas asociados a las paradojas del éxito (Weyland, 2006). Una vez exitosamente destrozado el viejo orden institucional Correa tendrá que seguir obteniendo triunfos y dar soluciones concretas a problemas más difíciles de resolver como son el desempleo, la inequidad, la inseguridad ciudadana y hacer realidad la noción de que está llevando a cabo una revolución ciudadana para mejorar la calidad y los rendimientos de la democracia. Las paradojas del éxito y la búsqueda de soluciones rápidas y eficientes a problemas complejos que llevaron al divorcio de los neopopulistas con los tecnócratas probablemente llevarán a conflictos entre criterios tecnocráticos y populistas en el gobierno de Correa. Además, al sentirse forjadores de la voluntad hegeliana de toda la sociedad los expertos posneoliberales y su líder seguirán tratando de imponer criterios que provocarán conflictos con asociaciones de la sociedad civil descalificadas como corporativistas. Probablemente subirá la conflictividad y el líder probará su carisma. Cuando las condiciones económicas y sociales sean adversas, el riesgo es que termine como Jesús abandonado en la cruz, o en su defecto puede ser que el redentor resucite en cada nueva elección.

BIBLIOGRAFÍA

- Alianza País 2006a “Plan de Gobierno de Alianza País 2007-2011”, Documento no publicado. En <<http://www.latinreporters.com/equateurRafaelCorreaPlandeGobiernoAlianzaPAIS.pdf>>.
- Alianza País 2006b *Rafael Correa, su vida*, Video de campaña.
- Canal Uno 2010 Material audiovisual sobre sublevación del 30 de septiembre.
- Centeno, M. Á. 1993 “The New Leviathan: The Dynamics and Limits of Technocracy” en *Theory and Society* (Springer) N° 22(3), pp. 307-335.
- Centeno, M. Á.; P. Silva 1998 “The Politics of Expertise in Latin America: Introduction”. En *The Politics of Expertise in Latin America* (Nueva York: St. Martin’s Press) pp. 1-13.
- Conaghan, C.; de la Torre, C. 2008 “The Permanent Campaign of Rafael Correa: Making Ecuador’s Plebiscitary Presidency” en *International Journal of Press/Politics* (SAGE) N° 13(3), pp. 267-284.
- Constable, P.; Valenzuela, A. 1991 *A Nation of Enemies: Chile under Pinochet* (Nueva York: Norton).
- Corrales, J. 1997 “Why Argentines Followed Cavallo: A Technopol between Democracy and Economic Reform” en *Technopols: Freeing Politics and Markets in Latin America in the 1990s* (University Park: Pennsylvania State University Press) pp. 49-93, editado por Jorge Domínguez,

- Corrales, J. 2010 “The Repeating Revolution: Chávez’s New Politics and Old Economics” en *Leftist Governments in Latin America: Successes and Shortcomings* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 28-57, editado por Kurt Weyland, Raúl Madrid y Wendy Hunter.
- Correa, R. 2009a *Ecuador: De banana republic a la no república* (Bogotá: Random House Mondadori).
- Correa, R. 2009b “Informe del Presidente de la República, Rafael Correa en la entrega de informe a la nación en el inicio del tercer año de revolución ciudadana”. Quito, 19 de enero de 2009, Plaza de la Independencia.
- Correa, R. 2009c “Intervención presidencial en el acto de entrega de armas en el comando provincial de Manabí”. Portoviejo, 12 de marzo.
- Correa, R. 2009d “Intervención presidencial en el centésimo octogésimo séptimo aniversario de la Batalla del Pichincha”. Quito, 24 de mayo.
- Correa, R. 2009e “Discurso de posesión del presidente de la República, economista, Rafael Correa”. Quito, 10 de agosto.
- Correa, R. 2009f “Experiencia como un cristiano de izquierda en un mundo secular”. Oxford Union Society, 26 de octubre.
- Correa, R. 2009g *Enlace Ciudadano 131*, 1 de agosto.
- Correa, R. 2009h *Enlace Ciudadano 137*, 12 septiembre.
- Correa, R. 2009i *Enlace Ciudadano 139*, 26 septiembre.
- Correa, R. 2009j “La prensa burguesa es el nuevo opio de nuestros pueblos”.
- Correa, R. 2010 “Un intento de conspiración perfectamente coordinado” en *Ecuador: El fracaso de un golpe* (Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información) pp. 53-69.
- de la Torre, C. 2010 *Populist Seduction in Latin America* (Atenas: Ohio University Press) segunda edición.
- de la Torre, C. 2011 “Corporatism, Charisma, and Chaos: Ecuador’s Police Rebellion in Context” en *NACLA Report on the Americas* (Taylor & Francis) N° 44(1), pp. 25-33.
- de la Torre, C.; Conaghan, C. 2009 “The Hybrid Campaign: Tradition and Modernity in Ecuador’s 2006 Presidential Election” en *International Journal of Press and Politics* (SAGE) N° 14(3), pp. 335-352.

- Domínguez, J. I. 1997 "Technopols: Ideas and Leaders in Freeing Politics and Markets in Latin America in the 1990s" en *Technopols: Freeing Politics and Markets in Latin America in the 1990s* (University Park: Pennsylvania State University Press) pp. 1-48.
- Dornbusch, R.; Edwards, S. (eds.) 1991 *The Macroeconomics of Populism in Latin America* (Chicago: University of Chicago Press).
- Geertz, C. 1985 "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbols of Power" en *Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press) pp. 13-38, editado por Sean Wilentz.
- Germani, G. 1971 *Política y sociedad en una época de transición* (Buenos Aires: Paidós).
- Hawkins, K. 2010 *Venezuela's Chavismo and Populism in Comparative Perspective* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Laclau, E. 2005 *On Populist Reason* (Londres: Verso).
- Laserna, R. 2010 "Mire, la democracia en los hechos..." en *Latin American Research Review* (Estados Unidos: University of Texas) N° 45 (número especial), pp. 27-59.
- López Maya, M.; Panzarelli, A. 2011 "Populismo, rentismo y socialismo del siglo XXI: El caso venezolano" en *RECSO* (Argentina: INTA) N° 2, pp. 39-63.
- Marcano, C.; Barrera, A. 2004 *Hugo Chávez sin uniforme: Una historia personal* (Caracas: Random House Mondadori).
- Menéndez-Carrión, A. 1986 *La conquista del voto: De Velasco a Roldós* (Quito: Corporación Editora Nacional).
- Mény, Y.; Surel, Y. 2002 "The Constitutive Ambiguity of Populism" en *Democracies and the Populist Challenge* (Nueva York: Palgrave) pp. 1-25.
- Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados 2010 *30 S la contrarrevolución* (Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados).
- Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información 2010 *Ecuador: El fracaso de un golpe* (Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información).
- Montúfar, C. (s/f) "Rafael Correa and His Plebiscitary Citizen Revolution" en *Latin American Populism in the Twenty-First Century* (Baltimore; Washington, DC: Johns Hopkins University Press; Woodrow Wilson Center International Center for Scholars Press) pp. 390-420, editado por Carlos de la Torre y Cynthia Arnson.

- Mudde, C. 2004 “The Populist Zeitgeist” en *Government and Opposition* (Cambridge: Cambridge University Press) N° 39(4), pp. 541-563.
- Ospina, P. 2009 “Corporativismo, Estado y revolución ciudadana: El Ecuador de Rafael Correa”, Documento no publicado.
- Oxhorn, P. 1998 “The Social Foundation of Latin America’s Recurrent Populism: Problems of Popular Sector Class Formation and Collective Action” en *Journal of Historical Sociology* (Wiley) N° 11(2), pp. 212-246.
- Panizza, F. 2005 “Populism and the Mirror of Democracy” en *Populism and the Mirror of Democracy* (Londres: Verso) pp. 1-31.
- Panizza, F. 2008 “Fisuras entre populismo y democracia en América Latina” en *El retorno del pueblo: El populismo y nuevas democracias en América Latina* (Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) pp. 77-97, editado por Carlos de la Torre y Enrique Peruzzotti.
- Peruzzotti, E. 2008 “Populismo y representación democrática” en *El retorno del pueblo: El populismo y nuevas democracias en América Latina* (Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) pp. 97-125, editado por Carlos de la Torre y Enrique Peruzzotti.
- Quintero, R.; Silva, E. 2010 “Ecuador: La alianza de la derecha y el corporativismo en el ‘putch’ del 30 de Septiembre de 2010” en *30 S la contrarrevolución* (Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados) pp. 75-65.
- Ramírez, R. 2010 “Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano”, Documento de trabajo (Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo) N° 2.
- Roberts, K. 1995 “Neoliberalism and the Transformation of Populism in Latin America: The Peruvian Case” en *World Politics* (Cambridge: Cambridge University Press) N° 48(1), pp. 82-116.
- Roberts, K. 2003 “Social Polarization and the Populist Resurgence in Venezuela” en *Venezuelan Politics in the Chávez Era* (Boulder: Lynne Rienner) pp. 55-73, editado por Steve Ellner y Daniel Hellinger.
- Roberts, K. 2008 “El resurgimiento del populismo latinoamericano” en *El retorno del pueblo: El populismo y nuevas democracias en América Latina* (Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) pp. 55-77, editado por Carlos de la Torre y Enrique Peruzzotti.

- Scott, J. 1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press).
- SENPLADES 2009a *Plan nacional para el buen vivir 2009-2013: Construyendo un Estado plurinacional e intercultural* (Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo).
- SENPLADES 2009b *Recuperación del Estado nacional para alcanzar el buen vivir: Memoria bienal 2007-2009* (Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo).
- Solís, D. 2010 Discurso de inauguración de la nueva casa del ministerio coordinador de la política y de informe de los seis meses de gestión. En <<http://www.mcpolitica.gob.ec>>.
- Stefanoni, P.; do Alto, H. 2006 *La revolución de Evo Morales: De la coca al palacio* (Buenos Aires: Capital Intelectual).
- Stefanoni, P.; Ramírez, F.; Svampa, M. 2009 *Biografía política e intelectual Álvaro García Linera* (La Paz: Le Monde Diplomatique).
- Tuaza, L. A. 2010 “Las relaciones del gobierno de Correa y las bases indígenas: Políticas públicas en el medio rural”, Documento no publicado.
- Urbinati, N. 1998 “Democracy and Populism” en *Constellations* (Wiley) N° 5(1), pp. 110-125.
- Walsh, C. 2010 “Development as *Buen Vivir*: Institutional Arrangements and (De)colonial Entanglements” en *Development* (Springer) N° 53(1), pp. 15-21.
- Weber, M. 1946 *From Max Weber: Essays in Sociology* (Nueva York: Oxford University Press).
- Weber, M. 1968 *On Charisma and Institution Building* (Chicago: University of Chicago Press).
- Weber, M. 1977 *Economía y Sociedad* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica).
- Weyland, K. 2001 “Clarifying a Contested Concept” en *Comparative Politics* (Nueva York) N° 34(1), pp. 1-22.
- Weyland, K. 2003 “Neopopulism and Neoliberalism in Latin America: How Much Affinity?” en *Third World Quarterly* (Taylor & Francis) N° 24, pp. 1095-1116.
- Weyland, K. 2006 “The Rise and Decline of Fujimori’s Neopopulist Leadership” en *The Fujimori Legacy: The Rise of Electoral Authoritarianism in Peru* (University Park: Pennsylvania State University Press) pp. 13-38, editado por Julio Carrión.

Zanatta, L. 2008 “El populismo, entre religión y política: Sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina” en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* (España) N° 19(2), pp. 29-45.

Zúquete, J. P. 2008 “The Missionary Politics of Hugo Chávez” en *Latin American Politics and Society* (Wiley) N° 50(1), pp. 91-122.

**La nación y sus fisuras:
etnicidad y raza**

.ec

DISCURSOS Y SILENCIOS SOBRE EL INDIO EN LA CONCIENCIA NACIONAL*

Blanca Muratorio

“Debes recordar que dos naturalezas moran en mí: el Indio y el hombre sensible”, escribió Paul Gaughin a su esposa Mette, en febrero de 1888, y agregó: “el hombre sensible ha desaparecido y ahora el Indio va recto hacia adelante” (Braun, 1986). La sociedad occidental parece tener una continua fascinación —tanto intelectual como existencial— para apropiarse de la diferencia y de la “otredad” en la constitución o redención de su autoidentidad y en la búsqueda de autenticidad y legitimidad para sus propios proyectos. En las ciencias sociales, el debate contemporáneo sobre las políticas de representación ha promovido el cuestionamiento de los supuestos tanto de la narrativa como de los discursos visuales occidentales sobre el resto del mundo. Un factor importante de este desafío epistemológico ha sido las voces que se originan en la así llamada periferia, voces que cuestionan no solo la autoridad etnográfica de imaginar al “otro”, sino más significativamente, la hegemonía política de occidente (Friedman, 1991). Recientemente, en relación con las culturas indígenas de las Américas, la antropología

* Este artículo es una versión corregida y aumentada de mi artículo homónimo que corresponde a Muratorio, B. 1994 “Introducción” en *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX* (Quito: FLACSO).

(Dyck, 1993) y la arqueología (McGuire, 1992) se han cuestionado la frecuente apropiación que estas disciplinas han hecho del pasado indígena para sustentar nociones abstractas de “primitivismo” o de “patrimonio cultural nacional”, mientras que al mismo tiempo han omitido o silenciado las apremiantes realidades de los indígenas o sus luchas por recobrar y controlar su pasado.

En realidad, se puede argumentar que este ambiguo y contradictorio proceso de usar imágenes de los indios como espejos convenientes para redimir el ser occidental se remonta a la época colonial. Desde ese tiempo hasta el presente, las polivalentes imágenes del indio, creadas por distintos imagineros bajo la cambiante influencia de corrientes intelectuales europeas, se convierten en capital cultural que en distintos períodos históricos sirve a los intereses de los imagineros, ya sean estos etnógrafos, viajeros extranjeros, misioneros, intelectuales, artistas, políticos, representantes del Estado-nación o de ciertas organizaciones ecologistas.¹

En parte, el presente interés de estas estrategias reside en lo que pueden decirnos acerca de las relaciones de dominación y de la asimilación cultural en el contexto del siempre cambiante encuentro entre las naciones-Estado y sus culturas indígenas. El colapso del orden jerárquico de identidades, que Friedman (1991) atribuye a la desintegración de la hegemonía occidental, está siendo acompañado por el resurgimiento de una pluralidad de identidades indígenas que reclaman una voz activa y un espacio político dentro de una nación en particular (Hill, 1992). En este trabajo, intento examinar este problema en el caso específico de Ecuador, explorando el presente etnográfico desde la perspectiva de la antropología histórica.

A través del tiempo, la imaginativa blanco-mestiza ha forjado imágenes del “otro” indígena que han sido asumidas —aceptadas o rechazadas— como principios de autoidentidad por los respectivos grupos étnicos aludidos.

Las transformaciones en los distintos textos iconográficos revelan interesantes matices del proceso de dominación y de las relaciones interétnicas en diferentes períodos históricos. No solo presagian o reflejan las transformaciones estructurales que las condicionan, sino también las ambigüedades y contradicciones en los significados culturales de la interacción cotidiana y las complejidades y tensiones de lo hegemónico como proceso social que debe ser continuamente construido, reformulado y defendido (Williams, 1977; Fox, 1985; Sider,

1 Un ejemplo relativamente reciente es el uso de la imagen de los indígenas Kayapó de la Amazonía brasileña por varias organizaciones ecologistas, a fines de la década de 1980 y comienzos de los años noventa.

1986; Hall, 1988; Roseberry, 1989). La etnografía y la historiografía latinoamericanista han aceptado, generalmente sin cuestionarla, la idea de que desde los comienzos del siglo XIX en adelante los criollos y blanco-mestizos no desarrollaron un sentimiento de identidad cultural y étnica local, sino que solo se orientaron a buscarla en fuentes externas europeas o norteamericanas. Por el contrario, el argumento que quiero sustentar aquí es el de la importancia de la incorporación de la diferencia —del “otro”, indio, exótico, aristócrata, bárbaro, o idealizado buen salvaje— en la constitución de la propia identidad individual blanco-mestiza y en la construcción de esa comunidad inventada, el supuesto ser colectivo que llamamos Estado-nación (König, 1984; Hobsbawm, 1990).

La imagen del indio se refleja en espejos muy distintos en diferentes contextos históricos. El estudio históricamente situado de los imagineros europeos y blanco-mestizos asume que debemos problematizar un concepto de la cultura dominante como estática y homogénea (Stern, 1992) y cuestionar una idea del colonialismo como un proceso coherente y monolítico (Comaroff, 1989). Una historia cultural o una antropología histórica que se ocupe de entender relaciones étnicas y de clase en sociedades coloniales debe no solo contextualizar la historia de los subordinados en mundos más amplios de poder y significado, sino también evitar un análisis a-histórico o esencialista del grupo dominante que desconozca la realidad de que las culturas dominantes y subordinadas se conforman mutuamente (Thompson, 1978; Hall, 1981; Stoler, 1989; Stern, 1992).

BASES HISTÓRICAS DE LAS LUCHAS SIMBÓLICAS DE 1992

Desde los rituales políticos de la Colonia hasta el logotipo del Banco Rumiñahui, la iconografía del indio —preferentemente la figura arquetípica del indio aristócrata o guerrero— ha sido usada por los blanco-mestizos en el Ecuador y en otros países latinoamericanos para legitimar su poder sobre una población étnicamente dividida y en la constante búsqueda de una evasiva autoidentidad.² En la reali-

2 Este mecanismo social y psicológico de apropiación, legitimación y autoidentificación que podríamos llamar el “efecto Rumiñahui,” es común a varios países latinoamericanos y parece ser preferido por los militares. Así como en Ecuador el nombre de Rumiñahui fue usado para el banco de los militares, una carretera comenzada durante un gobierno militar y un coliseo deportivo llevan el nombre, en Chile, del líder araucano Caupolicán. Su día es celebrado todos los años por los militares como el símbolo del “valor chileno” (Maybury-Lewis, 1991: 210). En Perú, la imagen de Tupac Amaru II legitimó la revolución militar de la década de 1960 para miles de indígenas. El 20 de febrero, los militares de Guatemala celebran a Tecún Umán, un guerrero Maya-Quiché como símbolo de la nacionalidad guatemalteca (Hendrick-

dad social y política contemporánea de Ecuador, el monopolio de ese poder de representación está siendo cuestionado por su “otro” interno más significativo —los indios— quienes, cansados de jugar un rol secundario en una imagen del pasado creado por otros, retoman el escenario político para convertirse en sus propios imagineros. Más aun, en este proceso, los indígenas están usando creativamente imágenes de ellos mismos construidas en el pasado por los imagineros dominantes, produciendo así interesantes interferencias para aquellos que todavía reclaman un poder semiótico absoluto.³ Pero aquí no me ocuparé de la autoimagen de los indígenas sino de sus imagineros europeos, criollos y blanco-mestizos, su ideología y su cultura. Mi referente no es la realidad indígena de una época determinada, sino los textos que, con sus enunciados y sus silencios, crean imágenes de los indígenas y del rol que estos cumplen en la construcción que los grupos dominantes hacen de la “nación” ecuatoriana en distintos contextos históricos. El “otro” es aquí el indio imaginado, no el indio como sujeto histórico.

En los países latinoamericanos con considerables poblaciones indígenas, el cargado simbolismo alrededor de la celebración —o el duelo— por el Quinto Centenario del Descubrimiento de América sirvió como catalizador de viejas batallas iconográficas. En Ecuador, el año 1992 se vio marcado por una exitosa marcha de los indígenas amazónicos al centro del gobierno en Quito en demanda de tierras, de autonomía cultural y de su reconocimiento como “nacionalidades”, marcha que fue precedida y facilitada por un movimiento indígena de alcance nacional que tuvo lugar en 1990. Estandartes, banderas y camisetas con la consigna “500 años de resistencia indígena” fueron conspicuamente evidentes en ambos acontecimientos y, por primera vez en la historia, los indígenas ocuparon la primera plana de los principales periódicos del país por más de una semana. Los indígenas son ya parte integrante del discurso académico y uno de los principales interlocutores del debate político, así como de la “lucha de representaciones” en la que imágenes del “indio”, “el “mestizo”, “lo nacional”, “las nacionalidades” y “la ecuatorianidad” se despliegan en museos, manifestaciones públicas y en populares programas de televisión.

son, 1991: 290-291) así como en Ecuador, Atahualpa es considerado el símbolo de la nacionalidad ecuatoriana.

3 En Ecuador, por ejemplo, el término “jíbaro” con la connotación de “salvaje” o “guerrero feroz” es aceptado o rechazado por los Shuar y Achuar como fuente de identidad dependiendo de los diferentes contextos de interacción social. También, en el Oriente, la imagen de Jumandí como héroe de la resistencia indígena amazónica fue creada por la historiografía local oficial, asumida luego por la organización indígena local e inmortalizada en una estatua erigida a la entrada de la ciudad de Tena, capital de la provincia de Napo.

La polémica sobre el Quinto Centenario también revivió un viejo debate sobre la naturaleza de la identidad cultural y nacional, con la diferencia que este es ahora multivocal y multiétnico. Artículos periodísticos con títulos tales como “Indigenismo vs. Hispanicismo” (*El Comercio*, 29 de marzo de 1992), “América Latina o América Hispana” (*El Comercio*, 19 de julio de 1992), o “Nuestras Raíces” (*El Comercio*, 12 de julio de 1992), plantearon algunos de los más importantes temas existenciales de identidad cultural y de formación de la nación que los criollos y mestizos tuvieron que enfrentar desde el siglo XVII.

Si bien la etnohistoria y la etnografía andina se han interesado preferentemente en demostrar la persistencia de la figura arquetípica del Inca en la memoria indígena, algunos autores (Espinosa Fernández, 1989; Platt, 1993; König, 1984; Favre, 1986; Flores Galindo, 1987; 1988) también se han preocupado por demostrar la apropiación de la imagen del indio por parte de los españoles, criollos y mestizos durante la Colonia, la Independencia y la República, no solamente como figura redentora o mesiánica, sino también como símbolo en la constitución de la identidad y en la legitimación de las relaciones de poder imperial y local.

En su análisis de la representación del Inca en el teatro político de la Colonia, Espinosa Fernández (1989) anota que los españoles usaron descendientes reales o ficticios de los Incas, así como iconografía pictórica y teatral del Inca y la Coya coronando al rey, como parte integrante de las fiestas reales y otros rituales políticos, estrategia que cumplía a la vez la misión de legitimar las relaciones de poder entre la Corona y la nación india y de consolidar los poderes andinos locales. Flores Galindo plantea más explícitamente el problema de la memoria histórica y el nativismo como principios de identidad ya a comienzos del siglo XVII entre los mestizos, para quienes “la identidad era un problema demasiado angustiante” (1988: 49). Garcilaso de la Vega, quien “asumió con orgullo su identidad de mestizo [...] y optó por incluir en su nombre el apelativo de Inca” (1988: 49-50), fue la figura más destacada de ese grupo en ese período, tanto por su influencia en los medios andinos como europeos. Su idealización del imperio incaico como crítica indirecta de la conquista española es precursora del discurso criollo independista emergente.

Si bien después de 1780 y como consecuencia de la derrota de Tupac Amaru II, la aristocracia incaica y su iconografía desaparecen del escenario y del discurso político de la Colonia (Flores Galindo, 1988: 63), tanto las inquietudes intelectuales que a fines del siglo XVIII presagian la Independencia como los rituales políticos que posteriormente la celebran, reintroducen la imagen y la simbología del indio, si bien con renovados significados. Esta imaginaria es incorporada

como parte integrante del discurso de identidad criolla y mestiza y de las prácticas ideológicas en los ámbitos políticos, étnicos y culturales que servirán para conformar las nuevas naciones. Espinosa Fernández, por ejemplo, observa que en la fiesta celebrada en Quito en 1790 en honor de la coronación de Carlos IV, no aparece ya la figura del Inca imperial sino la de “un personaje llamado “el General Indio” vestido de *mayna*,” representando la “rústica” lealtad del indígena genérico al rey de España (1989: 25).

La identidad hispana de los criollos había ya sido puesta en duda desde el siglo XVII por las teorías europeas sobre el supuesto carácter envilecedor del mestizaje debido, entre otras causas, a la “contaminación” de las nodrizas indias y al determinismo climático que tornaba “bárbaras” e “irracionales” a las civilizaciones tropicales y a todos sus habitantes. Desde el punto de vista de los españoles, América corrompía y degeneraba paulatinamente a los criollos, tornándolos cada vez más semejantes a los indios (Lavallé, 1990). Como no podían reclamar un pasado independiente de la madre patria, y la presente miseria de los indios hacía impensable una identidad común con ellos, los criollos se construyeron a sí mismos como los verdaderos herederos de pasados indígenas mitologizados.⁴ Irónicamente, versiones antisépticas —y frecuentemente republicanizadas— de las civilizaciones imperiales que habían derrocado se convirtieron en las fuentes primarias de la identidad cultural de los criollos encarnadas en el concepto de “patria”. Sin embargo, los criollos reservaron el término “nación” para indicar una herencia racial común con los españoles (Padgen, 1990: 98).

En Quito la reacción de los criollos ante la arrogancia eurocéntrica de las teorías raciales fue ambigua. Por una parte, el desprecio europeo provocó un proceso de afirmación de la auto-identidad criolla (Roig, 1984 en Paladines, 1989: 187), de autoconciencia histórica real o inventada, tal como se manifiesta en la *Historia del Reino de Quito* de Juan de Velasco y en una auto-valoración de la “patria” americana defendiendo, como lo hace Eugenio Espejo, la “humanidad del indígena” abstracto (Demélas & Saint-Geours, 1988: 38) usando al indio para denunciar la opresión criolla por parte de los españoles. Por otra, provocó esa reacción que Paladines llama el “mecanismo de olvido-represión” (1989: 198-199) que llevó a los criollos ilustrados de la Colonia a ignorar la humanidad explotada del indígena real tratando de establecer la diferencia y la distancia con el “barbarismo” de las

4 Muchos de los fundadores de la nación norteamericana, incluyendo Jefferson, también se vieron forzados a refutar la teoría climatológica del siglo XVIII y a recurrir al indio como el primer “americano” que “dio a la República su propia y distintiva identidad nacional” (McGuire, 1992: 819-820).

sublevaciones indígenas que se expandieron por la Sierra a lo largo del siglo XVIII; mecanismo que se repite con previsible regularidad en otros períodos históricos.

En el pensamiento y la práctica política de Bolívar se revela también esa permanente ambigüedad de los blancos-mestizos hacia el “otro” indio. Esta oscila entre una suerte de “nostalgia imperialista” (Rosaldo, 1989) que idealiza al indio histórico ya desaparecido y la denigración o el olvido del indio real como sujeto histórico. El romanticismo europeizante de Bolívar lo lleva primero a idealizar al indio como buen salvaje, idea que nace de su visión rousseauiana de la selva venezolana (Favre, 1986: 274). En el Cuzco evoca al Inca como figura retórica entre las ruinas de un pasado ya muerto. Manco Capac, en su rol de “Adán de los Indios,” se convierte para Bolívar en el rey de un paraíso perdido (Bolívar, carta a Olmedo del 27 de junio de 1825, 1986). Pero por último, ante los indios como sujetos históricos, Bolívar firma decretos aboliendo los cacicazgos, manda eliminar a los “bárbaros” indios pastusos que se sublevan obstaculizando sus triunfos, suprime las instituciones comunitarias y finalmente los esconde bajo la republicana categoría de “ciudadano” (Favre, 1986).

La india como símbolo de “América” o de la “libertad” portando un asta con el gorro frigio, aparece muy temprano en la iconografía de la Independencia en escudos, banderas, medallas, monedas y monumentos y en los rituales políticos bolivarianos. Muy pronto, sin embargo, esa india se vuelve rubia, cambia su apariencia vistiendo atuendos griegos o es desplazada por la diosa Minerva u otros iconos igualmente inspirados en el panteón de la Revolución Francesa (Lomnê, 1989: 58-59; König, 1984: 394-398). En la fiesta de la inauguración de la estatua del Mariscal Sucre en Quito el 10 de agosto de 1892, que coincidió con la apertura de la “Exposición Nacional”, las “graciosas, gentiles (¿y rubias?) niñas” que representaban a la libertad en los carros alegóricos de la procesión, eran las hijas de los respectivos cónsules de todas las repúblicas andinas. En el carro del Ecuador, “la hermosísima niña que representaba a la Libertad, lujosamente vestida de guerrero romano”, iba recostada en “las faldas del Pichincha,” recortado en todo su esplendor de cartón, en el centro del Carro.⁵ Sin embargo, el tropo de América representada por la doncella india “gentilmente salvaje” e “indefensa,” despertada a la civilización o liberada de la opresión por el heroísmo criollo masculino (Platt, 1993: 169-70), reaparece en el escenario político y literario de la República y más tarde en el paternalismo del movimiento indigenista.

5 Inauguración de la Estatua del Mariscal D. Antonio José de Sucre en Quito, el 10 de agosto de 1892. Publicación Municipal. Quito, agosto de 1892. BEAEP, Quito.

En ambas actitudes hacia los indios, personificadas por Bolívar, los criollos y mestizos se declaran liberadores de la raza indígena oprimida para justificar su lucha contra España (Ayala, 1986: 133; Platt, 1993: 169). Bolívar mismo llama a Sucre “el vengador de los Incas” (Carta a Sucre del 15 de mayo de 1825, citada en Favre, 1986: 283). Desde el comienzo, se apropian de la imagen gloriosa y aristocrática del Inca, inventando selectivamente una tradición histórica común (König, 1984: 396-397) para construir su propia identidad “americana” frente al mundo europeo. Por último, en control del Estado republicano, usan la “ciudadanía universal” para ocultar las contradicciones internas de una sociedad profundamente dividida étnica y socialmente.

En lo que resta del siglo XIX, después de terminadas las guerras de la Independencia, como observa Flores Galindo (1988: 195), la utopía del Inca legitimador y liberador se convierte en una utopía puramente campesina. La influencia del modernismo en el liberalismo criollo margina a los indios reales relegándolos al espacio salvaje o a la vigilancia claustrofóbica de las haciendas, mientras los blanco-mestizos de Quito y Guayaquil compiten en la conformación de una nación “civilizada” de acuerdo a modelos europeos. Pero es en ese nacionalismo, frente a Europa y ocasionalmente como forma de auto-legitimación interna, que las imágenes del indio inventado, así como los silencios sobre la realidad indígena reaparecen periódicamente en toda su polivalencia y para servir a los distintos intereses sociales y políticos de los grupos dominantes hasta el presente.

Las paradojas e ironías de este proceso de autoidentificación individual y de autodescubrimiento nacional son evidentes en el período histórico de las últimas dos décadas del siglo XIX, cuando el Ecuador sufre los conflictos de transición de una hegemonía conservadora al triunfo del liberalismo radical. Los escenarios internacionales de tres exposiciones universales, donde también se desplegaron y legitimaron las teorías del evolucionismo, el racismo científico y el orientalismo en búsqueda del “otro” exótico, sirvieron para que las clases y las elites intelectuales dominantes desplieguen sus iconografías del indio y del nacionalismo para el consumo externo de los estados europeos. Pero esas imágenes también reflejaban el universo de representaciones vigentes en la sociedad de esa época en las artes visuales y la literatura. El costumbrismo en pintura y el romanticismo historicista en literatura expresaron una búsqueda folclórica del ser nacional en un pasado indígena inventado y de una identidad mestiza que incorpora al indígena mítico mientras le niega realidad como agente histórico. Al anclar a los imagineros y a las imágenes del indio en los avatares de la vida social y política, se ve cómo el indio real se convirtió en peón

semiótico en la lucha entre dos hegemonías: la conservadora liderada por la Iglesia y el liberalismo radical, en un momento crítico en la conformación del Ecuador como estado-nación moderno.

El nacionalismo es una práctica de identidad que procede a establecerla por el mecanismo de inclusión de lo supuestamente homogéneo y exclusión de la diferencia. Es un principio de organización social y una ideología de identidad y diferencia que se construye con el fin de legitimar interna y externamente a las naciones-Estado o, como señala Hobsbawm (1990: 9-10), a veces tiene como resultado el inventarlas. 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. El consenso iconográfico nacionalista republicano desplegado en el exterior por la clase en el poder del Estado ecuatoriano durante el Progresismo excluyó la imagen del indígena porque supuestamente este ya estaba absorbido como ciudadano en el ser nacional y era, por lo tanto, invisible.

EL MITO DEL MESTIZAJE INCLUYENTE

En 1992, las crecientes demandas indígenas de autonomía cultural y participación política eran percibidas por los blanco-mestizos como una amenaza a la continua construcción de una nación ecuatoriana unificada. Obligado a confrontar ese desafío, el entonces Presidente del Ecuador en su discurso inaugural ante el Congreso el 10 de agosto de 1992 volvió a evocar el mito del “mestizaje incluyente” como la clave de la identidad nacional. Su objetivo era claramente tratar de evitar lo que definió como “el peligroso fomento de diversas nacionalidades que buscan destruir la unidad nacional, la sola y única identidad común que necesita consolidarse” (*Hoy*, 11 de agosto de 1992).

El renacimiento del mestizaje como una fuente ideológica positiva de identidad es un fenómeno relativamente reciente. Durante el siglo XIX y los comienzos del siglo XX, la opinión sostenida por Agazziz, entonces profesor de Harvard, de que los mestizos latinoamericanos debían considerarse como “repulsivos perros híbridos” (Pike, 1992: 144) era la más corriente. Esta actitud contribuía a discriminar a una gran parte de la población que ya estaba hostigada por anteriores acusaciones de una supuesta “contaminación” con sangre indígena. A diferencia de los europeos en Norte América, quienes aborrecían el mestizaje y cuya identidad se constituía primariamente en distanciamiento y oposición a un “otro salvaje” (Zuckerman, 1987; Pike, 1992), los americanos españoles tuvieron que confrontar el problema social de la mezcla racial desde el comienzo del período colonial. Los mestizos se vieron obligados a incorporar, pero también a reprimir el

“otro” salvaje o primitivo —el alter ego indio— en su propia auto-identificación. En Ecuador, la expresión popular “me salió el indio”, para justificar un espontáneo estallido de violencia o falta de autocontrol, es el mejor ejemplo de esta ambigüedad del indio interno reprimido entre los mestizos. Igualmente, Abercrombie (1991: 119-120) se refiere al “indio reprimido” en algunos sectores de la población urbana boliviana, un indio que es externalizado periódicamente durante Carnaval y otros ritos de inversión.

Sin embargo, no es tanto el mestizaje cultural o ideológico el que constituye un problema grave para los mestizos, sino el hecho real del mestizaje que desde un comienzo los enfrentó con el oprobio de la ilegitimidad y, por lo tanto, con el “vergonzoso” reconocimiento de sus madres indias. Mantos simbólicos como “patria” y “libertad” fueron convenientes pretextos de representación usados para esconder la sexualidad de las mujeres indígenas, siempre el aspecto más problemático de la identidad mestiza.⁶ Tanto los criollos como los mestizos latinoamericanos, históricamente han caído en la contradicción que Sider (1986: 7) considera central en el encuentro colonial entre europeos e indios: aquella entre “la imposibilidad y la necesidad [de los europeos] de crear el otro como un Otro —el diferente, el extraño— y de a la vez incorporarlo dentro de un único sistema social y cultural de dominación”. Es la negación de esta contradicción, o la incapacidad de resolverla, lo que fuerza a poderosos imagineros ecuatorianos de siglos anteriores y del presente a inventar una identidad nacional hegemónica que incorpora a indios míticos sin nombre, preferentemente si pertenecen a la aristocracia y al sexo masculino.

Sintiéndose amenazados por las diferentes formas de auto-identificación indígena, y en un intento de preservar su autoridad representacional, las elites ecuatorianas en el poder en la última década del siglo XX trataron de rescatar una identidad mestiza a través de un discurso que todavía dejaba de lado al indio real para entrar en diálogo con uno semióticamente construido. La instancia iconográfica más reveladora de ese diálogo —que no dejó de ser cuestionada— fue el pabellón ecuatoriano de la Exposición Internacional de Sevilla de 1992 para celebrar el quinto centenario del Descubrimiento de América.

6 Aún en Norteamérica, donde el mestizaje no constituyó un problema de identidad para el grupo dominante, las mujeres indígenas no fueron representadas como figuras eróticas sino como recipientes sentimentalizados de la civilización blanca y el Cristianismo (Gerdtz, 1974).

EL INDIOS DE LA EXPOSICIÓN DE SEVILLA

El pabellón ecuatoriano de la Expo'92, situado en la Plaza de las Américas, fue organizado oficialmente por un comité nacional compuesto de curadores no profesionales y de hombres de negocios. Como otros pabellones andinos, el ecuatoriano adoptó la actitud diplomática y *chic* de la “estetización” del indio, predominante entre las clases medias y altas de estos países. Este es el indio que puede ser poseído en colecciones arqueológicas privadas o desplegado en museos nacionales.

Handler (1986) ha argumentado que la búsqueda de autenticidad como una forma de identidad es una función de lo que Macpherson llama “individualismo posesivo”. Al apropiarse de la autenticidad del pasado indígena, la burguesía ecuatoriana no solamente puede aparecer “culto”, sino también “tener una cultura”, esto es definir las bases culturales e históricas de la identidad nacional. Con referencia a la representación del indígena, el pabellón mostraba, por una parte, una magnífica colección de piezas arqueológicas encabezada por lo que un artículo de la prensa ecuatoriana describe como “un desfile dramáticamente iluminado de los “Gigantes de Bahía”, estatuas de personajes definidos como ídolos chamanísticos que datan de hace dos mil años” (Ortiz Crespo, *Hoy*, agosto 21, 1992). Por otra parte, los “exóticos disfrazados” (*ibíd.*) con los cuales todos los visitantes se tomaban la inevitable fotografía, eran solo maniqués de los famosos danzantes de Corpus Christi estratégicamente colocados a la entrada del pabellón.

Aquí también, como señala Foster (1982: 30), el mito del “otro” como lo exótico es perpetuado por el mecanismo de su apropiación como *objet d'art*, como una mercancía objeto de admiración y contemplación. Sin embargo, esta apropiación postmoderna del indio arqueológico se diferencia significativamente del “patriotismo arqueológico”, característico del grupo criollo dominante a finales del siglo XIX, ya que en el presente los indígenas reales —a diferencia de los míticos— han asumido su rol político de agentes históricos y reclaman para sí mismos la revaloración o reinención de su historia en la definición de su presente, cuestionando así el monopolio de la historia y de la imagen que el “patriotismo arqueológico” daba por supuesto. Mientras tanto, el indio folclórico de la Exposición de Sevilla fue transformado en una atracción turística y en el embajador de una nación supuestamente unificada, precisamente en el mismo momento en que esta se veía forzada a redefinir los términos de la comunidad imaginada por sus muy reales y contemporáneos ciudadano/as indígenas.

A través de la historia de Ecuador, la imagen del indio se forjó principalmente como un reflejo de la propia identidad de los imagineros, sean estos los criollos de la Independencia o los intelectuales y

activistas contemporáneos. Es esa doble construcción de identidad, a través de la constitución de la diferencia, la que siempre estuvo plagada de ambigüedades y de paradojas que todavía se mantienen vigentes. La diferencia reside en que, en la actualidad, el pasado monólogo iconográfico se ha convertido en discurso dialógico de poder entre culturas étnicas, que se autodefinen como autónomas, y una cultura nacional que todavía se debate en la paradoja de la homogeneización igualitaria y democrática y la exclusión que heredó de la Colonia.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, T. 1991 "To be Indian, to be Bolivian: Ethnic and National Discourses of Identity" en Urban, U.; Sherzer, J. (eds.) *Nation-States and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press).
- Ayala, E. 1986 "Le Culte de Bolívar en Equateur" en Tacou, L. (ed.) *Simón Bolívar* (París: Les Cahiers de l'Herne).
- Braun, B. 1986 "Paul Gauguin's Indian Identity: How Ancient Peruvian Pottery Inspired his Art" en *Art History* N° 9(1), pp. 36-54.
- Bolívar, S. 1825 "Lettre au poete équatorien José Joaquín Olmedo" en Tacou, L. (ed.) *Simón Bolívar* (París: Les Cahiers de l'Herne).
- Comaroff, J. L. 1989 "Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa" en *American Ethnologist* (Wiley) N° 16, pp. 661-685.
- Demélas, M. D.; Saint-Geours, Y. 1986 *Jerusalén y Babilonia. Religión y Política en el Ecuador 1780-1880* (Quito: Corporación Editora Nacional).
- Dyck, N. 1993 "'Telling it like it is': Some Dilemmas of Fourth World Ethnography and Advocacy" en Dyck, N.; Waldram, J. D. (eds.) *Anthropology, Public Policy and Native Peoples in Canada* (Montreal: Mc-Gill-Queen University Press).
- Espinoza Fernández de Córdoba, C. R. 1989 "La máscara del Inca: Una Investigación acerca del Teatro Político de la Colonia" en *Miscelánea Histórica Ecuatoriana* (Ecuador) N° 2(2), pp. 7-39.
- Favre, H. 1986 "Bolívar et les Indiens" en Tacou, L. (ed.) *Simón Bolívar* (París: Les Cahiers de l'Herne).
- Flores Galindo, A. 1987 "In Search of an Inca" en Stern, S. (ed.) *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th and 20th Centuries* (Madison: The University of Wisconsin Press).
- Flores Galindo, A. 1988 *Buscando un Inca* (Lima: Horizonte).

- Foster, S.W. 1982 "The Exotic as a Symbolic System" en *Dialectical Anthropology* N° 7, pp. 21-30.
- Fox, R. G. 1985 *Lions of the Punjab: Culture in the Making* (Berkeley: University of California Press).
- Friedman, J. 1991 "Narcissism, roots and postmodernity: The constitution of selfhood in the global crisis" en Lash, S.; Friedman, J. (eds.) *Modernity and Identity* (Oxford: Blackwell).
- Gerdts, W. H. 1974 "The Marble Savage" en *Art in America* (Estados Unidos) pp. 64-70, julio-agosto.
- Hall, S. 1981 "Notes on Deconstructing the Popular" en Samuel, R. (ed.) *People's History and Socialist Theory* (Londres: Routledge and Kegan Paul).
- Hall, S. 1988 "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists" en Nelson, C.; Grossberds, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: University of Illinois Press).
- Handler, R. 1986 "Authenticity" en *Anthropology Today*. N° 2(1) (febrero).
- Hendrickson, C. 1991 "Images of the Indian in Guatemala: The Role of Indigenous Dress in Indian and Ladino Constructions" en Urban, G.; Sherzer, J. (eds.) *Nation-States and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press).
- Hill, J. D. 1992 "Contested Pasts and the Practice of Anthropology" en *American Anthropologist* (Wiley) N° 94(4), pp. 809-815.
- Hobsbawm, E. J. 1990 *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Jackson, J. E. 1991 "Being and Becoming an Indian in the Vaupés" en Urban, G.; Sherzer, J. (eds.) *Nation-State and Indian in Latin America* (Austin: University of Texas Press).
- König, H. 1984 "Símbolos Nacionales y Retórica Política en la Independencia: El Caso de la Nueva Granada" en Buisson, I.; Kahle, G. (eds.) *Problemas de la Formación del Estado y la Nación en Hispanoamérica* (Koln: Lateinamerikanische Forschungen, Band 13).
- Lavallé, B. 1990 "Del Indio al Criollo: Evolución y Transformación de una Imagen Colonial" en Consejo Superior de Investigaciones Científicas (ed.) *La Imagen del Indio en la Europa Moderna* (Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla).

- Lavallé, B. 1992 "Elementos para un Balance del Criollismo Colonial Andino. Siglos XVI y XVII" en Jorge Nuñez Sánchez (ed.) *Nación, Estado y Conciencia Nacional* (Quito: Editora Nacional ADHILAC).
- Lomnê, G. 1989 "La Revolución Francesa y lo Simbólico en la Liturgia Política Bolivariana" en *Miscelánea Histórica Ecuatoriana* (Ecuador) N° 2(2), pp. 41-67.
- Maybury-Lewis, D. 1991 "Becoming Indian in Lowland South America" en Urban, G.; Sherzer, J. (eds.) *Nation-State and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press).
- McGuire, R. 1992 Archeology and the First Americans en *American Anthropologist* (Wiley) N° 94(4), pp. 816-836.
- Muratorio, B. 1994 *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX* (Quito: FLACSO).
- Padgen, A. 1988 *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish Social and Political Theory 1513-1830* (Princeton: Princeton University Press).
- Paladines E. C. 1985 "Pensamiento Independentista: El Movimiento Ilustrado Ecuatoriano" en Ayala Mora, E. (ed.) *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 6. Independencia y Período Colombiano. (Quito: Corporación Editora Nacional /Grijalbo).
- Platt, T. 1993 "Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean conceptions of the Patria in Nineteenth-Century Potosí" en *Journal of Latin American Studies* (Cambridge: Cambridge University Press) N° 25, pp. 159-185.
- Pike, F. B. 1992 *The United States and Latin America. Myths and Stereotypes of Civilization and Nature* (Austin: University of Texas Press).
- Rosaldo, R. 1989 *Culture and Truth. The remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press).
- Roseberry, W. 1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Sider, G. 1986 *Culture and Class in Anthropology and History: A Newfoundland Example* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Stern, S. J. 1992 "Paradigmas de la Conquista. Historia, Historiografía y Política" en Bonilla, H. (ed.) *Los Conquistados. 1492 y la Población Indígena de las Américas* (Santafé de Bogotá: Tercer Mundo).

- Stoler, A. L. 1989 "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule" en *Comparative Studies in Society and History* N° 31, pp. 134-161.
- Thompson, E. P. 1978 "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without a Class?" en *Social History* (Taylor & Francis) N° 3, pp. 133-165.
- Williams, R. 1977 *Marxism and Literature* (Nueva York: Oxford University Press).
- Zuckerman, M. 1986 "Identity in British America: Unease in Eden" en Canny, N.; Padgen, N. (eds.) *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800* (Princeton: Princeton University Press).

EL PROCESO DE IDENTIFICACIÓN: SENTIDO COMÚN CIUDADANO, VENTRILOQUIA Y TRANSESCRITURA*

DEL TRIBUTO DE INDIOS A LA ADMINISTRACIÓN DE POBLACIONES EN EL ECUADOR DEL SIGLO XIX

Andrés Guerrero

Comienzo por una larga introducción. Tiene el propósito de facilitar la lectura de este ensayo situado en los confines de la sociología y de la historia, una arista que discurre por zonas opacas de entre ambas disciplinas. Ante todo, es un intento; una exploración. Incursiona por regiones desadvertidas de la construcción de un sistema ciudadano y una representación política de tipo republicanos que, al mismo tiempo, despliegan un proceso y ensamblan estructuras de dominación. Me refiero a modalidades de lo que llamaré, de manera genérica, “administración de poblaciones”: el manejo por los ciudadanos particulares, bajo regímenes republicanos, de grupos demográficos (sobre todo en el siglo XIX) que no son considerados aptos para un trato cotidiano inherente a la igualdad ciudadana. Por lo general, se alude a poblaciones que son clasificadas de incivilizadas.

La problemática se inscribe en una amplia discusión que trata sobre las diferentes formas que puede asumir la ciudadanía según los contextos históricos. Desde un cruce de varios enfoques (de clase, étnicos, raciales y de género), algunos autores han levantado el

* Extraído de Guerrero, A. 2000 *Etnicidades* (Quito: FLACSO) pp. 9-60. Estudio Introductorio.

problema de la ciudadanía, concebida no solo como modalidad de inclusión e igualitarismo —inherente a su discurso universalista—, sino de una construcción histórica que puede teñirse de significados de dominación, dependiendo de los conflictos sociales y las relaciones de fuerza (Mann, 1987: 339-354; Thurner, 1900: 189-127; 1997; Pateman, 1988: 141-127). Problema que es pertinente para países poscoloniales que, como la república del Ecuador, incluyen significativas poblaciones indígenas en condiciones de supeditación.

En los Andes y Mesoamérica, los llamados “indios” (hombres y mujeres) consiguen hoy en día un papel protagónico en los movimientos sociales. Irrumpen en el espacio público, redefinen la escena política nacional, y provocan coyunturas políticas con un viso doblemente paradójico. Por una parte, son movimientos que surgen cuando la arquitectura de la ciudadanía y de la representación republicanas están por conmemorar dos largos siglos de construcción totalmente consolidada. Por otra parte, dichos movimientos ocurren cuando la opinión pública de los “ciudadanos del sentido común” (noción que se precisa más adelante), había llegado al convencimiento (una suerte de consenso nacional entre los sectores dominantes) que los indígenas constituían poblaciones casi desaparecidas o, en el mejor de los casos —como algunos antropólogos se apuraban por catalogarlas— eran “pueblos testigos” de un pasado ya ido; culturas “fósiles” o comunidades campesinas arrinconadas en remontadas “regiones refugio” (Caso, 1971; Ribeiro, 1969; Aguirre Beltrán, 1989). En suma, bajo la sombra de la ciudadanía, los indígenas se habían convertido en poblaciones invisibles, desprovistas de protagonismo social, con menguado aporte económico o cultural a la nación y, desde luego, carentes de toda relevancia política. Integraban una suerte de residuo histórico; pueblos y culturas que se desvanecían furtivamente por una puerta abierta hacia la integración nacional, la globalización, los movimientos migratorios, la urbanización y, sobre todo, el proceso de “mestizaje”. Este último, sobre todo, conlleva la incorporación en sí, por los propios grupos indígenas, de la imagen ideal del ciudadano blanco-mestizo nacional.

Para enfocar este problema he adoptado una modalidad de narración que no intenta deshilvanar una intriga histórica pero sí, en cambio, proceder por asociaciones entre tres niveles distintos de análisis. En un primer nivel, se parte del relato de dos coyunturas. Cada una imprimió una huella perdurable en el proceso de formación de la ciudadanía en el Ecuador. Luego, en un segundo plano se intercalan, suspendiendo el hilo de esa historia, dos tipos de “enlaces” que conectan con otros temas. Su objetivo es anudar una red de vinculaciones que asocie, por una parte, ambas coyunturas con, por otra parte, dos

clases de problemas. Conceptual el primero, responde a la necesidad de pensar la variante paradójica de una forma ciudadana que se construye, al mismo tiempo, como una administración de poblaciones; práctico el segundo, dimana del proceso de leer los archivos y de escribir la historia de una ciudadanía en su acepción de trato cotidiano de subordinación, en un contexto republicano y poscolonial. Son problemas que la realidad social impone al historiador desde el pasado y desde el presente, cuando intenta descifrar y analizar los documentos que tiene ante los ojos.

Las dos coyunturas de la narración se ubican en la primera mitad del siglo XIX (1843 y 1857), conciernen a la constitución de la ciudadanía por iniciativa estatal. La primera desempolva un fracaso sepultado como uno más de tantos olvidos en el camino de la gesta nacional. En efecto, el recién fundado Estado nacional intentó en 1843 ampliar la igualdad jurídica ciudadana y extenderla a todas las poblaciones de la República, incluyendo a las indígenas. Pretendía, así, concretar el principio de igualdad. Sin embargo, tuvo que echar marcha atrás sacudido por una rebelión social encendida por la población blanco mestiza, sobre todo por las clases populares, integrantes de la categoría de los ciudadanos de facto del sentido común.

En cambio, la segunda coyuntura (1857) obtuvo un éxito perdurable: sin conflictos, el parlamento votó la *igualación* (sic) legal de los indígenas al resto de los ecuatorianos. Sin embargo, la nivelación jurídica no suprimió el gobierno de poblaciones. Al contrario, la actualizó; sobrevino un cambio en el sistema de dominación.¹

Se pasó de una modalidad explícita de gestión, concentrada en las instituciones del Estado (una actualización de la República de Indios colonial), a una forma republicana, descentrada hacia una periferia difusa y variopinta de “campos de fuerza” (Bourdieu) ubicados en la esfera particular privada. A partir de esa coyuntura, se implantó una dominación de indígenas específicamente inscrita en el sistema ciudadano: compatible con sus principios y leyes. En suma, en 1857 se delegó el manejo de dichas poblaciones indígenas —de los no ciudadanos de facto, del sentido común— a instituciones ciudadanas (patriarcales y patrimoniales) en los confines del Estado.

A mi entender, dichas coyunturas destacan aspectos cruciales de la arquitectura de la ciudadanía, a la vez teóricos e históricos. En el ámbito pragmático de la vida cotidiana, el contenido efectivo que impregna a esta relación social es el resultado de un proceso histórico. Política, social y culturalmente, la significación de la ciudadanía en el

1 Sobre la noción de intriga, hilo organizador del relato histórico, ver Ricoeur (1983) y Rancière (1992).

tráfico inmediato y diario depende de los campos, las coyunturas y las relaciones de fuerza en los que se cimienta. Dicho en otras palabras, bajo determinadas circunstancias, puede integrar o generar modalidades de dominación de aquellas poblaciones clasificadas como no ciudadanas por algún marcador simbólico. Una clasificación originada en percepciones mentales de origen colonial, propia de la población “legítima” por criterio de raza y atributos políticos y culturales; vale decir, en su sentido pragmático, la formación de la ciudadanía es un componente del *mundo del sentido común*. Se vincula a las formas de pensamiento y al sistema de *habitus*, ambos históricamente constituidos e incorporados por los dominantes en el período colonial; actualizados y reinventados en el republicano.² Ese enfoque me guía a formular planteos teóricos que, en los “enlaces” sobre las utilidades de la noción de ciudadanía, trato de asociar con la narración histórica. Efectivamente, a lo largo de la investigación que realicé sobre las relaciones entre la formación del Estado republicano y las poblaciones indígenas en el siglo XIX, un hecho se me hizo cada vez más patente. Ceñirse a una definición de la ciudadanía en términos convencionales (jurídicos y políticos), la convertía en una noción reductora, centrada casi exclusivamente en las relaciones entre las poblaciones y el Estado; apreciación válida para el contexto del sistema político ecuatoriano y que quizá tenga alguna validez para otros países de la región con numerosas poblaciones indígenas.

En un sistema político que implantó una igualdad jurídica relativamente temprana, extendida a todos los habitantes (masculinos) del país, en los estudios históricos queda sin elucidar el problema de un tipo de dominación descentrada del Estado y delegada a una periferia de poderes privados; en dos palabras, una forma implícita de subordinación llevada a efecto pragmáticamente. Es lo que ocurrió luego de 1857 en Ecuador y se prolongó casi hasta nuestros días. El tema, a lo sumo, podía interpretarse como un asunto que concierne al trato intersubjetivo entre individuos; una intolerancia que sería consecuencia de emotividad interétnica. En todo caso, no era un asunto pertinente para la historia de la construcción política republicana. Ahora bien, ¿qué instrumentos conceptuales son operativos para entender teóricamente este problema?

2 La noción de dominación la tomo de Foucault (1987), (la dominación) “es una estructura global de poder cuyas ramificaciones y consecuencias se las puede seguir hasta la trama más tenue de la sociedad; sin embargo, al mismo tiempo, es una situación estratégica más o menos lograda y consolidada en un enfrentamiento de largo alcance histórico entre adversarios” (op. cit.: 321).

La posibilidad que exploro en este ensayo consiste en orientar el análisis hacia una noción de ciudadanía concebida en el sentido de campo de fuerza de los agentes sociales en la esfera pública y el mercado, por ello, fue necesario descolocarla de una ubicación significante esencializada, focalizada en el Estado y resituarla en un contexto de estrategias cotidianas e inmediatas de poder entre las poblaciones. A su vez, aprovecho las advertencias de Foucault contra las insuficiencias de una explicación jurídica del poder (que calza tan bien con la ciudadanía concebida solo en función de derechos y obligaciones) y la propuesta de dar cuenta de ciertos fenómenos de dominación en cuanto a una “administración de poblaciones” (Foucault, 1999: 174-197). Por último, en estas páginas también recojo dos propuestas teóricas de la crítica feminista a lo político. Por una parte, hecho mano al planteo que interroga la dominación que anida en el mito del contrato social, en la noción formal de ciudadanía y que implica el deslinde de lo público y lo privado (Pateman); por otra, utilizo la sugerencia de que las formas de dominación crean un “más allá constitutivo”, un ámbito de exterioridad donde se sitúa al “otro” para constituir al sujeto dominado y, a su vez, al que domina (Butler).

El último tema de los “enlaces” que suspenden el hilo narrativo de las coyunturas históricas para anudar cabos en temas conexos, tiene que ver con la representación política de los indígenas. Esto me conduce al fenómeno de “invisibilización” de las poblaciones en la esfera pública política durante la construcción de la ciudadanía en el siglo XIX. Problema que está directamente vinculado a las condiciones de una presencia y un discurso legítimos de los agentes sociales en lo político. Se formula dos preguntas puesto que los indígenas son un grupo de poblaciones empujadas hacia un confín de la esfera pública ciudadana, supeditados al ámbito de poderes privados particulares³ y situados en “un más allá constitutivo”, un lugar de “desdefinición”. En primer lugar, en esas condiciones, ¿cómo se ejecuta la representación ante el Estado de este tipo de poblaciones (al fin y al cabo: de sujetos) en un sistema ciudadano? En segundo lugar, ¿qué significado puede otorgar el historiador a documentos donde aquellas poblaciones “desdefinidas” emergen en los archivos elevando “representaciones” dirigidas a los funcionarios? ¿En qué sentido interpretar esos documentos que están redactados por intermediarios ciudadanos, agentes sociales que ponen en la boca y en el papel las palabras de los indígenas?

3 Prefiero en este trabajo la noción de “esfera particular” a la usual y genérica de “esfera privada”, para destacar que su construcción y significados siguen vías específicas en los Andes, recogiendo la sugerencia de Lempérière para Nueva España (1998: 72-76).

¿Quién habla y qué dice? Finalmente, cierro este ensayo en ese tema, introduciendo la noción de una forma de representación ventrilocua y el problema de la transescritura; ambas atañen a la escritura de la historia.

LOS CIUDADANOS CONTRA LA IGUALDAD UNIVERSAL

Habían transcurrido trece años desde la fundación de la república del Ecuador;⁴ cuando en 1843, el primer Presidente (Juan José Flores) traza un cuadro sombrío de las rentas fiscales en su mensaje anual al parlamento: constata la bancarrota del recién creado Estado nacional. La flamante burocracia desde hace meses sigue impaga y las autoridades carecen de fondos para obras públicas. El mandatario solicita a los senadores y diputados, los primigenios “representantes” en la historia del país, que voten una ley para salir del atolladero económico.

Hay que recaudar fondos y son dos las propuestas de impuestos que sugiere, no solamente, explica, para solucionar la crisis fiscal, sino, además, para resolver una contradicción política “penosa y flagrante” (sic.): una injusticia que anida en los principios medulares de la República. En efecto, sus dos propuestas de recaudación fiscal eliminan una distinción política —enraizada en la época colonial— que la fundación de la República no eliminó: una clasificación de poblaciones.⁵ Por un lado, están los “criollos” o blanco-mestizos hispano hablantes que el Estado reconoce como los ciudadanos legítimos; por el otro, están los indígenas. Los primeros, los miembros, por así llamarlos, “naturales” de la República, con derechos históricos obvios, contextuales e implícitos, asentados en el mundo del sentido común de los fundadores del Estado nación. Sin embargo, a pesar de ser ciudadanos, esta “parte” de ecuatorianos no abonan impuestos personales y, advierte el Presidente, en casi “nada contribuyen al mantenimiento del Estado”. Los segundos son los “contribuyentes indígenas”, los hombres adultos de las poblaciones dominadas que pagan un “tributo o contribución” (un impuesto per cápita) en dinero por el

4 Los territorios y las poblaciones de la Real Audiencia de Quito fueron organizados en Estado nacional independiente en 1830, al desmembrarse la República de Colombia (1822) que comprendía los distritos coloniales de la Capitanía de Venezuela, el Virreinato de Nueva Granada y la Real Audiencia de Quito.

5 En 1821, en el fragor de las guerras de la Independencia, se decretó que “ellos (los indígenas) quedan en todo iguales a los demás ciudadanos y se regirán por las mismas leyes” (Ley del 4 de octubre de 1821; Leyes de Colombia: 1821-1827; ABFL/Q). En 1828 fue restablecido el tributo por S. Bolívar aludiendo que era en beneficio de los indígenas y porque ellos así lo pedían (“Considerando 2° y 3°”, decreto del 15 de octubre de 1828). Registro Oficial, Índice del Registro Oficial de la República de Colombia, 1828-1829; Imprenta V. Espinal, Caracas 1840; pp. 156-163, ABFL/Q.

hecho tautológico de ser clasificados por la República bajo el estatuto, precisamente, de indígenas.

El mandatario formula una disyuntiva al parlamento. La primera opción consiste en abolir pura y simplemente la “contribución personal”, el tributo que sufragan los indígenas y reemplazarlo, en buena lógica republicana “por otros impuestos que pesen sobre todos los ciudadanos a proporción de sus haberes”: la segunda alternativa sería una generalización de la “contribución personal de indígenas”, (el tributo a fin de cuentas) a los ciudadanos:

extiéndase aquella contribución a la parte del pueblo que está inhibida de ella (la población blanco mestiza, se entiende), para que generalizada de este modo se concilien dos grandes intereses: el de la justicia en abolir un mal principio, y el de la necesidad (del Estado) que nos fuerza a cubrir el déficit.⁶

Con ambas propuestas se recaba ingresos para continuar la construcción del Estado republicano. Al mismo tiempo, se instaura el principio de igualdad (fraterna y patriarcal) ciudadana entre las diferentes poblaciones de la República. Las propuestas eran transformadoras. Ambas quebraban la columna que vertebraba la dominación colonial heredada de España: se suprimía la “contribución de indígenas”, el rebautizado tributo de indios. Era un vínculo tendido en el primer siglo de dominación colonial (hacia 1570 en el Perú) entre la Corona española y los pueblos colonizados. Imponía coherencia a una arquitectura compleja de vínculos materiales y simbólicos de dominación previos a la fundación de la República. La propuesta del Presidente brotaba de los ideales que habían guiado a la Independencia de España: la utopía liberal derivada de la Ilustración y de las revoluciones norteamericana y francesa. Se trataba de construir un nuevo orden político racional, hacer “tabla rasa de la historia” y erigir el Estado del pueblo soberano. Una República de libres e iguales individuos, construida sobre los principios ciudadanos con carácter universal.

Una vez decretada la recaudación del impuesto en 1843,⁷ ocurrió un hecho que visto con ojos de hoy —desde las categorías ya

6 Informe del Gral. J. J. Flores, Presidente de la República al Senado. *Gaceta del Ecuador*, 24 de enero de 1841, vol. 1841-1842; ABPL/Q. La situación fue antes denunciada por el Ministro del Interior en 1835: “se obliga entre nosotros al miserable Indígena a contribuir con tres pesos cuatro reales al Estado y [...] los propietarios no contribuyen con nada”. Ligera exposición que el Ministro [...] del Interior (José Miguel Gonzales) [...] presenta a la Convención Nacional en 1835, Impresa en Quito a 20/7/1835. ABFL.

7 *La Gaceta del Ecuador* 1943 “Ley de impuestos”, 20 de agosto.

constituidas de los sistemas nacionales del presente— resulta una paradoja histórica. Una rebelión violenta recorrió la región más habitada del país.⁸ Salvo la capital de la República, lugar de vida doméstica y actividad política de los “notables” (sobre todo terratenientes) y de las clases dominantes populares —los grupos blanco mestizos urbanos— donde no hubo combates, la quemazón revolucionaria cundió por las aldeas, pueblos y ciudades del centro al norte de la Sierra. El Presidente ordenó al Ejército sofocar la insurrección, hubo combates, muerte y destrucción. Los ánimos se apaciguaron con un nuevo decreto. La insurrección al fin cedió; el gobierno se echó para atrás. Derogó la ley que generalizaba la contribución de indígenas a toda población “blanca”, masculina y adulta: a los ciudadanos de hecho y derecho, para el sentido común y el Estado.⁹

Al mismo tiempo, la recaudación del tributo fue mantenida para los indígenas, los que desde siempre (desde hace tres siglos), venían pagando al Estado en su condición de “sujetos”. En efecto, hasta mediados del siglo XIX, el Estado republicano se financió con esta recaudación en una cifra fluctuante en torno al 30% de los ingresos totales (Van Akken, 1983). En palabras de un ministro de Interior y Hacienda, la República subsistía gracias a un impuesto basado en una “desigualdad tan escandalosa y tan contraria con la forma de gobierno que hemos adoptado”.¹⁰ Por las connotaciones que tiene, conviene intercalar que el adalid de la igualdad, el ministro del Interior (el primero en la historia del Ecuador), es un destacado terrateniente: posee el obraje de Pinsaquí y varias otras haciendas en Otavalo. Desde luego, en sus fundos, pero también en la casa doméstica en Quito, desde hace generaciones su familia manejaba el saber colonial que era imprescindible para gobernar numerosos indígenas.¹¹

8 Llamo “blanco-mestizo” al grupo social que durante la colonia era clasificado en diferentes “castas” jurídicamente definidas. Bajo la República, este grupo heterogéneo se autoidentifica de “blanco” y así aparece en los textos estatales y las clasificaciones censales. El calificativo “blanco-mestizo” lo utilicé en tanto que es un orden de clasificación correlativo al de “indígena”, que utilizaba el Estado y se sigue utilizando hoy en día en la vida cotidiana. Actualmente, las que eran poblaciones de “indios” se autodenominan de ‘indígenas ecuatorianos’ en sus organizaciones y discursos.

9 *La Gaceta Extraordinaria*, 2 de septiembre de 1843; *La Gaceta del Ecuador*, 24 de septiembre de 1843; ABFL.

10 Exposición del Ministro Secretario de Estado presentada al Congreso 1 ° Constitucional del Ecuador, 1831, Imp. del Gobierno, 1831. Ligera Exposición que el Ministro de Estado en los Departamentos del Interior, Relaciones Exteriores y Hacienda, presentada a la convención Nacional en 1835; Imp. del Gobierno, 20 de julio de 1835, Quito. ABPL.

11 El Dr. José Félix Valdivieso, Ministro de lo Interior, posee varias haciendas en la provincia de Imbabura. Gob-Min. 31 de diciembre de 1842 y 16 de septiembre de 1843.

ENLACE

Al tratar sobre la ciudadanía conviene tener en mientes que, en el umbral del siglo XIX, la noción estaba en formación a escala mundial. Era a la vez una noción abstracta (un principio) que dimanaba de la teoría del contrato social y una apelación concreta y cotidiana, un saludo revolucionario. Ambas vertientes afirmaban una igualdad simbólica y una adhesión voluntaria (de individuos responsables guiados por la razón) a un sistema político, por oposición al antiguo régimen de estamentos atribuidos por nacimiento (Sewell, 1988). En el Ecuador, la ciudadanía cubría, en sus comienzos, un arco difuso de significados. Sin embargo, conforme se consolida el nuevo sistema político y avanza el siglo hasta el presente, prevalece una construcción jurídicista en el significado de esa noción.

En las primeras décadas de la República habría que distinguir un abanico de significados extendido entre dos extremos: por un lado, el amplio y pragmático regido por el sentido común de la población sensible a la Independencia (aquella que comparte un “mundo de la vida” y siente empatía hacia revolución); y, por otro lado, el restrictivo, los derechos que son progresivamente codificados en las leyes republicanas, sobre todo los políticos. Al inicio los dos coinciden difusamente; pasado el fervor revolucionario divergen.¹²

La utilización amplia derivaba del sistema de *habitus* y otorgaba un trato ciudadano de *facto* a todos los hombres que reunían tres rasgos: ser adultos, blanco-mestizos e hispano parlantes. Era el grupo colonial que se reconocía a sí mismo racional, civilizado y blanco, sensible a la revolución de la Independencia. Esta utilización incluía a las mujeres blanco-mestizas, aunque en una situación de subordinación paterna y conyugal, por oposición a las mujeres indígenas, excluidas en tanto que miembros de una población no ciudadana.

Al mismo tiempo, el uso enraizado en el sentido común descartaba de la igualdad, como indiscutible y obvio, a los indígenas en el comercio diario entre los ecuatorianos. En cambio, en el texto de las leyes, se atenuó la exclusión puesto que no exceptuaba directamente a los indígenas, categoría que había desaparecido. Restringía el goce de derechos de representación para ocupar cargos públicos (ser electores y electos) a la posesión de una propiedad de cierto monto, bajo el modelo censatario. Se añadieron a esta limitación otras restricciones. Por ejemplo, se excluía a las personas en condición de subordinación laboral y se exigía la calidad de “vecino” (Quintero, 1978: 73). Desde luego, las leyes que otorgaban plenos derechos a los ciudadanos

12 Sobre la utilización amplia del término y las posteriores codificaciones, sobre todo los preámbulos de las leyes: Leyes de Colombia 1821-1827.

(activos) se referían exclusivamente a los hombres y ratificaban una doble exclusión: de las mujeres y de los indígenas (hombres y mujeres). En segundo lugar, durante las primeras décadas de la República, el término ciudadano se confunde en muchos textos semioficiales con la palabra “ecuatoriano”. Utilización estatal y política amplia, casi cotidiana, en la cual rige ante todo el sentido común sobre la codificación jurídica, por ejemplo, en los juicios verbales de los tenientes parroquiales por anotaciones inmediatas de mano de los escribientes. El “ciudadano”, un tal, es una designación caligrafiada al apuro, sin mayor reflexión y obvia, guiada por un reconocimiento (una identificación práctica y contextual) de los participantes en el momento y lugar del ritual.¹³ Al descorrerse el siglo, la definición jurídica estricta se impone en el significado y uso de la noción; cambia el uso cotidiano derivado del sentido común. Las anotaciones de los escribientes así lo destacan. La ciudadanía se convierte preponderantemente en un concepto abstracto con un referente jurídico, definido en función del Estado que legalmente “reconoce” derechos a ciertos grupos de individuos y excluye a los demás (los analfabetos, no propietarios, las mujeres). La ciudadanía del sentido común se desvanece del intercambio explícito, sobre todo de la apelación cotidiana de los inter pares. Sin embargo, por así decir, su uso pragmático cobra mayor vigencia y estructuración en el sentido común. En el trato de los ciudadanos y los indios, en efecto, rige una matriz de clasificación no explícita ni teorizable, encubierta y englobada en el mundo de la vida, puesta en práctica por las astucias invisibles del sentido común.

LAS PARADOJAS DE LA IGUALDAD

Para comprender la rebelión de los ciudadanos es necesario detenerse en la manera cómo los sectores “populares” de los blanco-mestizos quizás percibieron el intento de generalizar la “contribución” de indígenas bajo el nombre de “contribución personal de blancos” (tal como la llama el gobernador de Imbabura incurriendo en un lapsus) y, por ese medio, implantar el principio de igualdad.

Los relatos oficiales y los esporádicos escritos de los rebeldes coinciden: se sublevaron porque presintieron que, en realidad, solapadamente, bajo el pretexto de una “contribución general” (un impuesto per cápita extendida a todos los ecuatorianos y no solo a los indígenas) y de una extensión de la igualdad, el gobierno pretendía imponerles el pago de lo que, por analogía simbólica con el “tributo de indios” colonial, calificaron en sus panfletos de un “tributo de blancos”.¹⁴

13 Juicios verbales de los tenientes políticos de las parroquias del cantón Otavalo. Años 1839-46. Not. 1° EP/J 1° (1843-46; 701), AH/10A.

14 Gob-Min. 16 de agosto de 1843 (y panfleto anexo); 16 de septiembre de 1843.

La utilización expresa de la palabra tributo para referirse de manera despectiva a la “contribución general”, homologa significaciones históricas que se traslapan. Indica ciertas percepciones mentales y sensibilidades, un sentido común en cuanto a las jerarquías sociales y étnicas de los ciudadanos rebeldes. Para los sublevados, la homologación con la palabra “tributo” engloba el significado de la transgresión de un umbral moral por parte del gobierno (Thompson, 1984: 65-66). En efecto, los “pobres” de los poblados andinos configuraban grupos sociales que, en un contexto poscolonial, a la vez calzan y desentonan con la noción gramsciana de “subalternos”. Son dominados, pero en el seno de los dominantes coloniales: campesinos blanco-mestizos con escuetas tierras en las goteras de los pueblos y caseríos; asalariados y artesanos; comerciantes ambulantes, arrieros y detallistas; jornaleros y sirvientes. Comparten una situación colonial común: se reconocen no indios. Estrategia de distinción que reproduce una frontera étnica en la densa red de intercambios cotidianos con las poblaciones y, al mismo tiempo, delata una proximidad de vida con los comuneros. Tratan a diario y se vinculan (en un plano social y emotivo plagado de ambigüedad y ambivalencia) con indígenas que están bajo su férula, ya sea como inferiores o parientes rituales. En ciertas coyunturas, apelan a la unidad para tejer alianzas contra los hacendados o el Estado.

La nivelación de derechos decretada por el Estado repercutía en estos sectores pobres y medios y, sobre todo, se puede sospechar, en nuevos grupos sociales emergentes en los pueblos. Aludo a aquellas franjas de familias ubicadas en una cercanía no discernible a la condición de indio que aprovechan la transformación del sistema colonial y optan por una estrategia sigilosa de desclasificación étnica. Debido a su propia proximidad cultural y generacional (siendo bilingües, hijos de vínculos mixtos o con antepasados comuneros), estos estratos sociales reforzaban sus estrategias simbólicas y materiales de distinción y alejamiento de la situación de indio en los poblados y el campo.

Es significativo, por ejemplo, que en la primera década de la República, todavía bajo el rigor del período tributario, los legisladores pretendan asentar criterios para una reclasificación de las poblaciones debido, como argumentan, a la indigencia “que va tocando los pueblos”. El propósito es impedir abusos y controlar los montos que cobra la Iglesia por la celebración de matrimonios y entierros. Para lo cual, los parlamentarios elaboran un “Arancel de Derechos Parroquiales”. Quedan definidas cuatro clases de poblaciones y deben pagar variables montos de dinero según su estatuto y rango. Dichas clases son: la primera, “los que antes se conocían con el nombre de españoles”;

la segunda clase, “los que se denominaban montañeses”; una tercera, “los indígenas”; y la cuarta, los “esclavos y libertos”.¹⁵

La categoría intermedia entre la primera clase de “los antes españoles” y la tercera de los “indígenas”, pone escollos al proceso de identificación. En efecto, ¿cómo reconocer a los “montañeses”? Además, el arancel omite a un grupo importante, percibido sin conjeturas por las matrices de clasificación que operan en el sentido común: los “mestizos”. El asunto es encontrar respuesta a un problema concreto y cotidiano. Los párrocos y los sacristanes deben precisar las identidades étnicas y raciales para, entonces, determinar los montos que habrán de cobrar a cada cual por las dos usuales ceremonias. La ley abre confusión en cuanto a los estratos intermedios. Un diocesano solicita al ministro que se especifique quiénes deben ser considerados “mestizos”. El Consejo de Ministros responde en una circular: “que se tengan por mestizos aquellos que tengan sus abuelos indígenas”.¹⁶ La clarificación se atasca en una nueva arista, previsible por lo demás: otro prelado de la Iglesia ruega una nueva clarificación sobre la diferencia (jurídica) que media entre los “montañeses”, a los que la ley se refiere, y los “mestizos” de la comunicación del Consejo de Ministros. Nueva reunión del gobierno, segunda ronda de precisiones y, desde luego, mayor embrollo: el Consejo declara “que no existe la diferencia” entre montañeses y mestizos y que “sirva de regla general que todo mestizo que se halle sujeto a pagar la contribución personal de indígenas, corresponde a la tercera clase”. Vale decir que, con fuerza de ley y estricta incoherencia burocrática, se verifica una identidad paradójica: los mestizos que pagan la contribución personal, dejan de serlo y pertenecen a la clase de los indígenas.¹⁷

Es, precisamente, la lectura que hicieron los blancos pobres de los pueblos un año más tarde, cuando el gobierno pretendió generalizar el principio de igualdad ante la ley. Consideraron que si pagaban una contribución personal, como lo venían haciendo las poblaciones indígenas, de hecho, serían a su vez indígenas para la República; por consiguiente, se rebelaron contra una igualación paradójica de corte colonial que les cambiaba de identidad y les degradaba de ciudadanos al estatuto de indios.

El absurdo que se manifiesta al intentar determinar con precisión las clases de población enumeradas en el arancel, viniendo de altos

15 *Gaceta del Ecuador*, 18 de abril de 1839. ABFL.

16 *Gaceta del Ecuador*, 26 de septiembre de 1842; ABFL.

17 *Gaceta del Ecuador*, 10 de octubre de 1842; ABFL. Las “informaciones”, las “comunicaciones”, “instrucciones” de los ministros a los gobernadores y demás funcionarios tenían valor de “cuasi leyes”, eran un cuerpo legislativo “menor”.

funcionarios tenidos a ceñirse a una lógica jurídica, descubre una brecha por la que filtra un hecho social. No se trata de una incapacidad o un error burocrático; se evidencia una divergencia, tal vez una cierta aberración marginal en el sentido o quizás una contradicción entre, por una parte, el ordenamiento de las clases y estatutos de poblaciones por el Estado y, por otra, las estrategias de catalogación urdidas por el sentido común en los intercambios cotidianos. Son dos principios diferentes de funcionamiento en cuanto a la ciudadanía. El uno se rige por definiciones jurídicas que requieren minuciosas precisiones y comprobaciones fehacientes de las identidades para normar las relaciones de los ciudadanos entre sí y con el Estado; el segundo principio, el ciudadano, emplea esquemas de percepción mentales que son matrices de estrategias de ordenamiento en las relaciones de fuerza de la vida inmediata. El principio estatal establece (y requiere) escalas fijas y técnicas reiterativas de identificación con el propósito de reconocer identidades que son concebidas como inmutables; el sentido común, en cambio, juega con una relatividad en las identidades que varían según las situaciones de poder: la validez de la identificación práctica queda delimitada a los contextos cotidianos del intercambio social, al aquí y ahora del trato cotidiano.

A fin de cuentas, el levantamiento de los blancos en 1843 acontece, según parece, cuando el Estado intenta implantar su visión de una igualdad ciudadana universal desde las leyes (el parlamento y el ejecutivo). La iniciativa ultraja un consenso primario atado por una mentalidad y sensibilidad compartidas. La ciudadanía era, en efecto, percibida desde la perspectiva del mundo del sentido común poscolonial como un privilegio de jerarquía social y racial, un *inter paris* entre dominantes, de ninguna manera constituía una igualdad universal.

Hay indicios que permiten sospechar que, en la primera mitad del siglo XIX, con la transición al sistema republicano, con el cambio de las leyes, la organización de un nuevo aparato estatal, el reemplazo de funcionarios y la creación de circunscripciones; por último, con algunas modificaciones que se dieron en la estructura agraria, como la venta de los ejidos; se trastocaron las relaciones de fuerza entre las poblaciones. Ocurrió un proceso de ampliación y resignificación (mental y estructural) de las gradaciones étnicas. Sin duda, en los pueblos, grupos de personas de diferentes estatutos se entrecruzan; también en las comunidades indígenas donde se instalan blancos entre indios; y, tal vez, hasta en el marco estricto de las haciendas afluyen mestizos que se “indianizan” e indios que se “mestizan”.¹⁸

18 Me refiero, en visión antropológica del presente al pasado, por ejemplo a la “gente del camino”: los campesinos que se instalan al borde del camino “real” entre Cayam-

Brotan intuiciones difusas de la documentación: por los problemas de identificación que intentan solucionar los funcionarios, se tiene la impresión de que en esas décadas hubo modificaciones en las estrategias de distinción simbólica. Se dan, según parece, condiciones propicias para una distensión de las categorías y para que surjan nuevos grupos sociales.¹⁹

Parece ser que, esas “clases” que se constituyen o redefinen, son vistas (metáfora de clasificación visual y de reconocimiento de identidad) como no indígenas por el sentido común de los ciudadanos.²⁰ El pago de una “contribución general” colocaba a estos grupos, por la fuerza de la situación, en un mismo plano que los indígenas. El Estado difuminaba la frontera étnica que trazaba el sentido común e imponía una nivelación hacia abajo. Por lo tanto, la igualación debió resentirse en el “pueblo” como una detestable imposición, un acto ilegítimo del Estado cuando, precisamente, había sectores sociales que desplegaban sus más denodados esfuerzos para distinguirse de los indios tributarios. Al hacerlo, tornaban más ambigua y menos polarizada la matriz binaria de ordenamiento entre blancos e indios. Tal como denuncia uno de los rebeldes, para esa numerosa “parte del pueblo” (es la noción que utiliza el propio Presidente en su discurso aludiendo a los ecuatorianos de facto), la contribución personal implicaba que tarde o temprano caerían en la necesidad de “concertarse en las haciendas”.²¹

Efectivamente, para abonar el impuesto, los “blancos pobres” tendrían que trabajar en calidad de gañanes conciertos. Quedarían “adscritos” y “esclavizados” a los dueños de las tierras por generaciones, con esposa e hijos incluidos. Siendo ciudadanos legítimos del sentido común, el Estado los reconvertía, por la fuerza de la ley, en indios.²²

be e Ibarra, en las cercanías de Olmedo y la Esperanza, entre las haciendas.

19 Un ejemplo: el Corregidor de Otavalo pide instrucciones para ejecutar una resolución del Ministro quien insiste en que se cobre, a pesar de lo establecido en leyes anteriores, la contribución de indígenas “a los hijos legítimos de indios casados con blancas y a los hijos naturales o espurios de indias, aunque sus padres sean blancos”. El Corregidor afirma que, efectivamente, en el cantón hay “esa clase de personas”. Gob-Min. 29 de septiembre de 1838.

20 La constitución de nuevos sectores, o su redefinición, es más perceptible en la segunda mitad del siglo XIX, luego de la abolición del tributo. Se observa, por ejemplo, en algunas parroquias, mediante la reconversión de las autoridades cacicales en ciudadanos: tenientes políticos, jueces o tinterillos. Palomeque (1992).

21 Gob-Min; 16 de agosto de 1843; 22 de octubre de 1843. Escrito adjunto en el legajo, elaborado por uno de los levantados (N. Acosta), parroquia Puntal.

22 La igualación fiscal republicana no era del todo nueva: hubo antecedentes coloniales. Las reformas borbónicas en la segunda mitad del siglo XVIII pretendieron implan-

Para 1847, el circuito económico que eslabona, por medio del tributo, al Estado con las haciendas y las poblaciones indígenas, era una institución colonial ancestral y consolidada.²³ Es un circuito que aprovecha ventajas relativas de lo engorroso que era para los habitantes de los pueblos conseguir dinero contante y sonante en una economía agraria, bien que mal, con restringida circulación monetaria, un amplio sector de autoconsumo y otro de trueque.²⁴

Obviamente, los propietarios de tierras disponían de moneda, ya sean grandes, medianos o pequeños. Abastecían a los centros urbanos; vendían sus cosechas por dinero.

Por su parte, desde la Colonia, el Estado conoce y usufructúa de ese circuito; el republicano también echa mano a esa tecnología estatal en la primera mitad del siglo XIX. Cuando un peón indígena (jefe de familia) se compromete en una hacienda como gañán concierto, no tarda en aparecer el cobrador de la contribución de indígenas en el patio de hacienda. Exige los libros de socorros, revisa la lista de conciertos y pide al dueño de la tierra (con amenaza de coacción si incumple) que sufrague, cada semestre, el tributo del trabajador que ahora reside con mujer, hijos y animales, en sus fundos.²⁵

LA “CONDICIÓN ADSRIPTICIA” DEL INDIO

Sin embargo, no fue unilateral la obligación económica de abonar el tributo de los gañanes, una imposición fiscal impuesta a los hacendados por el Estado. Hubo una contrapartida política. La República

tar un sistema ciudadano, pero, en la práctica, los caciques fueron excluidos y negados en su calidad de vecinos (Palomeque, 1999). Dichas leyes también intentaron cambiar la base impositiva del sistema colonial de recaudación y establecer una modalidad que no diferenciaba las poblaciones americanas. Esta política provocó rebeliones en los pueblos. Así, ya en 1788 en la región de Riobamba, tuvo lugar una gran sublevación liderada por los llamados “mestizos” que, según un informe, era una población bilingüe que vivía en los pueblos y ciudades. Se debatía por ubicarse del otro lado de la situación de indio y eximirse del tributo. Es de imaginar que la memoria popular de aquella rebelión en contra de la nivelación hacia abajo debió reverberar 60 años después, en las palabras y actos de sublevación de los blancos mestizos de 1843. Ver Moreno Yáñez (1985) (agradezco la observación a M. Thurner).

23

24 Por ejemplo, una solicitud de los indígenas de Cotacachi (Prov. Imbabura), fijada anónimamente en la puerta del Cabildo, protesta y amenaza de levantamiento y explica que “ahora nos sujetamos al pago de estos tributos que no tenemos de a dónde, porque estos tributos es causa para nosotros esclavizarnos ante los patrones y padecer nuestros hijos y nuestras mujeres maltratadas de nuestros patrones [...] ni poder hallar la plata de los tributos” (correspondencia del Gob. de Imbabura, 5 de julio de 1839; ANHQ). Sobre ese circuito, en el ámbito cotidiano: Libro de demandas del Teniente Político de San Luis, EP/J, 2° (1841-1843: 672) c. 34; AH/10A.

25 *Gaceta del Ecuador*, 3 de noviembre de 1842, ABPL.

otorga a los dueños de fundos un reconocimiento legal de prácticas territoriales de ejercicio del poder. Al abonar el tributo de sus trabajadores indígenas, el Estado republicano adjudica a los hacendados una modalidad de gobierno en la circunscripción de un espacio y sobre el conjunto de sus habitantes indios. Una circular, por consiguiente, una cuasi ley del Ministro de lo Interior define la llamada “condición adscripticia” de los peones indígenas en los fundos.²⁶

En su médula, consiste en una suerte de delegación de la soberanía republicana a un “patrón ciudadano” para el gobierno de las poblaciones agrupadas en comunidades de hacienda arraigadas en su propiedad privada.

Con la adscripción, el Estado reconocía una formación de poder de origen colonial.²⁷

La hacienda era una instancia de dominación encuadrada en modalidades consuetudinarias de reciprocidad desigual entre el patrón y los indígenas. Por ejemplo, los peones apenas si podían abandonar a los patrones y, su esposa e hijos (hombres), en caso de viudez, no gozaban del derecho de libertad para decidir radicarse en otra hacienda.²⁸ Salvo excepción, se sujetaban al poder tutelar del propietario. A su vez, el patrón ciudadano se “hacía cargo” de “sus” indígenas: les garantizaba una reproducción generacional y les cubría con su influencia social protectora. Ejercía una forma de justicia interna (de “patio de hacienda”) personal y sus atribuciones administrativas se prolongaban en el arco del ciclo individual, del doméstico y el generacional de los habitantes de la hacienda. Por último, presidía el calendario ritual y sus actos de poder revestían connotaciones sacras en los rituales (Guerrero, 1991).

El circuito del tributo que aquí esquematizo estuvo destinado a las poblaciones conquistadas, a excepción de los caciques. Concernía a los “sujetos” americanos del rey de España, no a los “criollos” ni las

26 Reglamento de concertaje dado por el Ministro de lo Interior el 18 de noviembre de 1831. Solic-Min., 1831

27 Compárese esta situación poscolonial con las características que destaca Hobsbawm de la constitución del Estado nacional en los países centrales, donde se eliminan los cuerpos de poderes intermedios y se establece un vínculo directo entre individuos y Estado: “en síntesis, el Estado gobierna una “población” (*people*) territorialmente definida; lo hace en tanto que institución “nacional” suprema de gobierno sobre sus territorios, mientras sus funcionarios llegan cada vez más hasta los modestos habitantes de los pueblos más minúsculos” (Hobsbawm, 1990: 80).

28 Manuela Toacaza vda. de Martín Sisa contra el Sr. Francisco Carcelén; Indíg., Notaría 6°, 1832. ANHQ. “El Protector de indígenas a nombre de los menores hijos de Alejo Gualca, pidiendo se los declare libres del concertaje celebrado con el Sr. A. Mora”, EP/J, 1° (1843-46: 720). AH/IOA.

“castas” que no pagaban esa contribución. A inicios de la República, la rebelión de los pobres contra un “tributo de blancos” significaba que los ciudadanos “populares” (se sabe taxativamente que las “personas notables” de algunos pueblos no participaron en la rebelión)²⁹ rechazaban con violencia la generalización de una igualdad paradójica: compartir, bajo el régimen ciudadano, el antiguo estatuto colonial inherente a las poblaciones de “indios”.

En síntesis, con la universalización del principio de igualdad, la República degrada de su rango y jerarquía colonial a los “ciudadanos populares”. Anula un orden de gradaciones sociales que, para el “mundo del sentido común”, impregna de significados concretos a la ciudadanía y la homologa a una preeminencia social, racial y de civilización. Convierte a los ciudadanos “blancos pobres” en “sujetos del Estado” puesto que les obliga a insertarse en el ámbito de poder particular de los hacendados, como ocurre con los indígenas.³⁰

LAS POBLACIONES INVISIBLES DE LA REPÚBLICA

EL PESO DE LA DEMOGRAFÍA

En cifras cuantitativas, durante las primeras décadas de la República, ¿qué poblaciones abarcaba y cuáles excluía la noción de ciudadanía del sentido común? En los procesos de construcción de una ciudadanía poscolonial, la importancia de esta pregunta resalta al considerar las implicaciones históricas futuras que pueden acarrear ciertas desproporciones demográficas entre los habitantes de un territorio. Es un problema que hay que enmarcar en la perspectiva de los conflictos sociales que se suscitan entre poblaciones coloniales (dominantes y dominadas) en la construcción del Estado nacional. Con la Independencia, algunos grupos sociales devienen ciudadanos y otros “sujetos”. Están sometidos a un nuevo orden político que hace funcionales y que redefine las antiguas jerarquías étnicas o raciales. Sea cual fuere la forma política que adopten los conflictos, las alianzas que se anuden y el resultado que se obtenga a lo largo de dichos procesos, las relaciones poscoloniales entre poblaciones son un tema ineludible de la historia nacional (Marx, 1998: 267-277); sobre todo, si lo que interesa

29 Gob-Min, 16 de septiembre de 1843.

30 La bibliografía sobre la ciudadanía republicana en América Latina es inabarcable. Sin embargo, el problema de “la administración de poblaciones de sujetos del Estado”, (poblaciones indígenas, afroamericanas o asiáticas) a lo sumo se menciona como una “exclusión” social temporal, consecuencia del estancado desarrollo del sistema ciudadano, siguiendo el trabajo clásico de T. H. Marshall.

es comprender un sistema ciudadano y una formación de dominación, no tanto desde el Estado, sino a partir del sentido común.

Hacia 1846, alrededor de 700.000 habitantes vivían en lo que fue el recorte territorial de la Real Audiencia de Quito. En el censo correspondiente a dicho año, los funcionarios de la República contaron y tabularon a los ecuatorianos en un significativo abanico de rangos que obedecen a criterios étnicos, raciales y jurídicos. Se los presenta en los cuadros estadísticos en la siguiente disposición que, de por sí, indica grados de preeminencia social: “blancos”: 41%; “indios”: 52%; “mulatos libres”: 4%; “mulatos esclavos”: 1%; “negros libres”: 1%; “negros esclavos”: 1%.³¹ Significativa continuidad: en la primera mitad del siglo XIX, los censos republicanos adoptan, con pocas modificaciones, las categorías y las escalas sociales, étnicas y raciales que aparecen en los “formularios de padrones” coloniales, al menos desde el año 1779; a saber: “blancos y mestizos”; “indios”; “libres varias colores”; “esclavos varias colores”.³²

Plagadas de errores (por excesos y ausencias), antes que reflejo de una supuesta demografía de los habitantes, las cifras de los censos deben ser leídas como una imagen cuantitativa que el Estado, imagen que el Estado, apoyándose en el halo positivista que emana de los guarismos, pretende difundir entre los sectores sociales instruidos; vale decir, el corto cenáculo de los lectores del *Diario Oficial*. Quizá su funcionalidad implícita, si la tuvo, no fuese burocrática sino política. Suscita un acto de lectura y de comunicación ciudadanas. La publicación de esas cifras, su revisión y los comentarios que debió estimular en los lugares públicos y en el ámbito doméstico, nutrían de evidencias a las percepciones mentales del público ciudadano y contribuían a su consolidación. En cierta medida, se legitimaba el proceso de construcción de la República en el mundo del sentido común. El Estado aportaba una prueba de la realidad objetiva. Producía en cifras la existencia de ecuatorianos, ratificaba sus diferencias étnicas y raciales y, al hacerlo, delineaba el objetivo de la construcción: el proceso civilizatorio. Creaba un hecho imaginario que los ciudadanos podían confrontar y juzgar puesto que confirmaba aquellas certezas supuestamente engendradas por la sabiduría de la experiencia cotidiana de la vida.

La actividad de contarse (en la doble acepción de numerarse y narrarse) para ensamblar los cuadros de la nación en cifras, otorga una existencia inmediata y sensible al grupo social que se numera y recuenta a los “otros”: construye a los ciudadanos del sentido común

31 Censo General de Población 1846; Serie: Empadronamientos ANHQ.

32 Padrón hecho el año 1779 del número de Almas con distinción de Sexos, Estados, Clases y Párvulos que habitan en esta Provincia de Quito. Serie Empadronamientos, ANHQ.

y traza la línea de diferencia de los “sujetos”. El Estado y sus ciudadanos verifican la realidad imaginada. El “pueblo demográfico” plasma en la objetivación de columnas de guarismos desplegados dentro de las fronteras nacionales ideales: por lugares, pueblos y ciudades; por provincias, cantones y parroquias. Los censos, sobre todo en el siglo XIX, parecen ser, antes que nada, actos de naturaleza ritual cuya principal funcionalidad (implícita) quizás sea la de dibujar una representación simbólica de la nación en la imaginación social. En el acto de lectura, los ciudadanos (blanco-mestizos) constatan su realidad, tal como la construye el *Diario Oficial* —el lugar de la palabra pública y legítima del Estado— en los cuadros numéricos que imprime. La colectividad se lee y se comenta a sí misma. Al reconocerse a sí misma, crea un tiempo sincrónico y un relato: el censo crea un hecho público y ciudadano, una narración de tipo nacional vivida colectivamente.

Sea como fuere, esas cifras se convierten en una suerte de demografía imaginaria y, por su propio carácter ficticio, la ordenación de poblaciones que el Estado efectúa con las cifras puede servir de “índice” cualitativo al problema de la construcción colectiva de ciertos esquemas mentales de clasificación. Una formación ciudadana del sentido común, el dios de la máquina que opera en la gestión de poblaciones en la esfera particular y la vida cotidiana.³³

Aquel 41% de las personas, bautizándose de “blancos”, constituyen el grupo demográfico inserto por excelencia en el ideal ciudadano de la primera mitad del siglo XIX. De acuerdo al propio formulario de clasificación forjado por los funcionarios del Estado para el censo, que está guiado por criterios de distinción emanados de un “significado compartido sobre el mundo”,³⁴ aquel 41% fue la población que se otorgó a sí misma, simultáneamente, el lugar preeminente de la ciudadanía y de una igualdad *inter paris* jerárquica frente a los demás habitantes. En la clasificación del censo, coincidían las catalogaciones del “mundo del sentido común” y las normas del Estado. Los “blancos”, representados por los encuestadores, se instituían en el grupo histórico que legítimamente se numeraba a sí mismo; por consiguiente, estaban en pleno derecho de identificar, cuantificar y jerarquizar a las otras poblaciones. El procedimiento inaugurado tuvo vigencia hasta un siglo después, a pesar de ser inconstitucional. En 1947, *las*

33 Sobre lo poco fiable de los censos, ver Lucena Samoral.

34 La incorporación automática de un principio de visión y de división comunes en un grupo social, de estructuras cognitivas y evaluativas idénticas o similares “es el fundamento de un consenso prerreflexivo, inmediato, sobre el sentido del mundo; consenso que es el origen de la experiencia del mundo como “mundo del sentido común” (Bourdieu, 1997: 206).

Instrucciones especiales para los enumeradores del Censo General de Otavalo, definen el procedimiento y los criterios de contarse e identificar: “Raza.- Anotará (el enumerador) ‘Blanca’, cuando vista la indumentaria que ordinariamente *acostumbramos* y tenga la piel rosada o blanca (el entrevistado); ‘Mestiza’, cuando observe que ha habido cruzamiento con la indígena; ‘Indígena’, cuando vista de indio y sea el quichua su idioma materno” (itálica mía).³⁵

Recalco que las instrucciones fueron pensadas y estuvieron dirigidas a enumeradores de la municipalidad del cantón que, desde luego, se incluyen en un obvio “nosotros”: en la igualdad de los que vestimos “la indumentaria que ordinariamente *acostumbramos*”, los que nos vemos (metáfora visual de las estrategias de clasificación) de piel rosada o blanca. La identidad propia, de sí mismo como “blanco” (que se construye en ese proceso), fija tanto el parámetro de referencia necesario (aunque siempre implícito), como el de la producción de los formularios del censo, del procedimiento de identificación de los enumeradores y de la posibilidad de clasificar y cuantificar a los otros habitantes en una gradación étnica y racial.

En el siglo XIX, en los cuadros diseñados para imprimirse en el *Diario Oficial*, se ubicaba siempre a los “blancos” al inicio de las columnas de guarismos. En uno de aquellos documentos, un funcionario deja alzar vuelo a su imaginación. Aprovecha las columnas de cifras y dibuja el frontispicio de un templo griego o romano; improvisa una metáfora y esboza una figuración de la República censada. De izquierda a derecha, el orden de las columnas que sostienen la arquitectura adquiere significado porque abre una sucesión jerárquica, siempre precedida por las cifras de los “blancos”, el fiel del proceso de identificación.³⁶

Cuando se elaboró el censo del año 1846, esta población “blanca” agrupaba una abigarrada minoría de lengua española, aunque probablemente una mayoría de “blancos” también debió expresarse fluidamente en quichua. Gozaba de un estatuto colonial privilegiado, a pesar de que en su seno cundían desigualdades abismales de tipo económico, cultural y en el ejercicio del poder. Era la población en el seno de la cual, a fines del siglo XVIII y comienzos del XX, fermentó la sensibilidad revolucionaria de la Independencia. En el fragor de la guerra adquirió la conciencia de fundar una nueva sociedad, un

35 Censo General de Otavalo. Instrucciones especiales para los enumeradores (5 de octubre de 1947); Serie: Municipalidad, caja(1)B. AH/10A.

36 Censo de la Provincia de Pichincha, año 1840; Concejo Municipal de Quito, 28 de septiembre de 1840; Serie Empadronamientos, ANHQ.

sistema político distinto y un hombre nuevo: la República, el sistema representativo y el individuo ciudadano (Guerra, 1993: 319-350).

En cambio, aquel 51% de “indios”, aunque incluidos entre los ecuatorianos por el Estado, en la mentalidad y las estrategias sociales de los ciudadanos (de los “blancos”) quedaba del otro lado de la frontera étnica. La línea imaginaria que marcaba la diferencia del “ser racional” (expresión utilizada en el lenguaje corriente hasta hoy en día) y la civilización; o sea, habitantes que estaban en un más allá de la igualdad ciudadana. Los “indios”, la mayoría de los ecuatorianos, se convierten en sujetos republicanos que los ciudadanos van a civilizar.³⁷

Los delegados de aquellos “blancos” cifrados en los censos, sus ‘notables’ (grandes hacendados serranos y obrajeros; plantadores de cacao y comerciantes importadores; jurisconsultos y escritores), se reúnen en “asambleas constituyentes de la República” y fundan el parlamento del Ecuador en 1830. Se atribuyen una incuestionable función de “representantes del pueblo” o de la “República”;³⁸ elaboran el mito fundacional en la forma de un cuerpo de normas legales: redactan la Constitución Política del Estado. Idealmente, el poder soberano de los ciudadanos se plasma en ese “cuerpo” jurídico que inventa una identidad: la nación de ecuatorianos en el marco de una cartografía. Dicho acto de institución de la República en lo simbólico (códigos jurídicos y rituales) suprime a los “indios” de lo real. Los rayos de la narración política sobre el presente y el futuro ideal de la nación y los inhibe en el imaginario: de la iconografía y las representaciones utópicas.³⁹ Es un hecho político que goza de un consenso ciudadano obvio e implícito: contextual. El mito constitucional inventa a las poblaciones exteriores a lo racional y civilizado, una categoría de poblaciones siempre presente en bajorrelieve, aunque integraban la mayoría demográfica a lo largo del siglo XIX y quizás lo fueron hasta mediados del XX (Knapp, 1991; Zamosc, 1994). Dicho acto ritual origina al “extraño

37 Los indígenas, en algunas regiones, ofrecieron resistencia al nuevo sistema, en otras dieron significados propios al movimiento y trazaron múltiples “respuestas” (Turner, en prensa). En algunas regiones apoyaron indistinta y alternativamente a los “criollos pioneros” y las tropas coloniales hispánicas (Lynch, 1986; Méndez, 1991).

38 Ambos términos aparecen alternativamente en las constituciones de la República del Ecuador, desde 1830 hasta hoy en día.

39 Enfoco aquí la situación de las poblaciones de indios, porque es mi tema. Habría que realizar investigaciones centradas en las otras poblaciones excluidas: mujeres, mulatos(as), negros(as). A mi conocer, el único historiador del Ecuador en el siglo XIX que se refiere a los indios en tiempo presente es P. F. Cevallos: les dedica una sección en el tomo sobre “Costumbres”, dedicado a lo no político: a la vida cotidiana y el folclor (Cevallos, s/f).

interno” y lo convierte en un referente oculto y fantasmal de la figura del ciudadano. Forja una figura tácita e indefinible: el “sujeto indio” de la República. Conceptualmente, ese “extraño” es un espacio en blanco constitutivo de la soberanía de las leyes republicanas, un ámbito externo pero inherente a los principios del “pueblo legítimo” (blanco-mestizo) que se otorga un sistema político en deliberación y común acuerdo.⁴⁰ El sujeto indio se ubica en una “zona de indiferencia entre interior y exterior” de la ciudadanía formal y las leyes. Franja de indefinición que deja libre arbitrio a los juegos de poder que despliega el sentido común en los intercambios cotidianos y particulares; o sea, entre ciudadanos y poblaciones indígenas.

La “desdefinición” de los indios tributarios con la eliminación de la contribución personal indica que una relación de fuerza cunde en el plexo, de la formación de la ciudadanía. Consiste en el proyecto histórico de troquelar a las poblaciones indígenas en ecuatorianos que exhiban la faz del ciudadano blanco-mestizo, único referente imaginable del individuo racional. En efecto, la República no rompió con una continuidad de larga duración, entre el proceso colonial de cristianización y el proceso nacional de civilización.⁴¹

LA AMPLIACIÓN DE LA CIUDADANÍA

Compulsar las proporciones demográficas en el proceso de formación de la República conduce a enlazar asociaciones con un problema más complejo y, sin duda, menos patente. ¿Cambia la forma de dominación cuando se amplían los derechos?; es decir, ¿de qué manera se administran las poblaciones de “sujetos indios” bajo un sistema ciudadano generalizado? El problema se presenta en la segunda mitad del siglo XIX.

40 “La relación de excepción expresa, por lo tanto, simplemente la estructura original y formal de la relación jurídica. La decisión soberana sobre la excepción es, en este sentido, la estructura político-jurídica originaria a partir de la cual adquiere su significación solo lo que está incluido y lo que está excluido del orden” (Agamben, 1997: 27).

41 N. Elías explica los vínculos entre “el proceso civilizador”, la expansión colonial y la formación de los estados nacionales en el siglo XVIII-XIX: “Con el ascenso de la burguesía, este concepto de civilización se convierte en la quintaesencia de la nación, en la expresión de la autoconciencia nacional” (1987: 95). “La conciencia de la propia superioridad, la conciencia de esta “civilización” sirve de justificación de la dominación que ahora van a ejercer cuando menos aquellas naciones que se han convertido en conquistadores-colonizadores y, con ello, en una especie de clase alta para una parte considerable del mundo extraeuropeo” (1987: 96). Por otra parte, la contradicción entre el principio universal de la ciudadanía, la dominación colonial y proceso civilizador es un problema que el pensamiento liberal intentó conciliar de alguna manera a comienzos del siglo XIX. Ver J. Stuart Mill (1994: 203).

En efecto, en 1857, el parlamento ecuatoriano aprobó una ley que suprime el estatuto de “indígena tributario” y establece la igualación:

queda abolido [...] en la República el impuesto conocido con el nombre de contribución personal de indígenas, y *los individuos de esta clase* (los indígenas) quedan *igualados a los demás ecuatorianos* en cuanto a los deberes y derechos que la carta fundamental (la Constitución de la República) les impone y concede. (itálicas y añadido míos)⁴²

Para ilustrar el problema de la nueva formación de dominación que se instaaura con la igualación ciudadana, enfoco un sector importante de los dominados: el enjambre de jefes de familia que vivían en las tierras de hacienda. En los Andes, la hacienda fue una formación de poder fuertemente institucionalizada en el siglo XIX, tanto porque el Estado le reconoce como una propiedad privada donde el dueño ejerce una soberanía delegada, como porque está dotada de una forma de poder institucionalizada. Además, alcanzó en el Ecuador una importancia indiscutible sobre el control de tierras y habitantes durante algo más de tres largos siglos. Por estas razones, la hacienda procura un ejemplo traslúcido de aquellos cambios que, en la periferia del Estado, confluyen con la abolición del estatuto de indígena contribuyente y la extensión de la ciudadanía, a mediados del siglo XIX.

ENLACE

Para el historiador, el caso de las haciendas ofrece una ventaja mayor. Al ser una forma de dominación institucionalizada, le entrega una masa de documentación amplia y variada, lo que no ocurre con otras formaciones de poder inmersas en el sigilo documental propio a la esfera particular. Un ámbito donde pululan juegos de poder pero que apenas dejan trazas escritas, no tanto por una imposición de discreción o una necesidad de misterio, sino por simple disfuncionalidad de las marcas escriturales en las negociaciones del tráfico intersubjetivo. Las formaciones de poder no institucionalizadas habitan un “mundo” (el contexto del sentido común) delimitado por los parámetros de una inmediatez brumosa y evanescente; sus dimensiones son fijadas por la temporalidad efímera de los intercambios orales y gestuales. No requieren registros que impongan una permanencia a los actos y trasciendan a las huellas talladas en la memoria subjetiva de los actores; relatos orales irrecuperables para el historiador a dos siglos de distancia. Tal es el caso, por ejemplo, de las estrategias de dominación

42 Ley del Parlamento, 21 de octubre de 1857 (Costales Samaniego y Piedad Peñahe-rrera, s/f: 697).

simbólica entre cierto tipo de vecinos de los pueblos que son intermediarios en los rituales domésticos de los comuneros. Me refiero, por ejemplo, a los llamados “fundadores de un santo”; o el compadrazgo: el parentesco ritual desigual entre familias blancas e indígenas; los acuerdos de “al partir” de tierras y ganados entre los comerciantes con tienda o chichería en el pueblo y los comuneros.

En estas formas de ejercicio de poder apenas si el historiador intuye los envites y las intrigas. Se originan en la delegación de soberanía que efectúa el Estado hacia la esfera de lo particular. En esa dimensión de lo así definido como no político puesto que privado, aparecen estrategias de dominación cuya significación en el campo social es contextual y su realización fugaz en el tiempo. Al modo de las palabras en los actos de habla, las estrategias cotidianas cobran sentido recién en el momento de la exteriorización. Caído el telón impenetrable de un siglo y medio de alejamientos en cuanto a lo que fueron las vivencias cotidianas en el mundo de la vida del pasado, al historiador ubicado en el presente, esa distancia le extraña de las lógicas que debieron regir las acciones de esos coevos en su diario trajinar. Apenas si consigue imaginar aquellos campos de la dominación étnica (inmediata y personal) del pasado cuyos gambitos y enroques se juegan en el tablero de lo particular. Sabe de su existencia por atisbos e intuiciones que se ceban con las vivencias del trabajo de campo y en palabras que escucha desde un presente antropológico. En cambio, son excepcionales y escuetas las trazas fehacientes del pasado que extracta de los archivos.

En 1857, o sea, en el cruce de estrategias que se da en aquel año con la supresión del estatuto de indígena y la ampliación de la igualdad, hay que tener en cuenta al menos dos procesos que parecen sobredeterminarse. En la segunda mitad del siglo, se condensan ambos y organizan una nueva estrategia de dominación étnica. El primero sigue el cauce de la propia lógica que preside la organización del Estado republicano: la extensión universal de la igualdad obedece a los principios que sustentan su construcción y funcionamiento. El segundo proceso deriva de los intereses económicos de los hacendados, quienes aprovechan la coyuntura de igualación para librarse del pago del tributo al Estado.

Desde el punto de vista de la organización, resultaba una violación “bárbara” (sic) de los preceptos constitucionales mantener un impuesto (el tributo) destinado exclusivamente a ciertas poblaciones y eximir a los ciudadanos. Por principio, todos los ecuatorianos (masculinos) debían gozar de similares derechos y obligaciones; tenían que contribuir con un impuesto al fisco: “los ciudadanos a proporción de sus haberes y fortunas” deben aportar al mantenimiento del Estado,

advierte el Ministro.⁴³ Ninguna razón válida podía justificar que se exija a una “parte del pueblo” un tributo que venía del antiguo régimen, ahora, en los nuevos tiempos políticos de la revolución de Independencia. En la visión de los fundadores de la República, la clasificación de indio pertenecía al registro de la lógica colonial; un principio exógeno y contrario a la autorreferencialidad de los principios ciudadanos y las normas del nuevo Estado.

El descarrío aparece, sobre todo, en los procedimientos del aparato de justicia. Bajo el sistema tributario republicano, los indígenas estaban vinculados por un triple estatuto: eran a la vez ecuatorianos, poblaciones de tributarios y “personas miserables”.⁴⁴ Contradictoria y ambigua, esta última categoría sirvió para encajar a los sujetos indios en un estatuto de tutela estatal que al mismo tiempo los excluía y los integraba en la lógica de los códigos ciudadanos. La justicia del Estado reconocía a las poblaciones subordinadas en tanto que ecuatorianos, pero los declaraba incapacitados para el ejercicio de sus derechos ciudadanos por un hecho colonial: eran indígenas. Por lo tanto, se dictó un conjunto de procedimientos jurídicos de excepción y se reorganizó un cuerpo, “protectores de indios”,⁴⁵ para que los “miserables” fuesen “representados” en lo jurídico y en lo político, en las cortes de justicia y ante el Estado. La condición jurídica de poblaciones tributarias o contribuyentes imponía una relación entre el Estado y los indígenas que implicaba estratos de instituciones y cuerpos de funcionarios intermediarios: requería de una organización burocrática y una codificación legal destinada al gobierno de poblaciones.⁴⁶ En pocas palabras, la situación de indígena estaba reñida con la lógica de la República y chocaba contra una de sus piedras angulares: el régimen republicano de representación en el cual, en principio, no se debían intercalar cuerpos intermediarios de carácter tutelar entre los ecuatorianos y el Estado.⁴⁷

43 Discurso del Presidente de la República, Gral. J. J. Flores, ante las Cámaras, *Gaceta del Ecuador*, 24 de enero de 1841. ABFL.

44 Ver las leyes sobre la contribución personal de 1828, 1851 y 1854. La condición de *miserables*, aplicada a los indígenas, fue suprimida por un fallo de la Corte Suprema de Justicia dictado el 30 de marzo de 1876; Serie Indígenas, ANHQ. Sobre el estatuto, ver Guerrero (1996).

45 Guerrero (1996).

46 Ver las leyes sobre la contribución personal de indígenas de 1828 a 1854; *op. cit.*

47 Una síntesis (aunque elude la exclusión de las poblaciones indígenas) de la historia de la representación política republicana en América Latina se encontrará en Guerra (1994: 1-35).

En segundo lugar, por más disparatado que pueda parecer, la extensión de los derechos a los indígenas coincidió con los intereses económicos de los hacendados. De hecho, cuando se votó la abolición del tributo, no opusieron resistencia, no argumentaron en contra; más bien hubo amplio consenso en un parlamento donde los terratenientes eran quienes mandaban.⁴⁸ ¿Cómo se puede comprender ese acuerdo silencioso? A mi parecer, conviene retornar al circuito económico que enlazaba al Estado con las haciendas por medio del tributo. En páginas anteriores, se indicó que el fisco cobraba a los hacendados la tasa de la contribución que, por persona, correspondía a los indígenas puesto que habitaban dentro de sus propiedades. Con la abolición del circuito tributario, los dueños de fundos se ahorraban el pago de ese impuesto que, por lo demás, el Estado se apresuraba a exigirles anticipadamente cada vez que requería de fondos, ya sea por penuria económica o por necesidad de enfrentar gastos extraordinarios, tal como las guerras con Colombia o Perú, o las frecuentes revoluciones. A pesar de que los hacendados, sin duda, se resistían y trampeaban, resultaba menos aleatorio y rendía más el recaudar en los fundos que intentar lo en las comunidades, informaba el Corregidor de Otavalo.⁴⁹

Hay que tener en cuenta, además, que para mediados del siglo —y tal vez antes— las haciendas habían consolidado redes propias, casi endógenas, de reclutamiento, conservación y reproducción de los peones indígenas. El circuito del tributo ya no les debió parecer imprescindible para retener y conseguir gañanes. Los patrones de fundo habían ganado autonomía frente al Estado y, sin embargo, seguían aportando la contribución personal de indígenas a las arcas fiscales.

Por su parte, hasta fines del siglo XIX, la República siguió reconociendo la “adscripción” de los trabajadores a las haciendas.⁵⁰ Esto significaba que, en parte *de facto* y en parte *de jure*, se había legalizado la práctica de gobernar como “cosa particular” a las poblaciones que residían dentro de la circunscripción de las haciendas, incluyendo a las comunas colindantes. Aún, una actividad legislativa como era

48 La ley fue votada por simple elaboración en una comisión parlamentaria, casi sin discusión. Serie: Actas de la Cámara de Representantes; 1856-57, ABFL. La correspondencia del Gobernador de Imbabura al Ministro trae reiterada información. Un ejemplo entre muchos: con la revolución de 1835 “es necesario se penetre (Usted) que a los indígenas sueltos en común (de comunidad) no se les puede cobrar su contribución hasta pasado junio [...] pero los enhacendados por sus indígenas conciertos han estado pagando la contribución” (29 de mayo de 1835).

49 Debates parlamentarios, 21 de noviembre de 1855; Serie: Actas de la Cámara de Representantes; ABFL.

50 Reglamento de trabajadores asalariados, Concejo Municipal de Ibarra, 1879; Gob-Min.; 15 de mayo de 1880.

formular y aprobar normas sobre los “contratos laborales” entre patrones y peones, fue delegada a los pequeños concejos municipales de los cantones, y su ejecución remitida a los funcionarios subalternos en las parroquias, como los tenientes políticos. Con las leyes municipales, los legisladores atribuyeron potestad a aquellas instituciones situadas en una indefinible y oscilante separación entre lo público y lo particular. Obviamente, en estos organismos locales se escuchaba con vigor la voz de los hacendados locales y desinhibía la voluntad de los vecinos de los pueblos.⁵¹ Con lo cual, sin discusiones políticas ni leyes específicas, por el acto indirecto de extender la igualdad universal a las poblaciones indígenas, el Estado central otorgó facultades propias de la soberanía a la esfera particular de los ciudadanos (que, por lo demás, de esta manera se constituye) y la relegó a los confines de lo público-estatal.⁵²

ENLACE

La delegación de soberanía hacia la esfera privada particular formula una pregunta que reenvía a las formas históricas (procesos y estructuras) que puede adoptar la “administración de poblaciones” en un sistema ciudadano de tipo poscolonial, en los sentidos temporal y procesal de ese término. Con mayor precisión, levanta el problema de la dominación cuando se generaliza la igualdad ciudadana de derechos a poblaciones consideradas por el sentido común (de los dominantes, desde luego) como incivilizadas. En tanto que variante histórica, se trata de un “Estado de dominación” (Foucault, 1987), casi se podría decir, contrapuesto a un sistema de tipo “apartheid” puesto que la astucia de estas formas de dominación delegadas hacia lo privado (el mundo del sentido común) consiste, justamente, en que no impiden el acceso a la igualdad ciudadana desde el Estado, por medios jurídicos instrumentales y políticos; o sea, una exclusión formal y definida.

En una situación de tipo “apartheid”, el gobierno de los “sujetos” (los *de facto* no ciudadanos) atañe al ámbito de lo público-estatal. Exige, como en la situación tributaria —antes de mediados del siglo XIX—, un cuerpo legal, un aparato administrativo y hasta circunscripciones geográficas (rurales y urbanas) asignadas a los grupos sociales no ciudadanos. El gobierno de esas poblaciones integra la preocupación ciudadana por el “bien común”: su administración es parte de

51 Reglamentos de trabajadores asalariados de Cotacachi, ídem para Otavalo e Ibarra; Gob-Min, 1897.

52 En Bolivia, en 1880 hubo una discusión parlamentaria que tiene en común con la ecuatoriana el hecho de que la abolición del tributo parece coincidir con los intereses de la clase terrateniente (Irurozqui, 1996: 724)

la “cosa pública”. En efecto, convendría investigar si, tal vez, cuando un sistema republicano erige un “muro” jurídico infranqueable entre ciudadanos y “sujetos”, la dominación requiere que el Estado asuma directamente al menos seis funciones que parecen ineludibles: un sistema de identificación y un proceso de empadronamiento; la ubicación, el seguimiento, la protección y la represión de aquella “parte del pueblo” excluida. Por consiguiente, el “Estado de dominación” que se configura de acuerdo al modelo del “*apartheid*”, ubica el manejo de estas “tecnologías de gobierno” de poblaciones en el núcleo de la esfera pública-estatal. Por consiguiente, dicho gobierno se convierte en una baza del campo de conflictos políticos entre los ciudadanos.⁵³

LA DOMINACIÓN Y LA ESFERA PARTICULAR

La abolición del tributo republicano y la extensión de la igualdad ciudadana desata una curiosa “estrategia de poder”. Descentrado con respecto al eje público-estatal, se configura un campo ciudadano de ejercicio del poder sobre los indígenas; en realidad, emerge una esfera privada de dominación étnica. En Ecuador, el gobierno de poblaciones no es una “cosa pública” desde la segunda mitad del siglo XIX y desaparece de lo político hasta los levantamientos indígenas que en 1990 y 1994 paralizan al país (sobre los que regresaré más adelante).

Más aún, esta “estrategia de poder” descentrada del Estado aparenta la desintegración de las funciones que cumplen las “tecnologías administrativas”; a primera vista, la dominación desaparece. Sin embargo, estudiados los cambios más en detalle y si se enfoca la periferia del Estado, lo que ocurre con la extensión de la ciudadanía es que la República se desentiende del gobierno de los indígenas. Con la abolición del tributo se suprime el estatuto, el código clasificador (jurídico) y el aparato burocrático de intermediarios que permitía al Estado reconocer e identificar a los indígenas contribuyentes. Las poblaciones se tornan omisas ante lo público-estatal. La nueva estrategia desplaza el gobierno de poblaciones hacia la esfera particular donde funciona no gracias a “tecnologías” jurídico estatales, sino por medio de “saberes” del sentido común.

ENLACE

A partir de 1857, el historiador azorado y desolado constata una amnesia de archivo: el olvido desvanece la memoria oficial del Estado. En

53 La referencia a Foucault resulta aquí imprescindible en cuanto a la “administración”, las “tecnologías” de gobierno de “poblaciones”, los “estado de dominación” y las “estrategias de poder” (1994: 21-36; 1994: 646; 651; 728). Sobre el *apartheid*, ver A. Marx (1998: 81-119).

los archivos nacionales de la capital de la República (los de gobierno, el parlamento y los tribunales de justicia) se eclipsa casi por completo la palabra “indígena” o “indio” del vocabulario oficial. En las estanterías, hay un vacío de la Serie Indígenas; en la escritura de los documentos queda abierto un espacio para los sobrentendidos contextuales. La igualación ciudadana borra las palabras que señalaban, en los “instrumentos” de gobierno (correspondencia, informes y comunicaciones; leyes, decretos y reglamentos) que las medidas concernían tan solo a “una parte del pueblo”: a los llamados “indios” o “indígenas”. La información se vuelve indiscernible en cuanto se refiere a los ciudadanos o los “sujetos”. Así por ejemplo, en los censos desaparecen las columnas que ordenaban y jerarquizaban al cuerpo (simbólico y demográfico) de los “ecuatorianos”⁵⁴ en tres grandes categorías: los “blancos”, los “indios” y los “negros”

Luego de la abolición de la esclavitud y la supresión del tributo, las cifras de los censos, unificadas y homogéneas, atestiguan un hecho de orden natural en tanto biológico. Delinean un contorno del cuerpo nacional organizado de acuerdo a tres componentes anteriores a la historia y la institución constitucional: enumeran “hombres”, “mujeres” y “menores”. Cristalizan la imagen de la nación asimilada a un grupo biológico, por ende, sin diferencias y unitario. La extensión universal de derechos ciudadanos posee un efecto de naturalización en los registros oficiales, en la memoria y en el discurso de las tablas cuantitativas de lo real de la República.

Sin embargo, cuando el historiador sale de la capital de la República y desiste de los archivos nacionales, descubre, entre sorprendido e intrigado, que la desmemoria casi no afecta a los textos elaborados en la periferia. Recobran colorido las especificaciones de “indios” o “indígenas” en los escritos apilados en locales que nadie considera ni como “documentos” ni como “archivos”, respectivamente; es decir, en la correspondencia entre pequeños funcionarios, en los libros de los tenientes políticos, en las actas de sesiones del concejo municipal, en los legajos de la justicia de primera instancia, en los libros de socorros de hacienda. Son textos en los que las palabras escritas se enfardan dentro de sobrentendidos. Su significado deviene aleatorio y contextual, remite a las estrategias cotidianas de los ciudadanos y los sujetos. En la periferia, en los límites de lo público-estatal y el umbral que da hacia el ancho mundo del sentido común, la ficción unitaria y homogénea del cuerpo de la nación se desnaturaliza. En el trajinar

54 Desde 1830 hasta hoy en día, las constituciones políticas se dictan, según los años, e nombre del “pueblo” o de la “nación” ecuatoriana.

cotidiano reaparecen las categorías de poblaciones y su jerarquía: los blancos ciudadanos, los sujetos indios y negros.

Bajo la nueva forma de administración de poblaciones, el Estado utiliza una tecnología de comunicación que es propia de los procedimientos usuales del sentido común. Los funcionarios se comunican entre diferentes niveles e instancias; descifran y codifican los textos escritos. La descodificación sucede en las comunicaciones que van del centro a la periferia y, sobre todo, cuando se ejecutan las medidas previstas en las leyes y cuasi leyes. Los funcionarios reinsertan las palabras elididas; el procedimiento no exige una voluntad atenta ni una conciencia laboriosa. El desciframiento es un acto pragmático de interpretación y, por ende, pasa inadvertido por obvio. En los confines de lo público-estatal, una misma ley será descifrada (comprendida) en un sentido o en otro, en lo que respecta a ciudadanos e indios, de acuerdo al contexto de la situación del momento. Las categorías elididas son reinsertadas por los funcionarios, los concejales, los abogados, los dueños de fundo; en fin, los vecinos de los pueblos. Las medidas se aplican según los casos, a la “cara” de las personas, en esa periferia entretejida por una abigarrada maraña de poderes locales y particulares. Las categorías reinsertadas por una lectura desde el sentido común tienen un efecto performativo, reclasifican: escogen sin cavilaciones ni laboriosidad las poblaciones de las que se habla y sobre las que se obra.

En cuanto a la codificación, acontece en la comunicación que fluye en sentido contrario, de la periferia al centro. Los funcionarios menores, los tenientes políticos, por ejemplo, relatan acontecimientos en sus informes y en la correspondencia hacia sus superiores inmediatos, los jefes políticos. El canal obligatorio sigue luego el recorrido de las instancias del Estado, escalón por escalón. Al final, cuando se compara el relato de un teniente político y el informe sobre el incidente que llega al despacho del Ministro de lo Interior, resalta que apenas si quedan las categorías que especifican a las poblaciones. El lenguaje escrito de los tenientes políticos y sus referencias explícitas (recalcadas y precisas), cercanas a las tonalidades del habla que vibra en el trato cotidiano, se difumina al subir de instancias. Es un colorido que llega desvaído al final del circuito. El Estado impone en la lengua de la comunicación escrita la lógica de los principios universales que rige el vocabulario de la ley.

Por consiguiente, cada escalón de la burocracia, conforme se acerca o aleja de la periferia al centro, es un lugar de procesamientos de escritura donde intervienen el sentido común y la lógica de la ley. En los conflictos de la vida cotidiana (entre ciudadanos y sujetos) rigen ante todo las clasificaciones pululantes del sentido común; en el

plexo del Estado (el sistema jurídico) impera la lógica unificadora de los códigos ciudadanos.⁵⁵

La delegación de potestad de la República hacia las haciendas propone la modalidad más institucionalizada y, sin duda, sofisticada de gobierno particular de poblaciones; es, desde luego, la más evidente en la documentación. La hacienda es una formación de poder consolidada desde el siglo XVII, dotada de códigos simbólicos y calendarios de rituales. Dispone de refinados mecanismos de represión, resistencia y consenso; se ubica en una geografía que es una referencia de identidad para un ciudadano y una población. Además, rasgo invaluable para el historiador, su funcionamiento requiere un escribiente que lleve, día a día, un libro de registro de los “ocurrimientos”. En fin, sin sombra alguna de duda, por definición, los fundos integran la esfera de la propiedad privada. A lo largo de la constitución del Estado nacional en el siglo XIX, los hacendados adquieren una autonomía patriarcal en el manejo de tierras y personas; ámbito de lo particular que cobra amplitud frente al Estado aún luego de la Revolución Liberal (1895).⁵⁶

Aunque el caso de las haciendas es el más perceptible por la centralidad en el control de poblaciones y su visibilidad documental; sin embargo, no fue la única formación particular a la que se encargó de la gestión étnica. En realidad, casi todo lo que concierne a los indígenas fue descentrado hacia los confines del Estado. Fue a parar en manos de una nebulosa de poderes heterogéneos en cuanto a historia y organización. Dichos poderes exhiben el rasgo común de no ser estatales o de serlo ambiguamente y, en algunas coyunturas, se enfrentan a instancias centrales (Clark, 1994: 53-86). Ubicados ya sea en el plexo del dominio privado de los particulares (así, la hacienda, los compadrazgos, los fundadores, los vínculos de “al partir”, los lazos de deuda y parentesco) o ya en los umbrales, donde lo que es público-estatal y lo que atañe a los particulares, se torna una franja indiscernible y ambigua. Es lo que se constata, de manera ejemplar, en algunos escritos elaborados en los recortes seccionales inferiores, las parroquias y los cantones. En esos relatos, el deslinde que separa la cosa pública de la propia es una ficción del Estado central, un deslinde que no se respeta ni siquiera en sus formas (Guerrero, 1989).

55 Comparar el lenguaje de la correspondencia de los gobernadores provinciales (de entrada y salida) a los ministros con aquella que recibe, por ejemplo, del jefe político cantonal o de los tenientes en las parroquias en el siglo XIX. Gob-Min; Reg. Civil, Correspondencia del Jefe Político, Otavalo (1873-1942).

56 Un ejemplo, entre otros: una escolta con misión de sacar peones indígenas de la hacienda de Pinsaqui (Otavalo) para construir un camino público, retorna “estropeada” por sirvientes del patrón, comunica el Jefe Político al Ministro, quien se abstiene de tomar medidas Gob-Min. 1 de noviembre de 1873.

Sintetizo los cambios que se perciben en la forma de administración de poblaciones, con la abolición del tributo y la igualación. Se sugieren con cierta anterioridad a 1857 y, en la segunda mitad del siglo se destacan con ímpetu:

La generalización de derechos ciudadanos provoca una suerte de acto político de encantamiento: oculta a los indígenas en un más allá, en una “desdefinición”.⁵⁷ Se desplazó el gobierno de poblaciones desde el denso núcleo de lo público-estatal, hacia el plexo disgregado de lo privado; de las leyes y lo político hacia el sentido común y lo particular. En torno a los indígenas se traza un polígono de fuerzas entre los ciudadanos: su control devino una apuesta en los juegos de poder propios de la esfera particular.⁵⁸

Por último, hubo una delegación de la dominación a una periferia múltiple de poderes patriarcales, cotidianos y heterogéneos. Aparece un Estado de dominación regido por las estrategias de clasificación sigilosas y afelpadas del sentido común; la supeditación se ejerce por violencia simbólica. La República logra con una jugada varios objetivos a la vez. En primer lugar, preserva la pureza de los principios ciudadanos en su código constitucional. En segundo lugar, entrega el problema del orden de acceso (personal y privado) a las poblaciones indígenas a la competencia e intercambios entre ciudadanos. Dicho acceso era un requisito de la reproducción (material y simbólica) del grupo social dominante, en tanto se constituye en ciudadano en el siglo XIX, como un grupo *inter paris* unido en el sentido común por un tácito “contrato original”: la dominación étnica.⁵⁹

La esfera particular no se construye ni define tan solo en un proceso de diferenciación frente a lo público-estatal. No se deslinda en un ámbito de sociabilidades familiares, autocentrado en la “intimidad” del hogar y consagrado a los asuntos de la propiedad de un individuo particular (Ariés, 1989: 19). Amojona un terreno de estrategias entre los ciudadanos y con respecto a los “sujetos”; articula lo particular (doméstico y patriarcal) y el ámbito “desdefinido” de los indígenas (el

57 Pateman (1988: 281-282) analiza el “ocultamiento” de las mujeres con la constitución de la dicotomía (un deslinde arbitrario) de público-político y privado no político.

58 Recojo las sugerencias de Pateman que incluye en lo público al Estado y la sociedad civil, mientras lo privado es un ámbito del poder patriarcal y conyugal. Dicha división proviene de una institución imaginaria (liberal) de la sociedad política (el contrato social entre los *frater* previo un contrato sexual (tácito) de control de las mujeres. Como la autora advierte, la clasificación sexual en géneros es una clave de exclusión de las mujeres fuera del campo político (1988: 102-103).

59 Sobre la noción de un contrato de sujeción previo y tácito al social fraterno, Pateman (1995: 10-13).

comunal).⁶⁰ Este polígono de estrategias entre las poblaciones y los ciudadanos es una suerte de holgura, una franja de vacío legal, un más allá de lo público. Cae fuera de los principios que organizan la dicotomía entre lo público y lo particular y, al fijar un parámetro exterior, deviene constitutivo de los fundamentos de la República de ciudadanos. El ámbito comunal y el estatuto de indígena se convierten en una “zona de indiferencia o de excepción sin localización” (Agamben, 1997: 27-28) para el Estado, los códigos legales y el discurso político. Se instituye la legitimidad de la construcción de la ciudadanía como un proceso de civilización de los sujetos.

Se implanta una nueva economía de dominación menos costosa que descarga al Estado de las funciones administrativas. Precisamente, no utiliza “tecnologías de gobierno” que requieren códigos jurídicos; tampoco exige una burocracia y menos aún procedimientos escritos de identificación, seguimiento y registro de los indígenas. En esa multiplicidad de poderes particulares se practica saberes de dominación difusos, incorporados en la sociabilidad familiar y la vida cotidiana entre ciudadanos. Desde luego, apenas dejan huellas documentales en los archivos; pertenecen a lo obvio y contextual de un “mundo de la vida”. Son “saberes coloniales” erigidos en una estructura de *habitus*, “hechos cuerpo” con la socialización de una generación a la siguiente y la transmisión de la experiencia de dominación durante siglos. Esos saberes constituyen el “mundo del sentido común” de un grupo social dominante de origen colonial que funda un orden político nuevo.

¿Qué ocurre con los conflictos entre ciudadanos e indios bajo un tipo de gobierno de poblaciones descentrado? Menciono dos aspectos. El primero, al pasar la dominación a los circuitos de lo particular, los conflictos se naturalizan: aparentan convertirse en escaramuzas entre personas individuales (hombres)⁶¹ blanco-mestizos e indígenas y se “eufemizan”. Se convierte en “dominación simbólica” y, por consiguiente, en “resistencia cotidiana” a la opresión. La carga de violencia

60 La noción de desdefinición es aplicable al estatuto de los indígenas. Así, por ejemplo, las comunidades indígenas (tierras, habitantes y autoridades) dejaron de existir en las leyes al abolirse el tributo. Recién fueron reconocidas legalmente en 1937, un siglo luego de la fundación de la República. Durante todo ese período existieron en tanto que un sobrentendido contextual para los ciudadanos y un vacío legal para el Estado (Guerrero, 1989: 349-353).

61 Las mujeres blanco-mestizas (también excluidas de la ciudadanía) son un grupo dominado de los dominantes, pero que ocupan posiciones preponderantes, por delegación masculina, en el campo de fuerzas frente a los indígenas en substitución de sus padres o esposos. El tema de la exclusión de las mujeres, hijas y esposas de los ciudadanos, es de singular importancia en las formas de dominación descentradas del Estado y en la dominación étnica.

de las estrategias de dominación se disimula en los atributos de la subjetividad de los ciudadanos y los sujetos y el recorrido de las historias particulares. En apariencia, depende de la emotividad, la personalidad y el talante de cada individuo ciudadano del que se trate, del tipo de vínculo que le une a un indígena. El segundo aspecto es correlativo al anterior. La nueva forma de dominación elude la problematización de los conflictos entre ciudadanos e indígenas: estos no llegan a ser una “cosa pública” sino de manera episódica. Adoptan el viso de roces y antagonismos comunes a las “relaciones interétnicas”, a grupos con “diferencias de cultura” y a las mentalidades de intolerancia entre “grupos humanos”; mejor dicho, pertenecen, en una visión deshistorizada, al terreno de los odios y afectos entre grupos ‘humanos’. En todo caso, no son percibidos en su contenido político. La nueva forma de dominación encubre el uso sistemático y colectivo de la violencia por los ciudadanos en las estrategias cotidianas.

Por último, “con la asimilación de la política a la vida pública” (Butler, 1995: 55), las relaciones entre ciudadanos e indígenas (y entre indígenas) se convierten en un ámbito de “exclusión esencial”. Son un espacio de relaciones sociales y de conflictos que bordea lo público-estatal en confines “contingentes”; o sea, según las coyunturas, ese ámbito puede irrumpir temporalmente en la esfera pública y luego desaparecer sin más. Es lo que ocurría, por ejemplo, con los levantamientos indígenas en las haciendas y las rebeliones en las comunidades (Ibarra, 1993). Una vez sofocada la insurrección con la intervención de la “fuerza pública”, las relaciones entre ciudadanos e indígenas retornaban al sigilo de los asuntos privados de los particulares. Con esto, quiero destacar que su presencia en la arena política no es inherente ni constitutiva, rasgo contrapuesto a la naturaleza que adquieren los conflictos públicos entre los ciudadanos y sus litigios con el Estado que, por definición, integran la “cosa pública”. Por sí misma, la ciudadanía se constituye en la vía de esta exclusión. Por su formación histórica, es una relación de dominación que instituye un “afuera indígena”, una exterioridad originaria conformada por las poblaciones carentes de racionalidad: los “sujetos” no civilizados de la República.

Ampliar los puntos del anterior listado de cambios está fuera de las proporciones de este ensayo. Sin embargo, juntos desembocan en un último problema que engrana con la constitución de la ciudadanía: ¿Qué forma puede adoptar la representación de los “sujetos” en un sistema ciudadano? ¿Qué características adquieren los discursos de los “sujetos indios” en esta variante de formación de dominación? ¿Concretamente, qué dicen al historiador los documentos donde “hablan” los sujetos indios?

LOS CIUDADANOS VENTRÍLOCUOS DE LOS DOMINADOS

En un sistema ciudadano de exclusión, en el cual los dominados quedan relegados a un ámbito contingente, ni público ni privado, se presenta una pregunta. ¿Cuáles son los canales por los que se establece la comunicación entre el Estado y las poblaciones? Es decir, ¿de qué manera son representadas en lo público-estatal? ¿Cómo intervienen los ciudadanos en este proceso de representación de los “sujetos”?

Aún si no los reconoce y diluye su presencia en el ambiente de la igualdad ciudadana, el Estado republicano no puede escuetamente desconocer la existencia de las poblaciones. Entre los ciudadanos, los juegos de poder centrados en torno al gobierno de indígenas son cruzados por vectores de conflictos que estructuran lo político cotidiano. También son estructurantes para el Estado en la periferia: en los cantones y parroquias son peleas que integran lo que es político. Hay que tener en cuenta que los funcionarios locales necesitaban del acceso a los indígenas para el propio funcionamiento del Estado. Reclutaban trabajadores para el mantenimiento de los centros urbanos y las obras viales, de las comunicaciones y el transporte. Además, entre las atribuciones de la justicia del Estado estaba, desde inicios de la República, aquella de ejercer una distanciada supervisión de lo que ocurre en la esfera particular. Les concierne la función de velar por la integridad de la familia, la permanencia del vínculo conyugal y la herencia de los ciudadanos. La atribución de una capacidad de vigilancia estatal en la potestad recelosa de lo particular se extiende a las relaciones que negocian los ciudadanos con los indígenas, en el sentido que el Estado debe también ejercer una protección de las poblaciones, aún si lejana y excepcional, como atestiguan los juicios de menor cuantía acumulados en los archivos notariales.

Por consiguiente, de alguna manera se tienden vínculos de comunicación y representación desde las poblaciones hacia lo público-estatal. Puesto que los “sujetos” son desconocidos en la esfera pública, por algún circuito de intermediarios y en determinadas circunstancias, los conflictos engendrados por las escaramuzas de la dominación consiguen llegar al despacho de los funcionarios del Estado. Efectivamente, en su recorrido por los archivos, el historiador constata que los litigios aparecen en los le. gajos judiciales como demandas incoadas a su nombre o como “solicitudes” enviadas a los agentes del gobierno. Es así como, esos conflictos llegan a ser conocidos por la cadena de funcionarios: los jueces, los ministros y excepcionalmente el mismo presidente de la República. En determinadas coyunturas locales, ciertos conflictos, tanto entre ciudadanos e indígenas, como entre los “sujetos”, traspasan el dominio de lo particular y se convierten en un asunto que atañe a las instancias del Estado.

ENLACE

Para tratar el problema de la representación de los “sujetos”, conviene dar un salto desde un pasado anterior a un presente inmediato, del siglo XIX a finales del XX. La referencia a la actualidad se vuelve imprescindible porque, en efecto, a siglo y medio de la fundación de la República del Ecuador dos grandes “levantamientos indígenas” paralizaron al país, en 1990 y 1994 cada uno durante casi un mes. En esos actos colectivos, “la población indígena”⁶² se convierte en un agente político. Me refiero a las decenas de miles de personas que, al despuntar el alba, salen de sus comunidades rurales e irrumpen en los espacios públicos; o sea, cortan las carreteras nacionales, paralizan los mercados de las ciudades, manifiestan en las calles; ocupan las radioemisoras y los canales de televisión. En las carreteras y plazas de las ciudades, por los medios de comunicación masiva, los dirigentes hablan a los indígenas, a los ciudadanos y al gobierno. Masas y dirigentes inauguran un hecho político sin precedentes en la historia del país.

Con esos dos actos multitudinarios, ubicados en un indefinible umbral entre manifestación política y ceremonia ritual, se instituye un agente social en la esfera pública: emerge el movimiento de los “indígenas ecuatorianos”. Su irrupción rediseña el campo político. El movimiento elabora un discurso propio y discute con las fuerzas políticas (partidos, grupos de presión, intelectuales, sindicatos, iglesia). Los indígenas delegan su representación a intelectuales dirigentes (hombres y mujeres) que, en la coyuntura, hablan sobre “los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador”, reclaman derechos y denuncian la opresión. La denuncia incluye aspectos del “interés general del pueblo” ecuatoriano: su discurso no se restringe a los intereses de los indígenas. Rechazan la opresión en general (de indígenas, campesinos y pobres urbanos ciudadanos); sugieren medidas de política económica nacional; elaboran proyectos de leyes para un reconocimiento oficial (en la Constitución de la República) de las lenguas y culturas; exigen tierras de cultivo; protestan contra la caída del nivel de vida; solicitan servicios sociales; por último, se declaran un “pueblo” autónomo que comprende varias “nacionalidades” ecuatorianas, cuyas

62 Recorro al singular, “la población”, porque hoy en día, lo que eran “las poblaciones” (en plural) dominadas del siglo XIX, conforma hoy un grupo social unificado en cuanto a una “comunidad imaginaria” (Anderson) que se define a sí misma de “indígena”. Sin provocar confusión, se puede aseverar que hoy existe, en el imaginario social de la población indígena y la ciudadana, el perfil unitario “del indígena ecuatoriano”, con escasos matices de índole regional. Por lo demás, el 51% de indígenas en 1847, es ahora una minoría en el país, entre un 15% y a lo sumo 25%. Sin embargo, en las zonas rurales de algunas provincias de los Andes sigue siendo mayoritaria (Zamosc, 1994)

autoridades y lenguas deben ser reconocidas por la República. Más aún, asocian a la población afroecuatoriana en sus organizaciones, participan en los actos políticos y son incluidos en el discurso político.

Durante los dos levantamientos, los dirigentes indígenas agrupados en un organismo “nacional” unitarios,⁶³ tuvieron que ser recibidos por el Presidente y sus ministros en la sede del gobierno: en el antiguo palacio colonial de Carondelet. Se iniciaron largas sesiones de negociación que, día tras día, fueron difundidas en la radio y la televisión. Este hecho, la difusión masiva de la negociación y las intervenciones de los dirigentes indígenas, trastocó el imaginario nacional. Por primera vez en la historia de la República, los ecuatorianos miraban (presencia física y discursos) a indígenas afirmar sus propios planteos y negociar mano a mano y en público con los grandes poderes reales: los representantes del gobierno, de los terratenientes y de los industriales; de la iglesia y los militares.

Para la opinión pública, los indígenas son, en la actualidad, un agente social imprescindible y moderno ubicado en el plexo de lo político. Sus organizaciones se cuentan entre las principales fuerzas del país. Están dirigidas por representantes (intelectuales) de origen rural y urbana que han elaborado un discurso original.⁶⁴ Con los levantamientos, los “sujetos” rompen las barreras de la esfera particular y sobrepasan los límites de la resistencia cotidiana a la opresión. Pasan a la acción pública, se convierten en agentes políticos nacionales.

Retorno al siglo XIX para comprender la importancia de la irrupción de los indígenas en la esfera pública actual durante los levantamientos. Es un hecho que repercute en el problema de la representación de las poblaciones elididas (de “sujetos”) en un sistema ciudadano. En efecto, con los dos “levantamientos indígenas” (1990 y 1994) se constata que hubo un punto de quiebre en la historia, entre el pasado colonial y la construcción republicana.

Anteriormente mencionado, un aspecto céntrico del “Estado de dominación” republicano radicaba precisamente en que, con la institución de la ciudadanía a mediados del siglo XIX, las poblaciones indígenas devinieron un “afuera constitutivo”, un “en medio” de la “binaridad” pública y particular. El proceso de exclusión situó a los indígenas en una suerte de tercer dominio, un circuito “desdefinido” de dominación con claros orígenes coloniales que había sido reinscrito

63 Fundada hace una década y media, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador coordina al menos 17 organizaciones provinciales de la Sierra del Ecuador.

64 Sobre los levantamientos indígenas de 1990 y 1994, entre otros títulos, ver: León (1994) y Guerrero (1995: 51-75; s/f: 83-103).

en los principios de la República. En esta situación, no venía al caso plantear el problema de una representación propia ni de la legitimidad del discurso de los indígenas puesto que, simplemente, no existían. Las palabras emitidas por sus dirigentes tradicionales (los caciques y curagas) resonaban ininteligibles cuando alcanzaban a las instituciones públicas centrales y a las fuerzas políticas. Para los ciudadanos que manejaban el discurso público y legítimo eran balbuceos de poblaciones aún incivilizadas. Carecían de la lógica, la forma y el contenido para que pudieran insertarse en la discusión de la cosa pública de la República.

Lo que “dicen” las poblaciones, por la boca de sus representantes (en el sentido de una presencia, una delegación y un discurso) adquiere sentido apenas en el limen de la esfera particular: en las efímeras coyunturas de dominación y resistencia cotidianas; en suma, en el tráfico cotidiano. Es un discurso translúcido para el sentido común de quienes interactúan en los gambitos personalizados que se urden en haciendas, en unidades domésticas, en municipalidades, en las oficinas de los funcionarios locales. Es el discurso (verbo y gesto ritualizados) constitutivo de los agentes sociales en aquellas formaciones de poder en la periferia del Estado.⁶⁵ En estas circunstancias, conviene retornar a la pregunta inicial: ¿de qué manera logran los indígenas una representación en lo político ciudadano? ¿Quién habla y qué dicen los documentos donde aparecen los indígenas? ¿En qué sentido puede el historiador interpretarlos?

ENLACE

El historiador revisa documentos de litigios locales en un archivo; por ejemplo, desempolva la correspondencia que despacha un funcionario a su superior, a mediados del siglo XIX, el gobernador de la provincia de Imbabura al ministro de Gobierno. Hojea una acumulación de actas conservadas en una carpeta titulada: Solicitudes. En jerga burocrática, son quejas, problemas o conflictos que los indígenas exponen ante una autoridad determinada del Estado. Leo uno de esos documentos que inicia con la siguiente frase: *“José M. de la Cruz Gobernador de indígenas [...] ante Usted respetuosamente por sí y por los demás digo...”*⁶⁶

La frase incluye un error gramatical obvio que aquí destaco. En correcta gramática debería decir “por mí [...] digo”; es decir, la redacción debería establecer una concordancia con la primera persona.

65 Ver un análisis de este discurso hecho de gestos, lugares y palabras en mi trabajo sobre la dominación en las haciendas (1991).

66 Gob-Min., Solicitudes 1856.

Corresponde a la unidad de acción que indica que la misma persona ejercita dos acciones simultáneas: la de quien habla y aquella de quien escribe. Sin embargo, en el escrito se lee *por sí*, la tercera persona, y luego *digo*, la primera persona; o sea, ‘la persona’ (gramatical) del pronombre y la del verbo no concuerdan. En una correcta redacción hay dos alternativas: “por mí [...] digo”, cuando una misma y sola persona habla y redacta; o sino, “por sí [...] dice”, cuando intervienen dos personas: una que habla y la otra que escribe.

El error en la concordancia de “la persona” (gramatical) despliega una incógnita en cuanto a la persona (histórica) que realiza, por una parte, el acto de habla y, por otra, el de escritura. En efecto, ¿quién “dice” en el documento? ¿El que habla o el que escribe?

Es evidente que el gobernador de indígenas no redacta con su puño y letra la representación, como en tantas otras “solicitudes”. Para dirigirse al funcionario y “decir” su problema acude a un intermediario que “le da escribiendo”. Expresión esta (“dar haciendo”, “dar viendo”, “dar hablando”) usual en los Andes ecuatoriales todavía hoy en día cuando alguien solicita a otra persona un favor. Se la emplea en tono de súplica, sobre todo en una relación jerárquica entre conocidos o clientes para que intervenga de intermediario ante terceros que no están al alcance. Deambula, en el texto que repaso, un agente social (un escriba) que, aunque imprescindible para “dar diciendo” y “dar escribiendo”, sin embargo, permanece velado y, no obstante, está presente en las líneas de la frase; más precisamente, en el error de concordancia. Si se observa el final del documento, como es lógico, quien firma la representación es la autoridad indígena, quien “dice”, no el escriba que redacta. ¿Qué tareas cumple este intermediario que, al fin y al cabo, permite al gobernador de indígenas dirigirse a un funcionario estatal y que este se entere del problema? ¿Cómo trabaja el intermediario que le facilita el acto de representar ante el Estado ‘por sí y los demás’?

Aunque pueden parecer evidentes y acertadas, conviene despejar algunas respuestas a la incógnita. La función del escriba (de quien elabora el documento) no deriva tan solo del manejo de la escritura y de pasar la expresión oral del gobernador a la escrita, exigida por el Estado. El gobernador de indígenas tal vez era alfabeto, algo bastante común en los dirigentes étnicos de la primera mitad del siglo XIX. Bien que mal podía redactar por propia mano una explicación del problema. La función del escriba tampoco proviene de una imposición de traducción, la obligación de verter el “decir” del gobernador (la lengua de las poblaciones) al idioma oficial. En este caso preciso, trasladar el quichua ágrafo al español escrito de la República y la ciudadanía.

El intermediario ignoto se encarga, fuera de las anteriores actividades, de otras dos funciones menos patentes. Conviene explicitarlas aquí porque le atañen en sumo grado al historiador. En primer lugar, el escriba redacta y, al hacerlo muta, deviene un “ventrilocuo”. “Hace hablar” a un “sujeto”, a la autoridad indígena, a un no ciudadano desprovisto de voz en la esfera pública política y la estatal. Reelabora la historia que oye (y que carece de legitimidad) y, a su vez, “dice” el problema en el código del Estado. Ensambla un discurso legal y legítimo, por consiguiente, inteligible en lo político; audible para cualquier ciudadano. En segundo lugar, es el artífice de una estrategia de representación al redactar la “solicitud”. Cumple ambas funciones en tanto que posee una reconocida presencia en la esfera pública y maneja el “sentido del juego” del campo político (Bourdieu, 1997). Conoce del Estado y a los funcionarios: traza una estrategia en la narración legítima.

El escriba es un ciudadano para el Estado y el sentido común y, desde luego, una persona no indígena. En Otavalo, los intermediarios que he encontrado (según la información que gotea de los archivos) eran, por lo general, profesionales de la escritura y frotados en los códigos legales: notarios, secretarios y consejeros de la municipalidad, escribientes de los juzgados. Conocían los meandros de la ley y las querencias del Estado. Además, reconocían a los funcionarios del cantón y de la provincia, seguramente, por cara y nombre de pila.

Precisamente, el historiador, al leer la “solicitud” constata que el documento no reproduce las palabras proferidas a viva voz por la autoridad indígena en el despacho del escriba. El desliz sintáctico de la frase expresa una brecha entre lo dicho y lo escrito. “Por sí”: alude a las palabras que caligrafía el escriba; “digo”: el escribiente hace hablar en la solicitud al gobernador indígena, se expresa ante el funcionario escogido para recibir la queja: actúa de ventrilocuo. El agente intermediario, por lo tanto, no transcribe ni tan solo traduce; cuando cumple su tarea, realiza una actividad más compleja. Desarrolla una práctica que consiste en un acto que puede llamarse de “transescritura”. Con esa noción me refiero a que no solamente transcribe en tinta y papel lo que escucha; tampoco solo acota su tarea a traducir del quichua al español; ni, menos aún, limita su actividad a redactar una narración circunstanciada de los hechos. En su práctica destacan tres aspectos principales: uno, redacta la solicitud en una forma conveniente a los rituales estatales; segundo, urde un discurso escrito apropiado al objetivo de la representación a partir de lo que le cuentan; y, por último, asocia los dos aspectos anteriores a un tercero: decide a qué instancia y funcionario concretos y precisos se debe dirigir el “traslado”, en el sentido de argumentar y entregar la “solicitud” para que impacte.

Los tres aspectos apuntan a un solo objetivo. La intención de la solicitud es, al fin y al cabo, provocar un efecto performativo: pretende lograr una intervención del Estado en el campo del problema. Por consiguiente, el texto (en su intención y narración) busca prologar el alcance del escrito más allá de las palabras. Pretende implicar a los funcionarios y políticos en un juego de fuerzas local: en la historia que cuenta el gobernador de indígenas y “los demás”, los comuneros. La estrategia del ciudadano escriba consiste en trasmutar ese “lio de indios” (de “sujetos”) en una cosa política.

Si se tiene en cuenta las características de la “transescritura”, el historiador no descubre en el documento las palabras, el discurso ni la intención que exteriorizó en su momento el gobernador de indígenas en el des pacho del escriba. Lo que tiene ante sus ojos es una narración refractada por intermediaciones. Conforme transita de un medio de condición determinada a otro de distinta, adquiere significados divergentes: en el recorrido desde el “más allá” indígena al político ciudadano. En realidad, no hay palabras originales ni un relato de verdad que buscar en las “solicitudes”. Por más que el historiador ensaya reinterpretaciones del documento con el empeño de recuperar las palabras desvanecidas del gobernador de indígenas, se le interponen recurrentes opacidades. Cada una intercala otros significados. El proceso se inicia en una situación previa a la intención y el momento en que, todavía en su comunidad, el gobernador toma la decisión de acercarse al despacho del escriba para “decir” lo que cree conveniente manifestar ante el Estado. Las mutaciones de significado seguirán en cadena hasta la elaboración final de un documento; hasta el momento en que el escriba redacta una narración que considera conveniente y eficaz. Cuando inventa el hilo de la argumentación y escoge al funcionario a quien conviene dirigir la solicitud.

Las palabras originales y las intenciones primarias se desvanecieron para siempre en la noche del pasado; las que permanecieron escritas fueron inventadas por el proceso de “transescritura”. No hay palabras auténticas más allá del texto escrito. Precisamente, el documento le presenta al historiador algo distinto. Le ofrece una suerte de semejanza geométrica de un acto político. Con el gesto de redacción, el escriba delinea en el texto, en bajorrelieve, el polígono local de fuerzas a una escala escritural. En primer lugar, sigue el eje del conflicto que “dice” la autoridad indígena “por sí y los demás”, pero sitúa el punto de fuga del litigio en los confines externos de lo comunal: en obtener la intervención del funcionario estatal (un juez, el jefe político, un ministro, quizás el mismo presidente) en esa “tierra de nadie” de las poblaciones “desdefinidas”, colocadas entre la esfera particular ciudadana y la pública. Para alcanzar ese objetivo, el escriba requiere

de un saber de baquiano: conoce la topografía del terreno político en el cantón. En segundo lugar, calcula los vectores (intereses y fuerzas) presentes en torno al asunto y, entonces, orienta el punto de fuga del texto hacia una agente social clave: lo dirige a una autoridad o instancia precisa del Estado. Al redactar tiene en mientes a una persona o lugar sensibles (por su propio juego de poder) al relato que imagina. Por lo tanto, para desempeñarse de estrategia, el ventrílocuo tiene que ser un jugador avezado, alguien que ocupa o que tuvo una posición cercana al juego de intereses locales, los conflictos, las animosidades personales, las redes familiares. Conoce de primera mano, por experiencia personal, urdir gambitos de ataque o defensa; puede analizar con fineza las posiciones de los agentes sociales y proponer alianzas. En una palabra, posee una “destreza” política incorporada (un *habitus*) que vuelca en el escrito. Es la regla del arte de la transescritura.

Dejo sin clausura este texto. Quedan sueltas las incógnitas que delimitan el complejo proceso de juegos de poder, las clientelas necesarias y las reciprocidades desiguales que implica la transescritura, además del perfil personal y social del ventrílocuo. Tampoco me prolongo en las consecuencias que acarrea en el ámbito político: la forzosa transformación de los conflictos cuando emergen en la esfera pública; por ejemplo, la divergencia prismática de la cadena de intermediarios estatales; las diferencias de significado que median entre el juego del gobernador de indígenas y el juego del escriba. Lo que el historiador puede “leer” en los documentos no es el timbre de la voz del gobernador de indígenas sino el problema de las estrategias de representación de los dominados sin voz (legítima) y las condiciones de su audibilidad en una esfera ciudadana y estatal.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. 1997 *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* (París: Seuil).
- Aguirre Beltrán, G. 1989 *Regiones de refugio* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Ariés, P. 1989 “Introducción” en Duby, G. (ed.) *Historia de la vida privada* (Madrid: Taurus) Tomo III.
- Bourdieu, P. 1997 *Méditations Pascaliennes* (París: Seuil).
- Butler, J. 1995 *Contingent Foundations* en Benhabib, S. et al. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange (Thinking Gender)* (Routledge).
- Cevallos, P. F. s/f *Historia general del Ecuador; Costumbres* (Quito) Tomo IV.

- Caso, A. 1971 *La comunidad indígena* (México: Sep-setentas).
- Clark, K. 1994 “Los indios, el Estado y la ley: los trabajos públicos y la pugna por el control de la mano de obra en el Ecuador del período Liberal” en *Memoria* (Ecuador) N° 4, pp. 53-86.
- Costales, A.; Peñaherrera, P. s/f. *Historia Social del Ecuador* (Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología e Historia) Tomo III.
- Foucault, M. 1987 “Deux essais sur le sujet et le pouvoir” en Dreyfus, H.; Rabinow, P.; Foucault, M. *Un parcours philosophique* (París: Gallimard).
- Foucault, M. 1994a “Cours du 14 janvier 1976” en *Il Faut Défendre la Société* (París: Gallimard; Seuil).
- Foucault, M. 1994b “La gouvernementalité” en *Dits et Ecrits* (París: Gallimard) Vol. III.
- Foucault, M. 1994c “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” en *Dits et Ecrits* (París: Gallimard) Vol. IV.
- Foucault, M. 1999 “La Gubernamentalidad” en *Estética, ética y hermenéutica* (Madrid: Paidós).
- Geertz, C. 1986 “Le sens commun en tant que système culturel” en *Savoir local, savoir global* (París: PUF).
- Guerra, F. X. 1993 “Mutaciones y victoria de la nación” en *Modernidad e independencias* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Guerra, F. X. 1994 “The Spanish-American Tradition of Representation and its European Roots” en *Journal of Latinamerican Studies* (Cambridge: Cambridge University Press) N° 1(26), pp. 1-35.
- Guerrero, A. 1989 “Curagas y tenientes políticos” en *Revista Andina* (Perú) N° 7(2), diciembre.
- Guerrero, A. 1991 *La semántica de la dominación* (Quito: Libri Mundi).
- Guerrero, A. 1993 “De sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al ‘levantamiento’ de 1990: la desintegración de la administración étnica, en Varios Autores” en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Instituto Francés de Estudios Andinos).
- Guerrero, A. 1995 “Le soulèvement indigène national de 1994: discours et représentation politique” en *Problèmes d'Amérique Latine* (París: La Documentation Française) N° 19, pp. 51-75, octubre-diciembre.

- Guerrero, A. 1996 “De protectores a tinterillos: la privatización de la administración de poblaciones indígenas” en Bonilla, H. (ed.) *Las sociedades indígenas en Mesoamérica y los Andes* (Colombia: Universidad de Santander; INAH).
- Hobsbawm, E. 1990 *Nations and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Irurozqui, M. 1996 “Ebrios, vagos y analfabetos, el sufragio restringido en Bolivia, 1826-1952” en *Revista de Indias* (España) N° 56(208).
- Knapp, G. 1991 *Geografía Quichua de la Sierra del Ecuador* (Quito: Abya-Yala).
- Lempérière, A. 1998 “República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España)” en Guerra, F. X.; Lempérière, A. et al. *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas, siglos XVIII-XIX* (México: Fondo de Cultura Económica).
- León, J. 1994 *El levantamiento indígena: de campesinos a ciudadanos diferentes* (Quito: CEDIME).
- Lucena Samoral, M. 1784 “La población del Reino de Quito en la época del Reformismo Borbónico: circa 1784” en *Revista de Indias* (España) N° 54(200).
- Lynch, J. 1986 *The Spanish American Revolutions, 1808-1826* (Nueva York).
- Mann, M. 1987 “Ruling class strategies and citizenship” en *Sociology* (SAGE) N° 21, pp. 339-354.
- Marx, A. 1998 *Race and Nation. A comparison of the United States, South Africa, and Brazil* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Méndez, C. 1991 “Los campesinos, la Independencia y la iniciación de la República: el caso de los ichichianos realistas” en Urbano, E. *Poder y Violencia en Los Andes* (Lima: Centro Bartolomé de las Casas).
- Moreno Yáñez, S. 1985 *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito* (Quito: PUCE).
- Elías, N. 1987 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Palomeque, S. 1992 “Estado y comunidad en la región de Cuenca en el siglo XIX. Las autoridades indígenas y su relación con el Estado” en Bonilla, H. (comp.) *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX* (Quito: Libri-Mundi; FLACSO).

- Palomeque, S. 1999 “El sistema de autoridades de ‘pueblos de indios’ y sus transformaciones a fines del período colonial. El Partido de Cuenca” en Menegus, M. (ed.) *Dos décadas de investigación en América Latina. Homenaje a C. S. Assadourian* (México: El Colegio de México; UNAM; CIESAS; Instituto Mora).
- Pateman, C. 1973 “Feminist critique of the public/private dichotomy” en Benn, S. I.; Gaus, G. F. (ed.) *Public and Private in social Life* (Londres: Croom Helm).
- Pateman, C. 1988 “The Fraternal Social Contract” en Keane, J. (ed.) *Civil Society and the State, New Perspectives* (Londres: Verso).
- Quintero, R. 1978 “El carácter de la estructura institucional de representación política en el Estado ecuatoriano del siglo XIX” en *Revista Ciencias Sociales* (Quito: Universidad Central del Ecuador) N° 2(7-8).
- Ranciére, J. 1992 *Les noms l histoire. Essai de poétique du savoir* (París: Seuil).
- Ribeiro, D. 1969 “Las Américas y la Civilización” en *Los pueblos testimonio* (Buenos Aires: Centro Editor) Vol. I.
- Ricoeur, P. 1983 *Temps et récit* (París: Seuil) Vol. II.
- Sewell, W. H. Jr. 1988 “Le citoyen/la citoyenne: Activity, Passivity, and the Revolutionary concept of Citizenship” en Lucas, C. (ed.) *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture* (Oxford: Pergamon Press) Vol. 2.
- Stuart Mill, J. 1994 *Del Gobierno Representativo* (Madrid: Tecnos).
- Thompson, H. P. 1984 “La Economía ‘moral’ de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII” en Thompson, H. P. *Tradición, revuelta y consciencia de clase* (Barcelona: Crítica).
- Turner, M. 1990 “Outline of a theory of citizenship” en *Sociology* (SAGE) N° 24, pp. 189-217.
- Turner, M. 1997 *From Two Nations to One Divided. Contradictions of Nation-Building in Andean Peru: The Case of Huaylas* (Durham: Duke University Press).
- Turner, M. (en prensa) “Los indios y las repúblicas, 1830-1880; en *Historia de América Latina*” en Manguashca, J. (ed.) *La creación de las repúblicas y la formación de la nación* (UNESCO) Vol. 5.
- Van Akken, M. 1983 “La lenta expiración del tributo indígena en el Ecuador” en *Revista Cultura* (Perú) N° 6(16).
- Zamosc, L. 1994 *Estadística de las áreas de predominio étnico de la Sierra ecuatoriana. Población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base* (Quito: Abya-Yala).

ARCHIVOS Y SERIES CONSULTADAS

Gob-Min. Serie Correspondencia del Gobernador de Imbabura al Ministro de lo Interior (o de Gobierno), Archivo Nacional de Historia (ANHQ), Quito.

Solic-Min. Serie Solicitudes al Ministro de lo Interior, (ANHQ).

Indig. Serie Indígenas, ANHQ.

Not. Serie Notarias del Cantón Otavalo, Archivo Histórico del Instituto Otavaleño de Antropología e Historia, (AH/IOA).

Reg. Civil Correspondencia del Jefe Político de Otavalo.

EL LIBERALISMO DEL TEMOR Y LOS INDIOS*

Mercedes Prieto

En el curso de mi discusión he unido los debates sostenidos por las élites en torno a la población nativa de la sierra del país, en los ámbitos de la política, la ciencia y la prensa. Mi propósito al seguir estos debates, enmarcados en una retórica liberal, ha sido el de trazar la producción de los sujetos indígenas y la instauración del temor social entre las elites. Siguiendo a Foucault (1991), he asumido que estas elaboraciones discursivas hablan de tácticas de gobernabilidad; los discursos políticos y científicos trabajaron al unísono y produjeron formas especiales de gobernabilidad dirigidas a los indígenas. Ambos procesos sociales —la producción de sujetos y de temor— estuvieron conectados por la noción de raza, un concepto que permitió a las elites identificar y separar a la población nativa como un peculiar tipo social, distinto de los grupos dominantes, pero con capacidad de evolucionar hacia la ciudadanía.

He argumentado, al mismo tiempo, que existió una continuidad en el liberalismo en tanto táctica de gobierno entre 1895 y 1950. A fines de este período, dos perspectivas liberales se habían consolidado: una que enfatizaba en la individualidad y la otra que enfocaba los

* Extraído de Prieto, M. 2004 *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950* (Quito: Abya-Yala; FLACSO) pp. 233-251.

derechos e identidades colectivos. En este texto, reviso la trayectoria de la agenda liberal, política y científica, relativa a los indígenas en el Ecuador y señalo puntos de comparación con otras naciones de América Latina. Finalmente, discuto la asociación entre el temor y las imágenes de los sujetos indígenas, conjuntamente con los efectos que esta conexión tuvo para las estrategias de gobernabilidad adoptadas por el Estado ecuatoriano de cara a las poblaciones nativas de la sierra.

LIBERALISMO: TRAYECTORIA Y COMPARACIÓN

El liberalismo, como una táctica de gobierno, propone y debate principios universales, como la igualdad y el bien común, para establecer un *modus vivendi* entre perspectivas y formas de vida divergentes (Gray, 2000). En Ecuador, entre 1895 y 1950, los debates políticos liberales produjeron diversas imágenes de los nativos. Estas representaciones fueron amplificadas en el dominio científico y, en algunos casos, difundidas por los medios escritos. Los tres ámbitos —política, ciencia y comunicación— constituyeron el escenario para la fabricación de los sujetos indígenas.

PROTECCIÓN E IGUALDAD

Entre 1896 y 1923, la propuesta sobre la protección de la raza india y la idea de igualdad, expresadas especialmente en el debate sobre el concertaje, fueron desarrolladas en los dominios de las ciencias, el Congreso y los diarios; en estas discusiones participaron miembros de las elites de diversas localidades del país. El concertaje fue considerado como un tema de interés público y generó una polémica en torno a cómo gobernar a los indios. Es interesante notar que durante la prolongada disputa sobre el trabajo concertado, la demarcación de posiciones ideológicas definidas localmente como “conservadora” y “liberal” se difuminó en varias ocasiones. Algunos miembros de la conservadora Iglesia Católica favorecieron ciertas reformas al concertaje, mientras que varios terratenientes liberales se opusieron a ellas. Liberales y conservadores usaron el lenguaje de la igualdad y la protección para elaborar sus argumentos, pero combinaron estos dos elementos de manera diferente, proyectando sus respectivas agendas políticas. La discusión no fue unívoca y tuvo una variedad de significados locales, aunque las interpretaciones se enmarcaron en las nociones de igualdad y protección de la raza india.

¿Cómo convergieron en estos discursos de las elites las nociones de igualdad y protección? Paradójicamente, mientras en la arena política los conservadores insistieron en la igualdad como un principio universal, los liberales desplegaron una retórica que asumió el estancamiento temporal de la raza india y la necesidad de justicia e

introdujeron la noción de protección como una estrategia para construir una situación de igualdad que no existía. Los liberales asignaron a los gobiernos locales y central la función de promover la igualdad, basada en la vigencia de un contrato social antes que en la prisión por deudas y en las relaciones personales. La mayoría de conservadores, en cambio, asumió la inferioridad esencial de los indios y la necesidad de gobernarlos a través de la disciplina del trabajo en las haciendas y de la amenaza de prisión. De esta manera, el tema de la coerción fue la piedra angular de la discusión sobre cómo gobernar a la raza india. De un lado, los liberales propusieron que la supresión de la coerción, y su reemplazo por la protección estatal, abriría el camino a la igualdad de los indios; de otro, los conservadores argumentaron que los indios requerían una combinación de educación y coerción, bajo la tutela de los terratenientes. Como resultado, los indios encontraron motivos para sospechar tanto de los liberales como de los conservadores en la cuestión de sus relaciones de trabajo.

Para los pensadores identificados como conservadores, la igualdad era un principio disponible para cualquiera que quisiera hacer uso de él. Los liberales subrayaron, por su parte, que la igualdad era un estado futuro que aún no existía y que era importante reconocer oficialmente esta situación anormal en la perspectiva de actuar públicamente para cambiarla. De esta manera, las tensiones entre protección e igualdad fueron suspendidas en el tiempo. En el presente, el liberalismo promovió la intervención estatal para promover la igualdad, pero pospuso su realización hacia un futuro incierto. Sin embargo, tanto conservadores como liberales consideraban a los indios como miembros de una raza peculiar y muchos temían su potencial rebeldía, el vacío cultural y el desapego a sus tierras, elementos de lo que se consideró como la condición nómada de los indios.

Para los liberales, el concertaje era la causa contemporánea de la rebelión de los indios y de su falta de disciplina laboral. Bajo este arreglo obligatorio, los indios eran incapaces de desarrollar necesidades, intereses y deseos individuales, así como formas de autogobierno. Los liberales mostraron fe en las cualidades redentoras del mercado, pero del mismo modo que los conservadores creían que esto era insuficiente para disciplinar a los indios. La protección estatal y la educación eran necesarias para llenar el vacío producido por la conquista española ya que el trauma de la historia estaba inscrito en la psicología de su raza. Los conservadores por su parte, consideraban que la rebelión y la indisciplina eran características constitutivas de la raza y probaban la inferioridad de los indios. Y era la inferioridad racial la que justificaba, en sus propuestas, mantener a los indios atados a las haciendas y sujetos al riesgo de la prisión.

A través de todos los debates sobre el concertaje, el uso de las nociones “raza india” y “clase india” o “clase indígena” sugiere que los nativos eran vistos como un segmento del pueblo y de la sociedad. No sólo eran nativos o aborígenes: como trabajadores, constituían un segmento fundacional de la sociedad. Esta perspectiva los conectó con las nociones de raza y trabajador. Pero aquí, nuevamente, jugó la ambigüedad del lenguaje. En la retórica oficial, los concertados pasaron a ser “jornaleros”, un tipo especial de trabajadores rurales, a veces nombrados como “obreros”. Desde esta perspectiva, el debate del concertaje marcó a los indios como la futura clase obrera de la nación, al tiempo que los circunscribió a nichos espaciales y sociales: trabajadores sujetos a las haciendas. En este discurso, el término “indio” subrayaba, a su vez, los ingredientes de su inferioridad racial. Así, la noción de “raza” pasó a ser otro elemento angular en las propuestas de integración de los indios, de maneras que hacen pensar en cómo el idioma de la raza encubrió la emergencia de clases sociales (Balibar, 1991; 1996; Stoler, 1995).

Siguiendo la sugerencia de autores que han explorado el Ecuador del siglo diecinueve (Muratorio, 1994; Larson, 1999; Williams, 2001), es posible pensar que este debate y la asociación de los indios con la futura clase obrera de la nación diferenciaron al Ecuador de los otros países de la región respecto a la construcción de los sujetos indígenas y su gobernabilidad.

LA RAZA VENCIDA Y LA REBELDÍA DE LOS INDIOS

De diferentes maneras, todos los pensadores asumieron explícita o implícitamente una noción de raza. Pero esta idea no tuvo un significado único. Fue más bien un idioma flexible para argumentar diversos grados de inferioridad o superioridad, una perspectiva desarrollada en el terreno de las ciencias sociales, y más específicamente, a lo largo de la discusión sobre la existencia de un reino precolonial en Quito. Esta discusión fue mantenida durante las tres primeras décadas del siglo veinte por pensadores de Quito que estuvieron articulados a las nacientes sociología y arqueología, pero que tuvo resonancia entre los intelectuales de provincia. La sociología, si bien ofreció una persuasiva crítica a la noción de raza basada en características fenotípicas de la población, mantuvo esta categoría para dar cuenta de la psicología de los pueblos y combinó factores ambientales e históricos para explicar la evolución de la raza indígena. La arqueología enfatizó en la evolución y difusión cultural, revisó el pasado de los indios e incorporó la expedición científica como una práctica científica. Ambas elaboraciones disciplinarias estuvieron fundadas en marcos positivistas y espiritualistas que subrayaban formas de solidaridad, inspirados en

el pensamiento social francés, pero también en el darwinismo social. Como Hale (1989) ha señalado para el caso de México de fines del siglo diecinueve, estas aproximaciones fueron desplegadas para construir el estado antes que para controlar su intromisión en la esfera privada. Al mismo tiempo, las visiones evolutivas y neolamarckianas sobre la raza generaron una categoría sumamente insidiosa. De un lado, los pensadores locales, al igual que en la mayoría de otros países de América Latina (Helg, 1990; Knight, 1990; Stepan, 1991), aceptaron la idea de que las razas eran susceptibles de modificaciones; pero, por otro lado, la concepción de una evolución natural restringió el campo para transformaciones de corto plazo. En suma, se reforzó la postergación de la igualdad y el mejoramiento de los indios a un vago e incierto futuro.

Las polémicas sobre la existencia del Reino de Quito también desvanecieron las diferencias entre conservadores y liberales y tuvieron tres implicaciones retóricas relevantes: primera, la introducción en los discursos y narrativas de una perspectiva evolutiva (los estadios evolutivos de los nativos); segunda, la construcción de los indios como miembros de una “raza vencida”; y, finalmente, la aceptación de los indios “evolucionados” o “libres”. Todos estos elementos reforzaron la vieja desconfianza de las elites en torno al odio de los indios hacia los blancos¹ y su habilidad rebelde. Así, la inspección del pasado indio no sólo fue un instrumento usado para establecer una línea de base con el propósito de comparar el decaimiento contemporáneo de la raza nativa (Lomnitz, 2001), sino también una manera de articular formas contemporáneas de gobernabilidad de los indios.

Para sus proponentes, la existencia del Reino de Quito implicaba que en el pasado los nativos habían compartido una experiencia política estatal, hecho que, a su vez, comprobaba su potencial para participar en un orden civilizado. En esta mirada, el decaimiento y abyección contemporáneos eran consecuencia de la explotación de los conquistadores españoles y del concertaje republicano. Ambas instituciones fueron vistas como determinantes de la peculiar psicología indígena. Los indios, particularmente los concertados, no sólo mostraban singularidades raciales, sino que esperaban a un líder que los redimiera. Por ello, los liberales creían que era tiempo de reformar la peligrosa institución del concertaje, un tipo de servidumbre. Por su parte, los pensadores que negaban la existencia del Reino de Quito

1 Debemos recordar, sin embargo, que en coyunturas particulares varios pensadores argumentaron que fueron los blancos, pero especialmente los mestizos, quienes mostraron odio contra los indios. Pese a ello, la imagen más difundida habló del contenido odio de los indios hacia los blancos y su conquista.

consideraban que los indios no habían tenido experiencia política previa y que siempre habían estado sujetos a los caciques, a los incas y, hoy en día, a los terratenientes. De acuerdo con esta visión alternativa, los indios contemporáneos no intentaban restablecer un reino perdido; es más, los indios ecuatorianos eran dóciles y moderados en comparación, por ejemplo, con los del Perú, y tenían una gran habilidad para imitar a los blancos, pese a que conservaban una innata condición de inferioridad. El argumento de la docilidad, sin embargo, se hacía difícil de sostener cuando los pensadores desarrollaban y hacían uso de la noción de una raza vencida. Todos los intelectuales compartían esta idea, si bien para muchos la raza india no había sido completamente sometida. Si la raza nativa aún sobrevivía, la revancha en contra de los blancos era concebible, aunque fuera como estrategia de gobierno. Y para las elites una evidencia de este latente odio hacia los blancos eran los pequeños, pero continuos, levantamientos de indios que sacudían las áreas serranas de la nación y creaban inseguridad y temor en los poblados y ciudades provinciales que carecían de personal policial estable. Imágenes de los indios rodeando los poblados y caminando hacia las ciudades provinciales —una pesadilla colonial— fueron parte de los argumentos usados para justificar las tácticas de gobierno y la postergación de la ciudadanía indígena.

Finalmente, la narrativa del Reino de Quito apuntaba a la existencia de una elite nativa, una consideración que legitimaba la presencia contemporánea de los indios “libres”. Estos individuos evolucionados manejaban el alfabeto, contaban con propiedades, sirvieron en el ejército y, en algunos casos, tenían orígenes reales. Sin embargo, los límites entre indios “puros” y “evolucionados” estuvieron sujetos a debates y a argumentos cambiantes. Estas incertidumbres, junto con la ansiedad de las elites ante su posible contaminación social y racial, ayudaron a sostener el discurso de la indigenidad y una estrategia de integración de los indios como sujetos inferiores a través del estado. En este sentido, el término *etnocidio* no parece ser apto para caracterizar las consecuencias de este tardío liberalismo en el Ecuador, como Platt (1985) ha propuesto para el liberalismo de siglo diecinueve en Bolivia.

LOS INDIOS COMUNEROS Y LA CUESTIÓN SOCIAL

He trazado dos debates políticos durante el período comprendido entre 1925 y 1945: la representación corporativa de la raza india y la administración estatal de sus comunidades. Ambos debates articularon ideas sobre la urgente cuestión social coligada con la condición inferior de los nativos, y dieron pie a la legislación que permitió la representación corporativa de los grupos de interés y a la función social de

la propiedad como parte de una estrategia orientada a la construcción del bien común, a garantizar la igualdad y a la reparación a los habitantes originales de la nación. El Estado ecuatoriano asumió un papel regulador, tutor y civilizador de las comunidades, de su población y de sus tierras.

La noción de una raza india permitió a las elites visualizar un representante corporativo de la población aborígen. Sin embargo, los indios, debido a las peculiaridades, que los diferenciaban de otros grupos subalternos como los campesinos y los trabajadores, no eran capaces de elegir a sus representantes corporativos; en su lugar, una institución estatal elegía al delegado de la raza india entre personas que investigaban y conocían las necesidades de esta población y podían hablar en su nombre. Como en otras naciones de América Latina durante el siglo diecinueve (Anderson, 1991 [1983]; Thurner, 1997; Guerrero, 1997), el ventrilocuismo devino en una táctica central que conectó a la comunidad política ecuatoriana con los indígenas. Pero a diferencia del modelo ventrílocuo terrateniente descrito por Guerrero (1997), en este período, la voz de la raza india fue intermediada, además, por representantes políticos. Más aún, la apertura del representante corporativo ejemplificó el doble significado (inclusión y exclusión) de las instituciones políticas modernas (Wilder, 1999). Una vez establecido el derecho a tener un representante que hablara por ellos, los propios indígenas pidieron presencia directa en el Congreso. Posteriormente, este sistema de representación ventrílocua fue abierto a la consulta de los indios para elegir a su representante ante el poder legislativo.

Los liberales también discutieron el estatuto y la privatización de las tierras de comunidad, así como la administración de las poblaciones comuneras. Después de una dilatada polémica, el Estado reconoció la existencia de la propiedad colectiva, otorgó a los comuneros la facultad para privatizarla, desarticuló la tenencia de tierras colectivas de la condición de comunero, reconoció el carácter multirracial de la comuna y dio un trato legal y administrativo particular a quienes habían optado por esta forma de organización. Durante la década de 1930, los debates concernientes a estos grupos, que crecientemente eran denominados “indígenas”, estuvieron acompañados por la intervención estatal orientada a mejorar las credenciales ciudadanas de los nativos y de quienes vivían en esta condición. El Estado ecuatoriano separó el asentamiento y la población de la tenencia de tierras y otros recursos naturales e hizo uso de la comuna de indios un modelo para administrar la población rural e indígena de la nación. Como resultado, el gobierno indigenizó y campesinizó a la población de los pequeños poblados rurales de la nación. En vez de someter a los indios

y a los comuneros al sistema judicial universal, se desarrollaron procedimientos administrativos basados en la inspección caso a caso de las comunidades. Estas exploraciones estuvieron fundadas y fueron promovidas por conocimientos científico sociales de la raza india y de sus comunidades, los cuales se difundieron en informes y revistas estatales.

El reconocimiento de las comunidades, empero, no era nuevo. En el Ecuador, al igual que en la gran mayoría de repúblicas de la región durante el siglo diecinueve, el Estado promovió la privatización de las tierras comunales indias basado en el argumento del efecto civilizador de la propiedad privada individual. Pero en el Ecuador, así como en el Perú, en vez de privatizar todas las propiedades colectivas (como fueron los casos de Colombia y México), las regulaciones primero reconocieron las tierras comunales y después abrieron a remate las tierras remanentes. El Estado ecuatoriano extendió también esta forma de propiedad colectiva a los no indios, bajo la expectativa de que las comunidades evolucionarían naturalmente a formas de propiedad privada. Así, el reconocimiento del siglo veinte, en el Ecuador y Perú, fue la continuidad de una estrategia decimonónica. Empero, en el caso ecuatoriano, el Estado fortaleció tanto a los comuneros indios como a los no indios, distinguió dos componentes de la comunidad (tierra y población) y restableció el cabildo como un cuerpo político para la autoadministración. En términos generales, tanto en los Andes como en México, en las políticas estatales del siglo veinte, las nociones de propiedad e identidad colectivas fueron parte de la resolución de la cuestión social. Como resultado, la vigencia de los derechos sociales profundizó la sujeción de la raza indígena al estado.

Mis apreciaciones concuerdan con las de Lomnitz (2001: 74-75) en cuanto a que los derechos colectivos de indígenas y campesinos sirvieron para fortalecer el estado, pero diverjo con su argumento que opone el reconocimiento estatal de las colectividades con la construcción de ciudadanía. Asimismo, discrepo de la asunción que el reconocimiento de los derechos colectivos fue una prueba del retiro del liberalismo de América Latina después de la Gran Depresión (Jacobsen, 1997; Lomnitz, 2001). En el Ecuador, durante esta época, la retórica liberal exhibió dos tendencias que articularon derechos e identidades colectivos e individuales. Estas nociones de derechos colectivos estuvieron imbricadas con los discursos izquierdistas pero, sobre todo, con la retórica de la cuestión social. Los discursos liberales respecto a los sujetos indígenas, a la igualdad y al bien común llevaron a las elites ecuatorianas a imaginar tácticas colectivas para gobernar a la población nativa, las cuales estuvieron sustentadas en la existencia de una raza india que encarnaba emblemas colectivos.

EL ESPÍRITU DE CUERPO DE LOS INDIOS Y EL TEMOR SOCIAL

Durante la década de 1930, dos nuevas perspectivas fueron incorporadas al entendimiento de la raza india. En primer término, se instaló la noción de que la particular historia y psicología de los aborígenes los ataba a la tierra y a la lengua, y los creaba como entidad colectiva; y, en segundo término, la idea de una peculiar condición física —un cuerpo, propio de los indios— adquirió primacía. Pese a la constatación de procesos degenerativos en la raza india, ambas perspectivas alentaron el desarrollo de una visión positiva de un espíritu indio y de capacidades de adaptación física al duro medio ambiente andino —o, en la expresión de la época, a las fuerzas telúricas—. Estas facultades habían preservado el alma nativa o espíritu indio y prometían, en el futuro, un renacimiento de la raza indígena. En un contexto de ansiedad derivado de la creciente migración de los nativos, acompañado por una agenda que equiparaba a los indios con pobladores rurales, el foco del futuro renacimiento indígena se centró en las comunidades y en los indios libres.

Las elites sustentaron en la condición nómada de los nativos, derivada del vacío cultural producido por el colonialismo y de los desplazamientos territoriales y culturales, la necesidad de construir un espíritu indio y propusieron que éste sólo podía ser revivido en contacto con la tierra y la lengua. Mientras esperaban el futuro renacimiento del espíritu indio, los intelectuales puntualizaron las deficiencias contemporáneas de los indios: su cuerpo y psicología peculiares junto a su atraso cultural. Las exploraciones científicas los concibieron como personas colectivas, con una variedad de emblemas raciales. Este entendimiento de la raza india generó aprensiones adicionales ente las elites. Los indios eran concebidos como carentes de necesidades, intereses y deseos personales, una característica que prevenía el desarrollo del individualismo y la racionalidad modernos. Como consecuencia, tras lo colectivo, los indios revelaban una estrategia de inhibición de su personalidad de cara a los blancos que hacía inescrutable su comportamiento y hacía impredecible la gobernabilidad. En esta línea de argumentación del carácter colectivo de los nativos, un pensador reimaginó la posibilidad de que aquellos que vivían en comunidad invadieran los pueblos y ciudades, regresando así a la vieja imagen de una guerra de razas entre blancos e indios (Paredes, 1943).

La construcción discursiva de una peculiar raza india combinó el trauma de la conquista española y la identificación de instituciones indias tradicionales con la observación de variables culturales, psicológicas y biológicas emblemáticas tales como la lengua, el vestido, la alimentación, la vivienda, la mancha mongólica, los rasgos infantil feminoide, entre otros. De esta manera, y en contraste con los

intelectuales del Cuzco descritos por Poole (1997: 186)² durante los años 1930, las elites quiteñas sostuvieron que las peculiaridades de los indios no sólo descansaban en su pasado histórico, sino también en su condición rural contemporánea, en su psicología y cuerpo particulares. Al mismo tiempo, los pensadores quiteños no promovieron una agenda de investigación basada en la construcción de una biotipología como en México (Stern, 2003). En cambio, algunos hicieron uso de la noción de raza para describir la biología de los indios, mientras otros hablaron del “factor étnico” para describir su espíritu y psicología.

En contraste con investigaciones recientes (Hale, 1996; Clark, 1998b; Gould, 1998; De la Cadena, 2000; Field, 2002) que proyectan una imagen de un discurso uniforme y asimilativo del mestizaje, yo encuentro que en el Ecuador la idea de mestizaje fue escasamente debatida y, cuando se la utilizó, tuvo una variedad de significados. El concepto de mezclas raciales y culturales muestra una diversidad de traducciones y oposiciones y, en contraste con Perú y México, sólo hizo parte de la estrategia oficial a partir de mediados de la década de 1940. El mestizaje, como mezcla racial que podía crear nuevos sujetos y una población más uniforme, fue explorado por los pensadores de Guayaquil. Pero a diferencia de esta aproximación estratégica, la mayoría de los intelectuales serranos consideraron el mestizaje como un proceso evolutivo natural que, además, no borraba las cualidades de la raza india. Más aún, la mezcla sostenida en esta época, en términos de las leyes mendelianas de la herencia, no garantizaba la desaparición de la raza india. Y en este sentido, el mestizaje no fue necesariamente una estrategia para erradicar lo indio. Al contrario, el mestizaje fue una opción ambigua que resultó en una demarcación flexible entre indios y no indios. El imaginario de las elites quiteñas propuso una fórmula de integración que no daría como resultado una entidad compacta y uniforme, sino una colección de grupos variados. A la vez, la forma de intervención oficial informada por el indigenismo combinó de manera paralela diversas tácticas de sujeción de los indios: asimilación junto al renacimiento de la raza indígena como colectividad.

2 Poole propone que las imágenes narradas sobre la raza india entre los intelectuales de Cuzco encerraron dos aproximaciones: la primera, desarrollada por Luis Valcárcel quien situaba las diferencias con la raza blanca en el pasado histórico; y, la segunda, explorada por Uriel García quien creía que raza e identidad debían ser construidas. Para Poole (1997: 190), la raza, en esta última aproximación, era fundamentalmente una actitud.

CIUDADANÍA INDÍGENA

La saga de la guerra con Perú abrió el imaginario de las elites ecuatorianas a una nación más integrada basada en la ampliación de la comunidad política, la remoción de la noción constitucional de protección a los indios, el lento abandono de la idea de raza en la retórica oficial y la aceptación de hablantes monolingües nativos como potenciales ciudadanos. Se trata de maniobras que también estuvieron presentes en las agendas políticas de otros países de América Latina (Yashar, 1997). Se profundizaron discursos producidos en diferentes dominios, con el propósito de avanzar en el sueño de construir una pequeña nación de ciudadanos. Los elementos sobresalientes de esta producción fueron la campaña de alfabetización, el otorgamiento de los derechos políticos a los analfabetos para votar en la elección de las autoridades parroquiales y el primer censo nacional de población.

La cruzada por el alfabeto incluyó no sólo la instrucción en las destrezas básicas de la lectura y escritura sino también en los principios cívicos de la imaginada comunidad nacional. La campaña estuvo dirigida también a quichua hablantes monolingües —debido a que ellos habían aceptado la “tradición ecuatoriana”— y reforzó el reconocimiento del quichua como un instrumento lingüístico para la integración indígena. La opción oficial devino, entonces, en el mantenimiento de esta lengua nativa entre los indios residentes en una ecología monolingüe. De esta manera, era posible ser un ciudadano ecuatoriano quichua hablante. El reconocimiento y la coexistencia lingüística, junto a la preferencia de llamar a los nativos “indígenas” en el contexto de la cruzada, fueron elementos constitutivos del cambio en el discurso integracionista durante la posguerra.

Otro elemento discursivo del momento fue la revisión de las creencias ciudadanas de los analfabetos por la Asamblea Legislativa, como instrumento para extender la ciudadanía y superar la crónica “huelga cívica” de los excluidos. Los intelectuales estaban convencidos de que, en coyunturas excepcionales, el pueblo y los indígenas revelaban un interés en ser parte de la comunidad política de la nación, dinámica aplacada y resistida en tiempos normales. Pese a esta constatación, aún para los pensadores más progresistas de la época, no era posible otorgar al pueblo un amplio derecho al voto. Las masas iletradas —consideradas todavía por algunos como carentes de razón y responsabilidad— necesitaban primero aprender a ser miembros de la comunidad política. Para ello se elaboró una propuesta bajo la forma de experimento de ciudadanía en el ámbito local. La parroquia fue transformada en una arena política donde los indios —letrados e iletrados— serían las voces dominantes. Esta estrategia era también una manera de reconocer a las comunidades rurales, en tanto poblaciones,

y sus instituciones de gobierno, los cabildos, como semillas de la ciudadanía. En consecuencia, las reformas introdujeron la noción de comunidades políticas locales inclusivas como complemento a las políticas sociales nacionales. Los experimentos ciudadanos y las políticas sociales eran los principales instrumentos pedagógicos para la construcción moderna de la nación.

El debate en el Congreso acerca de la ciudadanía fue sustentado por una retórica liberal que evitó el idioma de la raza. Sin embargo, este cambio, que se inició a fines de la década de 1930, no significó que un nuevo y único idioma reemplazara la vieja noción de raza. La discusión del Congreso de los derechos ciudadanos utilizó, sobre todo, los términos “indígena” y “campesino” para referirse a los excluidos. Pero las nociones de factor étnico — que dividía grupos humanos en blancos, mestizos e indígenas— y de mestizaje —como el proceso social dominante— fueron consideradas en las discusiones acerca de la integración nacional y del representante corporativo de los indios. Parte de la elite política adoptó la noción de una “nación mestiza” al tiempo que indigenizaba a los habitantes rurales: el campo pasó a ser el sitio de los nativos y de aquellos que vivían como tales. La discusión en torno a garantizar los derechos políticos a los analfabetos se inició al mismo tiempo que se organizaba una campaña de alfabetización. Pese a que el imaginario de las elites se abrió a la ampliación de la comunidad política, los analfabetos permanecieron excluidos de la comunidad política hasta fines de la década de 1970.

El censo de población de 1950 evidenció un claro punto de inflexión en el uso discursivo de “cultura” en reemplazo de “raza”. Este evento público fue también un instrumento para la localización de hablantes de lenguas nativas en las áreas rurales. El censo fue un mecanismo para la administración estatal y sirvió para definir una nueva frontera entre los indios y no indios. La primera enumeración nacional aceptó como no indios a aquellos nativos que eran hablantes del español y vivían “a la moderna”, i.e., los indios “evolucionados” o “libres” quienes en su mayoría vivían en pueblos y ciudades y reforzó la relación entre hablantes de lenguas nativas y el ámbito rural. En contraste con Clark (1998b: 199), quien propone que el censo actuó para esconder a la población indígena, sugiero que este instrumento ayudó a reforzar la localización de los indios en el medio rural, estableció una equivalencia entre indios y quichua hablantes rurales y, especialmente, abrió un debate —a través de periódicos y ensayos científicos— sobre cómo definir “el indio” (cuerpo, sicología y estilo de vida) y “lo indio” (el espíritu nativo), ambos elementos de la gobernabilidad de los nativos.

LIBERALISMO DEL TEMOR Y GOBERNABILIDAD INDÍGENA

He argumentado que los discursos liberales sobre los sujetos indígenas fueron contruidos de cara al antiguo temor colonial de las elites respecto a los nativos. Fue la noción de una raza india, también nombrada como raza indígena, la que propició ansiedades entre las elites pensadoras y políticas. Éstas fueron sensibles a un supuesto odio racial y venganza de los indios (Rivet, 1977 [1906]: 110; Tobar y Borgoño, 1913: 134; 1916: 288; Cueva, 1984 [1915]: 37-38; Tobar, 1926; Mora, 1931: 48; Rubio, 1933: 9; Garcés, 1932: 144; 158-59; Bossano, 1933: 33; Jaramillo, 1983 [1936]: 167; Andrade, 1946: 63) y, al mismo tiempo, exhibieron aprensiones acerca de la condición nómada de los indios y de su identidad colectiva (Garcés 1932; García 1935; Paredes 1943). El pensador socialista Manuel Agustín Aguirre desarrolló una persuasiva visión sobre el “miedo” social (1935). De acuerdo con este autor, el miedo atormentaba a todos los miembros de la sociedad. Aguirre propone una imagen bastante similar a lo que Taussig (1986) ha llamado “la cultura del terror”, una combinación de violencia y consenso. Para Aguirre, el ubicuo temor producía diversos efectos culturales: creaba máscaras de ferocidad para esconder las flaquezas individuales y colectivas, producía un temor a perder la propiedad y la posición social, daba lugar a monólogos sociales y a la incapacidad de los ecuatorianos de entenderse entre sí.

He propuesto la noción de un “liberalismo del temor” para describir las ansiedades de las elites y sus tácticas de gobernabilidad de cara a las poblaciones nativas. Estas estrategias localizaron a la población indígena en el medio rural, asignaron a los nativos la condición de trabajadores y comuneros y los sujetaron a la vigilancia del estado mientras posponían la igualdad y la ciudadanía. He argumentado también que fue la fundación racial de la indigenidad la que sustentó el miedo de las elites. La raza india encarnaba comportamientos peculiares e inesperados que daban como resultado, usando el término de Aguirre, monólogos sociales. La noción de una raza vencida y, posteriormente, de un particular espíritu y cuerpo de los indios generaron temores entre los políticos e intelectuales conservadores y liberales. Tres parecen haber sido las fundaciones retóricas de este temor: la potencial rebelión y la revancha de los indios, su movilidad espacial y cultural —su condición nómada— y una identidad colectiva que escondía las personalidades individuales.

La narrativa histórica acerca del pasado indígena contribuyó al temor de un estado latente de rebeldía y deseos de venganza. Una idea como ésta remitía a la conquista española de un supuesto reino (el Reino de Quito) altamente civilizado; así, este hecho estaba en la raíz de las actitudes y deseos de revancha que se observaban

contemporáneamente como resistencia pasiva al progreso y como inesperados y sorprendidos levantamientos o rebeliones. Las construcciones de las elites pintaban a la raza india como continuamente conquistada pero no sometida. Sus instintos de autonomía estaban adormecidos y listos para levantarse; esperaban un líder para resarcirse de las injusticias pasadas y contemporáneas y, de esta manera, terminar la sumisión. En esta dirección, varios pensadores definieron al odio racial como la característica psicológica sobresaliente de la raza india.

Las tempranas imágenes reveladoras del miedo estuvieron articuladas, fundamentalmente, en torno a los indios conciertos. Este grupo era visto como diferente a los trabajadores modernos porque actuaba como una turba: hacían levantamientos y no protestas orgánicas en contra los terratenientes y autoridades; en vez de defender sus puestos de trabajo y responsabilidades, se oponían al progreso. Pero para algunos pensadores, la autonomía de los indios comuneros era aún más riesgosa: ellos luchaban contra los blancos que vivían en poblados y pequeñas ciudades. El fantasma de la rebeldía indígena y su revancha fueron vistos como una de las maneras de intervenir en la arena política (Mora, 1931). El temor a la revancha justificaba fórmulas para mitigar la latente rebeldía. De esta manera, el liberalismo del temor legitimó tácticas de gobernabilidad dirigidas a la raza india.

Las imágenes nómadas de los indios fueron parte de un discurso con múltiples matices. Este discurso incluía la pérdida de tradiciones, los desplazamientos territoriales, sociales y culturales y el distanciamiento de la tierra, elementos que, paradójicamente, fueron profundizados por las propuestas liberales de gobierno. Por ejemplo, durante los debates acerca del concertaje, y posteriormente sobre los comuneros, las elites propusieron que la pérdida de tradiciones entre los nativos había creado un vacío que sólo lo habían llenado, parcialmente, al imitar a los blancos. Como una consecuencia de la abolición de la prisión por deudas y del establecimiento de un mercado de trabajo, los indios adquirieron una creciente movilidad geográfica y mayor capacidad para desplazarse hacia los ambientes culturales de los blancos. Historias de ascenso social y de desplazamientos a regiones costeras, poblados y ciudades coincidieron con insistentes llamados a retornar al campo, a regresar a las comunidades y a recobrar un modo de vida rural. Y, para contrarrestar el nomadismo de la población indígena, los pensadores desarrollaron imágenes de los indios esencialmente atados a la tierra y a sus lenguas.

Las imágenes de indios nómadas amplificaron de diferentes maneras el miedo que inspiraban entre las elites. A los terratenientes les pesaba perder su fuerza de trabajo y a los sectores dominantes urbanos les preocupaba la invasión de los espacios ciudadanos, pues carecían de tácticas para gobernar a las poblaciones móviles. El nomadismo

de los indios y la potencial contaminación racial amenazaron la búsqueda de distinción y pureza de lo que algunos miembros de las elites llamaban “la tradición castellana”. Este predicamento recuerda la descripción de Aguirre sobre el miedo a perder la riqueza y la posición social. En este contexto, la raza apareció como un argumento para construir diferencias de clase, un idioma para configurar el orden burgués (Balibar, 1991; 1996; Stoler, 1995).

El temor también se derivaba de la idea de que los indios se escondían detrás de su identidad comunal o colectiva —fabricada parcialmente por las propias elites—. Según los argumentos de la época, la falta de interés y deseos privados prevenían el desarrollo del individualismo y de la racionalidad moderna entre los indios. Junto a ello, los sectores dirigentes argumentaban que la personalidad de los indios estaba escondida tras su identidad colectiva y que ellos ocultaban su verdadera naturaleza de cara a los blancos. A su vez, esta identidad colectiva de los indios, atada a un estilo de vida rural, hacía posible su actuación como turba y sus intentos de invasión de poblados y ciudades, revelando, una vez más, su carácter ingobernable y de revancha frente a los blancos.

Al mismo tiempo, esta supuesta estrategia de evasión individual creaba ansiedad entre los grupos dominantes respecto a sus propias capacidades de observar la personalidad indígena. En ocasiones, se expresaron dudas acerca de las capacidades de los blancos para interpretar el comportamiento y peculiaridades de los nativos. Las imágenes de una actuación imprevisible reforzaban la idea de la ingobernabilidad de los indios y recuerdan la idea de Aguirre sobre la incapacidad de entendimiento mutuo entre los distintos segmentos de la sociedad ecuatoriana. En tono pesimista, un pensador señalaba que tal entendimiento no sería nunca posible: el poder de los criollos, sugería, y especialmente las diferencias en las lenguas, sensibilidades e intereses habían creado un abismo entre las razas indígena y blanca (Véliz, 1934: 71). Pero al mismo tiempo, la retórica liberal de reformas y de sujeción indígena al Estado hicieron imperativo el desarrollo de principios clasificatorios e instrumentos para identificar y representar las necesidades colectivas de las poblaciones indias. Para hablar por ellas y para protegerlas, la comunidad política y científica requería de nuevos instrumentos de estudio social.

He sugerido que este dilema fue una consecuencia de la retórica clasificatoria que puntualizó características emblemáticas de la raza india antes que rasgos individuales (Cueva, 1988: 642)³. La noción de

3 En un persuasivo análisis de la famosa novela indigenista, *Huasipungo*, de Jorge Icaza, Cueva (1988) propone que esta literatura creó características emblemáticas de los indígenas en vez de rasgos únicos e individualizados.

raza permitió a los pensadores definir a los nativos como un colectivo subordinado (como pueblo que compartía una historia de conquistas y de víctimas que exhibían patrones psicológicos y biológicos peculiares), al tiempo que desarrollaban tácticas de gobernabilidad. Pese al énfasis colectivo, las representaciones sobre los sujetos indígenas de las elites liberales en el Ecuador, durante este período, difieren de la condición “inescrutable” propuesta por Mehta (1997) para expresar la incapacidad del dominio colonial para definir su objeto de gobierno. Se trata también de un caso de creación de conocimiento que difiere de la hipótesis de Lomnitz (2001) de que el conocimiento no era un instrumento útil para gobernar la nación mexicana. En el Ecuador del siglo veinte temprano, el conocimiento de los sectores dominantes sobre los indios sustentó el despliegue de estrategias para su gobernabilidad. A su vez, esta comprensión muestra las suspicacias de las elites respecto a los indios, dando lugar a lo que he denominado “liberalismo del temor”.

Un argumento secundario de este libro es que el liberalismo del temor informó diversas modalidades de gobernabilidad liberal y estableció una táctica de largo aliento que desplazó a los nativos al medio rural, al tiempo que pospuso la implantación del principio de igualdad a un momento futuro e impreciso. En Ecuador, el liberalismo de la primera mitad del siglo XX no elaboró un discurso único y centralizado de los sujetos indígenas; tampoco promovió una estrategia de integración única. Las elites realizaron dos movidas retóricas para gobernar a la población indígena: de un lado, la catalogaron como miembro de una raza única —con gradaciones y mezclas— y, de otro, la dividieron en diversos grupos sociales: trabajadores conciertos, indios comuneros e indios evolucionados. Las primeras dos categorías dieron lugar a debates específicos —principalmente alrededor de la institución del trabajo concierto y de la administración de las comunidades de indios— que supusieron diferentes tácticas de gobierno de la población nativa localizada en haciendas y comunidades.⁴ En la imaginación de los grupos dirigentes, ambas instituciones daban cuenta del territorio rural de la región serrana.

Los indios conciertos, quienes luego evolucionaron a una nueva forma de trabajadores de las haciendas (los huasipungueros), fueron imaginados por los liberales como trabajadores rurales disciplinados por el mercado, trabajadores que realizaban contratos bajo la supervisión de funcionarios estatales. Los mecanismos disciplinarios

4 Sin embargo, estos dos regímenes estaban conectados. Los límites entre estos dos territorios eran flexibles (Guerrero, 1991) y, al mismo tiempo, el mercado de trabajo generaba una densa red entre ambos (Parsons, 1945).

fueron otro campo de apasionadas discusiones entre liberales y conservadores. Estos últimos asumieron que los hacendados y la prisión estatal eran los agentes naturales para gobernar a los conciertos, considerados personas de condición racial inferior. Desde sus miradas, los indios de las haciendas no eran capaces de negociar y respetar los contratos de trabajo y, consecuentemente, las leyes naturales del mercado los empujaban, inevitablemente, a la prisión: las personas que no tenían otros recursos, excepto su habilidad de trabajo, necesitaban la amenaza del castigo y la prisión para cumplir sus contratos.

Los indios comuneros fueron imaginados como una entidad colectiva rural, civilizados por la propiedad de la tierra y por su interacción con otras razas y un estado misionero. Al vislumbrar estos asentamientos multirraciales, las elites reprodujeron e imitaron a las instituciones democráticas a través de la creación de un cuerpo de gobierno local (el Cabildo), de procedimientos legales especiales y de la vigilancia de intermediarios indígenas y funcionarios estatales. Los indios comuneros y la población rural fueron excluidos de las cortes ordinarias y sometidos a procedimientos legales y administrativos híbridos junto a la vigilancia del estado central. Al mismo tiempo, comunas y comunidades fueron emplazadas como laboratorios de la vida colectiva de los indígenas, bajo observación e intervención estatal, con el propósito de revitalizar la raza. En este contexto, el discurso del indigenismo pasó a ser la retórica oficial del estado liberal.

Las dos instituciones —hacienda y comunidad— asignaron a los nativos identidades de pobladores rurales y de trabajadores, y en el caso de los indios alfabetos, les otorgaron derechos políticos. Al mismo tiempo, proveyeron al Estado de poderosos medios de gobierno. Los indios conciertos y comunales ofrecieron modelos de gobierno que se aplicaron a las poblaciones no indígenas y que contribuyeron a indigenizar a los no indios del campo. Pero, como he argumentado, la indigenidad de los indios libres o evolucionados —los indios geográfica y socialmente móviles— desafió las estrategias de gobierno de las elites. Este grupo encarnaba todos los vicios de los otros nativos, así como su odio a la raza blanca; pero no vivía sujeto a arreglos de servidumbre o en territorios autogobernados, como en los casos de los indios conciertos y comuneros. Los indios libres eludieron las clasificaciones; en el tiempo, esta tensión fue resuelta por una inflexión que corrió paralela a la equivalencia de “indígenas” con personas “rurales”. Esta simetría transformó a los indios nómadas o evolucionados en no indios, respaldados, en parte, por su conocimiento del idioma español.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, M. A. 1935 “El miedo, forma de vida nacional” en *Bloque* N° 2 (Loja), pp. 96-100.
- Anderson, B. 1991 (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (Londres: Verso).
- Andrade, C. 1946 “El indio y el seguro social campesino” en *Cuestiones indígenas del Ecuador* (Quito: CCE) pp. 145-165.
- Balibar, E. 1991 “Racism and Nationalism” en Balibar, E.; Wallerstein, I. (eds.) *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (Londres: Verso) pp. 37-67.
- Balibar, E. 1996 “Is European Citizenship Possible?” en *Public Culture, Issue on Cities and Citizenship* (Durham: Duke University Press) N° 8(2), pp. 355-76.
- Bossano, L. 1933 *Notas sobre el campesino ecuatoriano* (Quito: Universidad Central).
- Clark, K. 1998a *The Redemptive Work. Railway and Nation in Ecuador, 1895-1930* (Wilmington: Scholarly Resources Inc.).
- Clark, K. 1998b “Race, ‘Culture’, and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorian Nation, 1930-1950” en *Journal of Historical Sociology* (Wiley) N° 11(2), pp. 185-211.
- Cueva, A. 1984 (1915) “Nuestra organización social y la servidumbre” en Cueva Sáenz, A. *Estudios y ensayos* (Guayaquil: Universidad de Guayaquil) pp. 23-44.
- Cueva, A. 1988 “Literatura y sociedad en el Ecuador: 1920-1960” en *Revista Iberoamericana* (España) N° 144-145, pp. 629-647.
- De la Cadena, M. 2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991* (Durham: Duke University Press).
- Field, L. 2002 “Blood and Traits: Preliminary Observations on the Analysis of Mestizos and Indigenous Identities in Latin America vs. U.S.” en *The Journal of Latin American Anthropology* (Wiley) N° 7(1), pp. 2-33
- Foucault, M. 1991 “Governmentality” en Burchell, G.; Gordon, C.; Miller, P. (eds.) *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press) pp. 87- 104.
- Garcés, V. G. 1932 “Condiciones psico-sociales del indio en la provincia de Imbabura. El indio factor de nuestra nacionalidad” en *Anales de la Universidad Central* (Ecuador) N° 279, pp. 125-184; N° 280, pp. 515-556.
- Gould, J. L. 1998 *To Die in This Way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965* (Durham: Duke University Press).

- Gray, J. 2000 *The Two Faces of Liberalism* (Nueva York: The New York Press).
- Guerrero, A. 1991 *La semántica de la dominación: el concertaje de indios* (Quito: Libri Mundi).
- Guerrero, A. 1997 "The Construction of a Ventriloquist's Image: Liberal Discourse on the 'Miserable Indian Race' in Late 19th-century Ecuador" en *Journal of Latin American Studies* (Cambridge: Cambridge University Text) N° 3(29), pp. 1-36.
- Hale, C. A. 1989 *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico* (Princeton: Princeton University Press).
- Hale, C. R. 1996 "Gender, Politics and the Triumph of Mestizaje in early 20th Century Nicaragua" en *Journal of Latin American Anthropology* (Wiley) N° 2(1), pp. 4-33.
- Helg, A. 1990 "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction" en Graham, R. (ed.) *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin: University of Texas Press) pp. 37-70.
- Jacobsen, N. 1997 "Liberalism and the Indian Communities in Peru, 1821-1920" en Jackson, R. H. (ed.) *Liberals, the Church, and Indian peasants: corporate lands and the challenge of reform in nineteenth century Spanish America* (Albuquerque: University of New Mexico Press) pp. 123-169.
- Jaramillo, P. 1983 (1936) *El indio ecuatoriano* (Quito: CEN)
- Knights, A. 1990 "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940" en Graham, R. (ed.) *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin: University of Texas Press) pp. 71-113.
- Larson, B. 1999 "The Highland Peasants and the Trials of Nation Making during the Nineteenth Century" en Salomon, F.; Schwartz, S. B. (eds.) *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas* (Cambridge: Cambridge University Press) Vol. III, pp. 558-703.
- Lomnitz, C. 2001 "Deep México. Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism" en *Public Words* (Minneapolis: University of Minnesota Press) N° 9.
- Mehta, U. S. 1997 "Liberal Strategies of Exclusion" en Cooper, F.; Stoler, A. L. (eds.) *Tensions of Empire. Colonial Culture in a Bourgeois World* (Berkeley: University of California Press) pp. 59-86.
- Mora, C. 1931 "La situación económica del indio ecuatoriano" en *Horizontes* (Puerto Rico) N° 11, pp. 41-49.
- Muratorio, B. 1994 "Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del s. XIX" en *Imágenes e imagineros* (Quito: FLACSO)
- Paredes, Á. M. 1943 *Los nuevos signos de la cultura en el mundo de la post-guerra. Destino de indoamérica* (Quito: Ministerio de Gobierno).

- Parsons, E. 1945 *Peguche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador. A Study of Andean Indians* (Illinois: University of Chicago Press).
- Platt, T. 1985 "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes" en *History Workshop* (Reino Unido: Oxford University Press) N° 17, pp. 3-18.
- Poole, D. 1997 *Vision, Race, and Modernity* (Princeton: Princeton University Press).
- Rivet, P. 1977 (1906) "El cristianismo y los indios de la República del Ecuador" en León, L. (ed.) *Paul Rivet. Selección de estudios científicos y biográficos* (Quito: CCE) pp. 109-121.
- Rubio, G. 1933 "El problema histórico social del indio imbabureño" en *Educación* (Ecuador) N° 78, pp. 5-11; N° 84-85, pp. 54-59.
- Stepan, N. L. 1991 *The Hour of Eugenics. Race, Gender and Nation in Latin America* (Ithaca: Cornell University Press).
- Stern, A. 2003 "From Mestizophilia to Biotypology. Racialization and Science in Mexico, 1920-1960" en Appelbaum, N.; Macpherson, A.; Roseblatt, K. (eds.) *Race and Nation in Modern Latin America* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press) pp. 187-210.
- Stoler, A. L. 1995 *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things* (Durham: Duke University Press).
- Taussig, M. 1986 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (Chicago: University of Chicago Press).
- Thurner, M. 1997 *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru* (Durham: Duke University Press).
- Tobar y Borgoño, C. M. 1913 "La protección del obrero en el Ecuador" en *Revista Jurídico-Literaria* (University of Texas) N° 3-4, pp. 133-165.
- Tobar y Borgoño, C. M. 1916 "Prejuicios y errores con respecto al indio" en *Revista Jurídico Literaria* (University of Texas) N° 6, pp. 288-292
- Tobar, J. 1926 "El concepto cristiano de propiedad" en *La Defensa* (Ecuador) N° 8, pp. 115-116.
- Véliz, Á. 1934 "Epístola al indio" en *Nervio* (Ecuador) N° 2, pp. 71-72.
- Wilder, G. 1999 "Practicing Citizenship in Imperial Paris" en Comaroff, J. L.; Comaroff, J. (eds.) *Civil Society and the Political Imagination in Africa* (Chicago: University of Chicago Press) pp. 44-71.
- Williams, D. 2001 *Negotiating the State: National Utopias and Local Politics in Andean Ecuador, 1845-1875* (State University of New York).

Yashar, D. J. 1997 *Indigenous Politics and Democracy: Contesting Citizenship in Latin America* (Notre Dame: The Helen Kellogg Institute for International Studies).

“RAZA”, MESTIZAJE Y PODER: HORIZONTES COLONIALES PASADOS Y PRESENTES*

Catherine Walsh

Nuestra exploración tiene un objetivo concreto: descolonizar y desalinear la mente del amerindo-afroeuropo.

Manuel Zapata Olivella

La idea de “raza” y su entrecruce con el discurso de mestizaje y los designios de poder tienen una historia compleja en América Latina desde la invasión europea hasta los proyectos nacionalistas y nacionales pasados y presentes, todos enmarcados —de una manera u otra— en el sistema mundo moderno-colonial. De hecho, es este entrecruce o trabazón que ha fundamentado la organización política-económica-social-cultural, la imagen e identidad del país y la construcción de la modernidad-nacionalidad como racionalidad occidental fijada en la colonialidad como matriz de poder permanente y continua.

Solo se debe recordar la violencia simbólico-epistémico-discursiva de “intelectuales” como Domingo Faustino Sarmiento¹ y José Ingenieros en Argentina, Alcides Arguedas en Bolivia, Arturo Uslar Pietri en Venezuela, Pío Jaramillo en Ecuador, entre muchos otros que, a finales de siglo XIX y principios del XX, apuntaron la superioridad blanca-europea y la preferible eliminación —por exterminio físico,

* Extraído de Walsh, C. 2010 “Raza’, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes” en *Crítica y emancipación* (Buenos Aires: CLACSO) N° 3.

1 Sarmiento sostenía: “Las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantando la posesión de la tierra. [...] Nada ha de ser comparable con las ventajas de la extinción de las tribus salvajes, o conservarlas tan debilitadas que dejen de ser un peligro social” (Sacoto, 1989: 319).

políticas de repoblamiento, o por otros medios— de los pueblos indígenas; claro es, negando por completo la presencia de pueblos de raíz africana. Pero tal consideración sería parcial sin recordar, a la vez, la manera en que el mestizaje como horizonte de poder también ha servido a estos proyectos; siendo ejemplos concretos las llamadas “democracias raciales” de Brasil, Colombia y República Dominicana, la visión de Vasconcelos del hombre cósmico como central al horizonte universal, homogenizador y moderno del mexicano, o la apreciación de José Carlos Mariátegui del proletariado campesinado como manera de asimilar al indio a la nacionalidad peruana (sin el crudo y viviente influjo de la barbarie negra).

No obstante, y ante los actuales esfuerzos de refundar el Estado, la nación y los proyectos nacionales en la región andina, esta trabazón de “raza”, mestizaje y poder adquiere una nueva contemporaneidad. ¿Cómo leer esta trabazón en la actualidad, tanto en término de rupturas como de continuidades, con lo que Silvia Rivera Cusicanqui (1993) ha llamado el largo horizonte colonial? esta es la pregunta central que orienta el artículo.

Empezaremos con una consideración general de la idea de “raza” y sus designios de poder colonial pasados y presentes, para luego pasar al caso concreto del ecuador. Aquí examinaremos la manera en que la idea de “raza” y las prácticas de racialización han dado sustento al mestizaje como proyecto nacional y, siguiendo a Sanjinés (2005), como discurso de poder, tanto en los siglos XIX y XX como más recientemente y ante los debates iniciados con la Asamblea constituyente de 2007-2008. Finalmente, analizaremos las rupturas y continuidades que se desarrollan actualmente en el país, rupturas evidenciadas en la nueva constitución y sus tensiones y contradicciones con los discursos y políticas del gobierno que apuntan hacia una nueva universalidad, una universalidad sin movimiento indígena y sin actores sociales: la llamada “revolución ciudadana”.

LA IDEA DE “RAZA” Y SUS DESIGNIOS DE PODER PASADOS Y PRESENTES

Compartimos el argumento de Aníbal Quijano que “raza” es una idea, un constructo ideológico mental moderno e instrumento de dominación social, iniciado hace más de 500 años y que se mantiene virtualmente intocado hasta el presente. “Raza” no tiene nada que ver con estructuras biológicas, aunque muchos —desde los llamados “conquistadores” hasta sus descendientes presentes— pretenden argumentar en contrario; más bien, tiene todo que ver “con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial colonial/moderno,

eurocentrado” (Quijano, 2000a: 39), argumento también presente en Frantz Fanon (1974; 2001).

La idea de “raza” nace con América y con la distinción entre los europeos como superiores y los originarios, de aquí en adelante referidos como “indios” —término impuesto, negativo y homogenizador— como naturalmente inferiores.

Desde entonces, las viejas ideas de “superioridad-inferioridad” implicadas en toda relación de dominación, quedaron asociadas a la “naturaleza”, [...] de una escala de desarrollo histórico que va desde lo “primitivo” (lo más próximo a la naturaleza, que por supuesto incluía a los “negros” ante todo y luego a los “indios”) hasta lo más “civilizado” (que, por supuesto, era Europa). (Quijano, 2000a: 42)

En este sistema de clasificación, la primera raza era los “indios”; los “negros”, así llamados por su “color”, no constaban inicialmente en la idea de “raza”. De hecho, la asociación entre color y raza solo comienza un siglo después con la expansión de la esclavitud de los africanos en las Américas, cuando los dominadores europeos construyeron su identidad como “blancos” contrapuesta a los dominados “negros”. Es desde ahí que las otras identidades (“indios”, “mestizos”) empiezan a ser asociadas también con el color de la piel, haciendo consolidar y naturalizar un sistema de clasificación y superioridad racial enraizado no propiamente en las diferencias fenotípicas, sino en las facultades humanas: ser, saber, razón, humanidad.² Tal sistema —al que Quijano se refiere como colonialidad del poder— opera en cada uno de los planes, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Es central a la universalización de la civilización capitalista —incluyendo la explotación del trabajo— a la modernidad en sí, a la formación de las sociedades “nacionales” emergentes criollo-mestizas y al mismo proyecto de Estado-nación (Muyolema, 2001; Quijano, 1993; 2000b; Walsh, 2009).

Aquí queremos resaltar tres puntos particularmente centrales para nuestra discusión. El primero, y primordial, es la relación entre raza, colonialismo y capitalismo, una relación que Manuel Zapata Olivella destacó en sus escritos como “una nueva relación económica racial”: “el desarrollo tecnológico para los pueblos blancos opresores y el atraso para los pueblos pigmentados sometidos. Sin estas premisas biológicas y socioeconómicas, los supuestos que se hagan sobre clase, raza, y cultura en América se reducirían a meras elucubraciones que

² Por tanto, y como argumentó Frantz Fanon (1974), el “blanco” no existe sin su contrapuesto inferior.

encubren la verdadera esencia del sistema racista colonial” (Zapata Olivella, 1989: 14).

De hecho, esta relación es la que liga la colonialidad con la modernidad. La modernidad no es la que empieza con la Ilustración en los siglos XVII y XVIII como dice Habermas, ni tampoco con las teorías de Rousseau y Marx como sugiere Lyotard; empieza entre los siglos XIV y XVI con los vínculos formados entre la racionalidad formal, la aspiración de la dominación del mundo y la emergencia del mercado mundial (Hinkelammert, 2006). Por eso, es más que un período o proceso histórico intraeuropeo; es parte de una estructuración colonial compleja de poder político, social, económico y epistémico. Y es en esta estructuración que raza y clase se enganchan como “conceptos inseparables, nudos de la misma cadena opresora” algo que “el marxismo latinoamericano, embebido en la lucha de clases, aún no había comenzado a comprender” (Zapata Olivella, 1990: 98).

El segundo punto es la complicidad entre la colonialidad/modernidad y la formación de las sociedades “nacionales” emergentes criollo-mestizas. Los criollos, al buscar acercarse física, cultural, espiritual y mentalmente a los blanco-europeos, establecían su estatus y función hegemónica nacional; eran los “neo-europeos” que se definían por sus proteicos perfiles en el plano político y declarativo, por un afán de señorío y por su persistente capacidad de diferenciarse de las otras formas de la nacionalidad étnica (Mazotti, 2000). Los mestizos ocupaban un lugar entre los criollos civilizados letrados y los indios bárbaros; por eso mismo y por los beneficios asociados con el blanqueamiento, los mestizos, al distanciarse al máximo de sus ancestros indios, contribuyeron a forjar este sistema de rígida racialización. Al subir en estatus hacia los criollo-mestizos o blanco-mestizos —término de mayor uso en el Ecuador— la categoría de “mestizo” llega a ser importante en la época republicana, ya que se distingue tanto del español como del indio, reflejando así lo nuevo y lo propio de América. El hecho de que este “propio” y “nuevo” también se centrara en una postura antiimperialista y descolonizadora sirvió para supuestamente establecer un terreno común de intereses más allá de lo étnico-racial. Sin embargo, este “terreno común” se expresaba también en el materialismo histórico de Marx y en la propuesta de la III Internacional que propagó aún más las propensiones homogenizantes, reduccionistas y dualistas del eurocentrismo, de los nacionalismos latinoamericanos —incluyendo los de la izquierda— (Quijano, 2006) y, por ende, y como veremos en más detalle en el próximo apartado, del mestizaje como discurso de poder.

El tercer punto, obviamente conectado con los dos anteriores, es el Estado-nación moderno y su propia racialización construida a partir de

la supuesta superioridad de los blancos y la exclusión de las poblaciones racialmente clasificadas como inferiores. Es en este contexto eurocentrado que se instala desde su partida lo que aún se conoce como “el problema indígena”, el auténtico incordio político y teórico que “maniata el movimiento histórico de América Latina: el des-encuentro entre nación, identidad y democracia” (Quijano, 2008: 32). La cuestión o el problema indígena —o el “indígena como problema”— ha sido una constante en la pretendida consolidación de los Estados de la región —particularmente en la región andina— y sus proyectos (fallidos) de nación³. Las estrategias políticas y simbólicas de control sobre este problema, incluyendo la desindianización y asimilación por medio de la educación, la folclorización (el “indio” como raíz), el indigenismo (como representación política, simbólica y mimética), y el multiculturalismo de corte neoliberal (que pretende “incluir” con metas de control y cooptación), entre otras, son muestras de la pervivencia de un sistema “racial” y racializado de identificación, dominación y discriminación. Aquí, la colonialidad como patrón de poder tal vez ha cambiado de estrategias, pero no se ha disminuido. Qué hacer con el “indio” —particularmente con sus demandas reivindicativas y sus movimientos organizados— sigue siendo la pregunta crítica hasta hoy, inclusive —como veremos más adelante— en gobiernos como el de Rafael Correa con su llamada “revolución ciudadana”.

Pero antes de llegar a este análisis muy contemporáneo —y como base para entenderlo—, haremos un recorrido histórico por la relación entre “raza”, racialización y mestizaje como horizontes de poder en el contexto ecuatoriano.

“RAZA”, RACIALIZACIÓN Y MESTIZAJE COMO HORIZONTES DE PODER: EL CASO ECUATORIANO

Mestizo en disfraz de blanco, en permanente san-juán. Ridículo en sus poses de blanco. Insoportable en alardes de blanco, con apellido robado, con chaqueta y botines alquilados.

Gustavo Alfredo Jácome⁴

3 El hecho de que “lo negro” no aparece en los debates sobre el Estado hasta muy reciente es de por sí revelador. Asociar lo negro con el sistema de esclavitud y la condición de esclavización y no como pueblos ancestrales en sí, e invisibilizar, silenciar y negar su existencia y agencia, es racializarlos aún más; ni son dignos de ser “problema”. Sumado a esta condición es su reconocimiento y consideración reciente a la sombra de los pueblos indígenas como pueblos “originarios” (ver Walsh, 2009).

4 Novelista ecuatoriano. Cita tomada de su novela *Por qué se fueron las garzas*.

*Todos nos hacemos blancos cuando aceptamos los
retos de la cultura nacional.*
General “Bombita” Rodríguez Lara⁵

Desde la Colonia hasta los momentos actuales, el lenguaje y la política del blanqueamiento y de la blancura —claramente reflejados en estas dos citas— han reinado tanto en el Ecuador como en sus países vecinos, sirviendo simultáneamente como damnificación y como esperanza de la cultura nacional y de la sociedad moderna. Damnificación por no ser sociedades compuestas de una población blanca y esperanza por querer ser, dando así inicio a una serie de políticas y prácticas dirigidas al “mejoramiento de la raza” y a la adopción de valores, costumbres, actitudes y conocimientos ajenos y “universales”.

Con esta perspectiva, podemos decir que tanto la identidad nacional como los imaginarios de la sociedad ecuatoriana han sido contruidos a partir de la negación. No me refiero a una auto-negación indígena o negra, sino a la negación de la propia sociedad mestiza que se “vacía de todo contenido y se convierte en negación de cualquier especificidad sociocultural” (Espinosa Apolo, 2000: 219). Es esta la que pretende socavar el futuro de las identidades indígenas

y negras diferenciadas y, a la vez, la noción y aceptación de una sociedad y Estado plurales.

El mestizaje, entendido como un movimiento jerárquico hacia arriba —blanqueamiento físico y cultural (Wade, 1997)— obviamente tuvo un rol fundamental en este camino hacia “lo moderno”. Como señala Ángel Rama (citado en Muyolema, 2001: 332), “la cultura indígena ya no tenía sentido” en este camino, peor aún la cultura y presencia negra que, dentro del discurso del mestizaje ecuatoriano, fueron negadas casi por completo. Refiriéndose a esta herencia pasada, Eduardo Galeano apunta:

“Parece negro” o “parece indio”, son insultos frecuentes en América Latina; y “parece blanco” es un frecuente homenaje. La mezcla con sangre negra o india “atrassa la raza”; la mezcla con sangre blanca “mejora la especie”. La llamada democracia racial se reduce, en los hechos, a una pirámide social: la cúspide es blanca, o se cree blanca; y la base tiene color oscuro. (s/f)

El blanqueamiento físico y cultural ha funcionado —y sigue funcionando— en todos los niveles de la sociedad; más que como tránsito de indígenas a mestizos o cholos —o de ellos a la categoría de

⁵ Dictador militar de Ecuador (1972-1976), conocido por su retórica nacionalista y por los lazos que intentó propagar entre la nación, la economía y las fuerzas armadas. Texto tomado de Whitten (1981).

blanco-mestizo— representa y significa el tránsito de la mayoría de la sociedad hacia la occidentalización, el euro-anglo-centrismo y los valores, las actitudes y la razón asociados con la “blancura”.⁶ Realidad que queda evidenciada en los escritos de ilustres intelectuales ecuatorianos de los dos siglos pasados, como Juan Montalvo y Agustín Cueva.

Nuestra “vocación mestiza” necesita, para sentirse en “su lugar”, asentar los pies en nubes de otro cielo. Lo que más teme es el encuentro consigo misma [...] odia los espejos. En vez de hacer de su finalmente pobre condición motivo de rebeldía, prefiere ocultarla tras el velo de una ilusoria grandeza. Sucede —lo anotaba ya Montalvo— que los mestizos, así como llegan a ser generales, obispos o presidentes, ya no quieren ser *cholos* ni mulatos, se dan maña en urdir genealogías de Béjar o de Men Rodríguez de Sanabria. (Cueva, 1986: 318)

Ahora bien, el mestizaje no se define simplemente por el blanqueamiento o el rechazo de lo indígena. Tanto en el Ecuador como de manera más o menos similar en Bolivia, los procesos de mestizaje cultural —o lo que Sanjinés (PIEB, 2007) llama los “mestizajes reales”— representan procesos complejos que ocurren en la cotidianidad, sin que necesaria e invariablemente, impliquen una reducción o unificación impuestas. El hecho de que hoy en día muchos blanco-mestizos recurran a prácticas medicinales indígenas y frecuentes *shamanes*, combinando sin ningún problema estas prácticas con la medicina occidental, es un ejemplo entre muchos otros que muestra “mesticismos” no siempre hacia el blanqueamiento, la negación de lo indígena o el rechazo desde la modernidad a un pasado que aún vive. Indubitablemente existen otros ejemplos desde las prácticas políticas, sociales, culturales y epistémicas de los movimientos indígenas y afro y de sus comunidades. Sin pasar por todos ellos, podemos decir que este mestizaje cultural —que ha ocurrido de distintas maneras a lo largo de los siglos— no ha logrado reunir o articular a la población. por eso, aunque podemos hablar de prácticas de mestizaje cultural, es difícil —como bien aseveró Agustín Cueva— hablar de una cultura mestiza. Lo que dijo en los años sesenta todavía es cierto hoy: la cultura mestiza es una virtualidad y no una realidad; es parte de la ambigua conciencia colonial y la inautenticidad que afecta a todos los estratos sociales ecuatorianos.

6 Como señala el literato contemporáneo Jorge Enrique Adoum (1998: 58), “la admiración a cuanto es extranjero, lejos de inducirnos a adoptar lo que puede servirnos, nos lleva a renunciar a lo nuestro, con un sentimiento de inferioridad, casi avergonzados, como quien poniéndose en puntas de pie pretendiera ser más alto que el interlocutor”.

Lo que interesa aquí, por tanto, no son los “mestizajes reales” que ocurren en lo cotidiano. Tampoco interesa “la cultura mestiza” en sí. Más bien el interés se enlaza con lo que Silvia Rivera Cusicanqui (1993) ha llamado la “matriz colonial del mestizaje”, y Sanjinés (2005; PIEB, 2007) ha referido y analizado como el “mestizaje como discurso de poder”: un proyecto político-intelectual de mestizaje forjado en el marco estructurante del hecho colonial y asentado en la relaciones de dominación.⁷ Sin duda, la categoría mental de “raza” fue el inicio, como argumentamos en el apartado anterior, para legitimar estas relaciones y estructura, y moldear la sociedad moderna “nacional”.

En su texto “Sobre nuestra ambigüedad cultural”, Agustín Cueva (1986) hace explícita la manera en que la cultura nacional —y la ambigüedad como característica central de ella— se encuentra enraizada en el contexto ecuatoriano, en la relación incólume entre el aparato colonial y el mestizaje como discurso de poder; relación que empezó a tomar forma en el siglo XIX. Veamos brevemente cómo se expresa en algunos de los pensadores nacionales más importantes de esta época.

Juan Montalvo, destacado pensador liberal del siglo XIX (1823-1889), revela en sus escritos una preocupación respecto a cómo los temas de la libertad, la democracia y la cohesión social son bases para la patria, lo nacional y lo que luego emergería como Estado. Identificado por algunos como “zambo” (mezcla de negro e indio), Montalvo en varias ocasiones muestra ciertos complejos y prejuicios raciales, negando en su autorretrato sus propias raíces zambas y mulatas. Aunque nunca se refirió despectivamente a los indios o negros, evidencia un cierto desprecio por ellos, por “su baja condición moral e intelectual”; el negro era propenso a la revancha y a la violencia sin escrúpulos mientras que el indio era visto —“por naturaleza”— como inocente, sumiso, ignorante e infantil:

El indio, como el burro, es cosa mostrenca [...]. El soldado le coge para hacerle barrer el cuartel y arrear las inmundicias; el alcalde le coge para mandarle con cartas a veinte leguas; el cura le coge para que cargue las andas de los santos en las procesiones; la criada del cura le coge para que vaya por agua al río, y todo de balde, si no es tal cual palo que le dan para que se acuerde y vuelva por otro. Y el indio vuelve porque esta es su cruel condición, que cuando le dan látigo, templado en el suelo, se levanta agradeciendo a su verdugo. Diu su lu pagui amu, dice: Dios se lo pague amo,

7 Aquí no descartamos otras visiones o maneras de entender el mestizaje no como clasificación u horizonte de poder, sino como potencialidad, como posicionamiento positivo, radical y hasta descolonizador que está reflejado, por ejemplo, en los trabajos de Zapata Olivella en Colombia y de la chicana Gloria Anzaldúa. Sin embargo, nuestro interés principal en este artículo es con su perspectiva como horizonte colonial enlazado con la “raza”, la racialización y el poder.

a tiempo que se está atando el calzoncillo. ¡Inocente criatura! (Montalvo, 1942: 12)

Al infantilizar al indio y a la vez evidenciar el barbarismo amenazante del negro, Montalvo contribuyó a la perpetuación y mantenimiento de la matriz colonial anteriormente mencionada. Ejerció en sus escritos la inferiorización y la deshumanización —una violencia socio-cultural, epistémica y existencial— que apuntaban a la eliminación del indio, dentro de un marco no etnocida sino civilizador. En relación al negro, deja entrever que este nunca llegará a ser civilizado por completo. Esta línea de política “civilizadora” era la que “postulaba la construcción de una ‘asociación civil’ en la que imperaran, en lo privado, las virtudes de la familia patriarcal y en lo público, un severo ejercicio de la ciudadanía organizada alrededor de ciertos hombres a los que Montalvo mismo denomina como ‘operarios de la civilización’” (Roig, 1989: 203-204).

Más o menos en la misma línea de pensamiento de Montalvo se ubica otro elogiado intelectual liberal ecuatoriano del siglo XIX, Juan León Mera (1832-1894), autor del himno nacional y reconocido por su contribución a la formación de la conciencia de lo propio: del ser americano y nacional-ecuatoriano. Al considerar como importantes los aportes del indígena (no del negro) a la historia, la cultura, el conocimiento y a la identidad americana, León Mera fue muchas veces acusado de antiespañol. No obstante, y a pesar de la valoración que dio a lo indígena, su propuesta política y cultural se basa en la racionalidad occidental como modelo superior y en el supuesto de la superioridad de lo hispánico. La asimilación de los indios a esta cultura era necesaria, siendo la evangelización y castellanización instrumentos que apuntaban a este fin (León, 2001). La “raza indígena”, para él, ya estaba en camino de desaparición y extinción; el mestizaje era lo que tomaría lugar en la configuración identitaria de la nación ecuatoriana.

Lo que por estas tierras vivirá más que las razas puras europea y americana, son la lengua y costumbres extranjeras. El elemento español tiene que preponderar en su mezcla con el indígena, y acabará por absorberlo del todo: así tiene que ser naturalmente, puesto que este vale mucho menos que el otro; y así conviene que sea, y así viene siéndolo desde el tiempo de la conquista y sobre todo desde la independencia. El triunfo absoluto de nuestra lengua y nuestras costumbres es ya un hecho bajo cierto aspecto. El quichua no solamente va adulterándose, sino desapareciendo. (León Mera citado en León, 2001: 57)⁸

8 Es interesante considerar esta cita en el contexto actual, específicamente con relación a los debates de oficializar el kichwa en la nueva Constitución. Estos de-

Para estos dos intelectuales ilustrados, como para muchos otros en la historia ecuatoriana y latinoamericana, la relación entre el imaginario de la nación y el tema racial es incuestionable; una relación y realidad que Sanjinés (2005) también encontró en su nativa Bolivia. Sin embargo, mientras que las bases de esta relación fueron asentándose en el siglo XIX como manera de asimilar al indígena —y con mucha menos precisión y consideración al negro— por medio del discurso de poder del mestizaje, fue en el siglo XX y con la continua creación de una cultura y sociedad nacionales dentro de los procesos de Estados emergentes que la tensión entre lo moderno-occidental y el problema indio (el negro ni siquiera tenía suficiente reconocimiento para ser “problema nacional”) se *explayó* más aún, contribuyendo al desgarramiento nacional que vivimos hasta hoy (Silva, 1989).

Claro es que este desgarramiento —y la ausencia de unificación a la que apunta— no es producto solo de esta tensión o “problema”. Es producto, más bien, de la ambigüedad fundacional de la nación, de la carencia en general de un proyecto hegemónico nacional y, por tanto, de una serie de elementos complejos relacionados, dentro de los cuales la falta de articulación cultural y el peso del colonialismo interno formaban parte. No obstante, en el desarrollo continuo del mestizaje como discurso y horizonte colonial de poder, el “problema indio” se mantuvo en el centro de las discusiones sobre la existencia o no de una cultura nacional, otra vez sin reconocer la existencia negra.⁹ De esta manera, el desgarramiento nacional mostró sus claros designios racistas y coloniales, designios que se encuentran en las palabras no tan lejanas del contemporáneo literato ecuatoriano Fernando Tinajero:

¿Podemos decir que nosotros, los “hombres cultos”, los mestizos de la ciudad, formamos parte de una misma nación con los salasacas o los otavalos?

bates finalmente quedaron en una posición intermedia: “el castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y shuar son idiomas oficiales de relación intercultural”. He aquí la evidencia no solo de la existencia aún de esta lengua, sino también el interés en su amplia recuperación. La introducción en el sistema educativo de la enseñanza de kichwa y otras lenguas ancestrales, como establece la nueva constitución, también apoya esta posición de regeneración lingüística, en lugar de su desaparición.

9 Como explica Muyolema, “las relaciones indio/no indio propician la emergencia de un pensamiento en el que el indígena se vuelve *problema*, pero tal operación es posible cuando tales relaciones pasan de la interacción social a la abstracción. [...] Como es bien sabido, ‘la cuestión indígena’ será el núcleo ideológico hegemónico que articulará históricamente un amplio espectro de reflexiones, debates y acciones que buscan recreaciones estéticas y soluciones políticas desde iniciativas ajenas a los propios indígenas” (2001: 333). En este sentido, tal vez vale la pena dar la vuelta al asunto, y hablar más bien del “problema mestizo” o de la “cuestión mestiza”.

No. Rotundamente no. Ellos son nuestros conciudadanos, pero no nuestros connacionales. Ocurre que entre ellos y nosotros no solamente hay el abismo de la lengua, sino también el de la mentalidad. Para cualquiera de nosotros es más fácil el entendimiento con un argentino, un mexicano o un europeo, que con esos indígenas, que según nos dicen, forman parte de nuestra nación. (Tinajero citado en Silva, 1989: 419)

Perspectiva similar expresa, en 1956, el conocido literato del grupo Guayaquil Alfredo Pareja:

Olvídense pasados detenidos —indios y españoles del siglo XVI—, no se piense que solo territorio y lengua forman nación ni peculiar contribución cultural al mundo. Y recuérdese que la tradición vale cuando su cargo se dirige a una mañana de firmeza y fe. Es por esto que, en este sentido, los americanos de habla española estamos mucho más cerca de los brasileros que hablan portugués, que de los indios supervivientes o de los españoles de la península. (Pareja citado en Silva, 1989: 487)

Al hacer una división tajante entre el mestizo —entendido como el contingente “nuevo” de lo nacional, lejos del pasado indígena y español— y los indios como los “otros” —foráneos, atrasados, posteriores y exteriores a la nación—, ambos intelectuales evidencian el porqué del desgarramiento.¹⁰ En este sentido, Erika Silva es muy clara:

El mestizo, hombre perteneciente a dos culturas, es el que mejor expresa el desgarramiento de la nación ecuatoriana; es el hombre que “siente” y “vive” este desgarramiento en la ausencia de la identidad, de una identidad que lo unifique con los distintos componentes de la nación. Mientras que los indígenas encontraron a través del elemento étnico un factor de identidad que los unió en sus luchas contra los españoles y criollos, los mestizos, en ausencia de un proceso que los cohesionara con el resto de la población, no lograron identificarse ni con el indio ni con el blanco. Expresión de esta situación ambigua es el planteamiento que formulan estos intelectuales acerca de la existencia de una “nueva nación”: la nación mestiza, y de una nueva cultura: la mestiza, fruto de la fusión de las dos anteriores, pero como tal, original y autónoma de las dos. (Silva, 1989: 487)

Como podemos ver, es este mestizaje como discurso de poder el que ha obstaculizado un proyecto realmente nacional. Los intentos particularmente de los años veinte y treinta del siglo pasado dentro del llamado “movimiento cultural” de la “revolución juliana”, que gestionaron —por medio de la literatura y la producción de ideas— sentidos

10 No es casual que ambos provengan de la literatura. Como señala Silva (1989), la producción literaria del país, sobre todo en el siglo XX, tomó como personaje central al mestizo, portador de una nueva nación “moderna”.

de una cultura nacional, pueden ser considerados también como parte de este discurso. Sin desconocer su contribución, vale la pena recordar que sus mayores propulsores fueron hombres blanco-mestizos de la clase ilustrado-dominante, quienes —con el afán de promover una conciencia de lo propio— continuaron perpetuando su separación social, cultural, intelectual y existencial con los indios, con exclusión casi total de los descendientes africanos.

Al resaltar su separación con los indios, este “movimiento cultural” mantenía, como supuesto básico de una cultura y sociedad nacional, la desaparición o eliminación del indio; su “mestización” era concebida básicamente como un proceso de una sola vía, al igual que en el siglo XIX. Esta “mestización” negaba tanto la base civilizatoria (una base cosmogónica-cosmológica distinta a la de la civilización occidental), como las bases identitarias, sociales, culturales, políticas, económicas y de sabiduría de los pueblos indígenas y su presencia y contribución a lo “nacional”, exigiendo —en el nombre de la patria— su asimilación y aculturación, misma que permitiría salir de la ignorancia, la sumisión y la humillación. A pesar de que los reclamos de este “movimiento” apuntaban hacia una nueva “cultura nacional”, tomando así distancia cultural no solo del indígena sino también del español, sus referentes fueron pensados, como lo evidencia Benjamín Carrión, uno de sus exponentes, desde los marcos modernos, ilustrados, cultos y civilizados del occidente, de las “excelencias universales” de Europa y España y, en menor medida, de los países más desarrollados de América Latina.

Indudablemente, hubo intentos durante estos mismos años por crear nuevas fuerzas sociales nacionales, que abrazaran las causas indígenas, campesinas y obreras, siendo uno de ellos el Partido Socialista Ecuatoriano (PSE) y, otro, la revolución alfarista. Aunque estas alianzas político-sociales fueron importantes, no lograron —en su tiempo— penetrar la matriz colonial, conocer al “otro” y realmente luchar y pensar *con* las comunidades históricamente excluidas. Tampoco lograron cambiar la desintegración nacional y desplazar el poder discursivo, político y económico de la clase dominante blanco-mestiza y su ideología racista, que a lo largo de los dos últimos siglos lograron desparramarse en el ámbito nacional.

Sin embargo, y frente al mestizaje como discurso y horizonte colonial de poder, los pueblos y las comunidades del *Abya Yala* han tenido sus propias estrategias. Mientras muchos indígenas optaron por cruzar la ruta dominante de mestizaje y caer en su discurso de poder, la mayoría de la colectividad usará el mestizaje estratégicamente, sin perder su identidad, lengua, costumbres y formas de vida vernáculos. Como señala Espinosa Apolo No implica deculturación o

extinción cultural, sino [...] un reordenar de los elementos de la cultura del dominador en beneficio de la cultura vernácula, con el objeto de actualizarla. [...] Se revitaliza perviviendo modificada, lo que significa la innovación de algunos elementos autóctonos y la pérdida de otros (2000: 27).

En este sentido —y a pesar de la persistencia de la matriz colonial de dominación y sus patrones del poder—, los pueblos indígenas han podido emplear y aprovechar el mestizaje en forma flexible, sin necesariamente perder lo suyo. Así, evidencian identidades e identificaciones estratégicas no homogéneas o esencialistas, en las cuales los sentidos de lucha no desaparecen, sino que toman rumbos que interpelan al conjunto de la sociedad. De hecho, este uso “estratégico” ha sido mucho más difícil para los pueblos afro, constituyendo —en el contexto ecuatoriano—¹¹ seres excluidos del proyecto del mestizaje por su misma condición y estatus en los peldaños más bajos de lo “racial”.

Pero mientras la exclusión e invisibilización del negro dentro del proyecto de mestizaje y de la sociedad nacional han sido constantes históricas, su presencia —sobre todo costeña— empieza a tener consideración literaria en la primera mitad del siglo XX, dentro de la producción del denominado Grupo de Guayaquil.¹² Como bien señala Handelsman (2001), este grupo hizo ver la presencia negra y su condición social de explotación y exclusión, ayudando a visibilizarla dentro del escenario nacional. Sin embargo, la imposición de una interpretación —que muchas veces pecó de caricaturesca, exótica y primitiva, folclórica y estereotipada— terminó con frecuencia “arraigando aún más en los lectores ciertas actitudes racistas”.

De hecho, para el conjunto de autores de este grupo no existía realmente un “problema racial” en el país, sino una discriminación arraigada sobre todo en lo económico y social. Como ha ocurrido con muchos pensadores “progresistas”, incluyendo pensadores marxistas, no había la comprensión de que las clases sociales, en países como Ecuador, tienen un vínculo constitutivo con lo étnico-racial; es decir, la estructuración social se define tanto por lo económico como por lo étnico-racial. La complicidad entre ambos, como hemos argumentando anteriormente, es la que ha permitido el desarrollo y la operación del sistema capitalista.

11 Este contexto se diferencia con el de Colombia, donde la ideología del mestizaje ha sido triétnica y piramidal, explayando la noción de un país en el cual todos tienen sangre blanca, indígena y negra. Ver, por ejemplo, Zapata Olivella (1997).

12 Aquí se incluyen autores como Demetrio Aguilera Malta (1909-1981), Alfredo Pareja Diezcanseco (1908-1993), Joaquín Gallego Lara (1911-1947), José de la Cuadra (1903-1941) y Enrique Gil Gilbert (1912-1973), entre otros.

No obstante, al ejemplificar por medio de la caracterización simbólica “al negro como una fuerza primitiva que no pertenece realmente al mundo de los civilizados” (Handelsman, 2001: 39), este grupo sí contribuyó en cierta medida a la construcción y reproducción de este mismo problema racial, haciendo que su “civilización” sea paso necesario para que el negro pudiera ser considerado e incorporado a la sociedad. Tal perspectiva no solo colaboró en opacar y desarticular la problemática del ser negro en el Ecuador, sino que —desde su miopía blanco-mestiza como discurso de poder— exigía también su eliminación y desaparición. Este grupo —y de manera no tan distinta a la de los otros esfuerzos anteriormente mencionados— contribuyó a fortalecer las nociones de la superioridad e inferioridad, tanto en su afán de hablar “por” el negro marginado, como en la representación que hizo sobre su persona.¹³ Al ampliar el proyecto de mestizaje como deseada nacionalidad no enfrentó el uso discursivo, estructural e institucional de “raza” o las prácticas de racialización; tampoco consideró, como necesario o central, la fabricación de una sociedad “nacional” que enfrentara al racismo y la desigualdad, y apuntara a la diversidad, la pluralidad y la relación equitativa entre culturas.

Ante esta y otras demostraciones ya mencionadas del proyecto político-intelectual del mestizaje y sus designios imperiosos de racialización y poder, ¿cómo ha quedado en el siglo XXI la sociedad “nacional”? ¿De qué manera se puede hablar de continuidades y de rupturas con esta trabazón “raza”, mestizaje y poder?

RUPTURAS, CONTINUIDADES Y CONSTRUCCIONES DE LA ACTUALIDAD

El año 2008 fue crucial en la historia reciente del Ecuador: se llevó a cabo la Asamblea Constituyente y la aprobación en referéndum popular (28 de septiembre de 2008) de la nueva Constitución. En un país autodefinido como “mestizo” y donde esta autodefinición —fortalecida por el censo de 2001 donde se reclamaron mestizos un 74%,

13 Aunque existió un proyecto literario negro representado por autores como Adalberto Ortiz, Nelson Estupiñán-Bass y Antonio Preciado, este prácticamente no tuvo impacto a nivel nacional. Tampoco tuvo, según el líder afroecuatoriano Juan García Salazar, un impacto o significado para las comunidades negras: “no era iniciativa para nosotros, no era significativo, lo que se empujaba era lo folclórico y esto no nos decía mucho” (diálogo personal, marzo de 2005). Mientras que las comunidades afroecuatorianas no veían ninguna conexión con este supuesto “proyecto”, los literatos de la clase dirigente intelectual tampoco lo incorporaban dentro del suyo, por ser considerado de esquema localista y de apropiación cultural. Por tanto, este *corpus* literario hizo poco para contrarrestar o desafiar los esquemas y las apropiaciones de los autores blanco-mestizos.

blancos un 11%, afrodescendiente (negro y mulato) un 6% e indígenas solo 7% (en contraste con los 30-40% calculados por la principal organización indígena nacional— ha sido utilizada desde ese entonces para disminuir la fuerza de cualquier demanda del movimiento indígena, la identificación del nuevo Estado como Plurinacional e Intercultural fue un tremendo logro. No obstante, fue en esta coyuntura de debate hacia la Constitución que la trabazón “raza”, mestizaje y poder empieza a re-emergir públicamente con fuerza. Los editoriales del periódico principal del país sirven como buen ejemplo.

Jorge Salvador Lara escribe: “Somos una sola Nación [...] aunque voces interesadas, equivocadas o disolventes se empeñen en negarlo [...] mantengamos enhiesto el civismo, recordemos las gestas de la ecuatorianidad, a nuestras alfas, héroes y mártires” (*El Comercio*, Quito, 21 de abril de 2008). Aunque desde la perspectiva de este editorialista, a pesar de adversidades, “la nación se va forjando”, este forjar asume eliminar los “intereses unilaterales de grupos económicos, políticos o étnicos, oligarquías de diverso cuño”, haciendo que la unidad nacional rescate y consolide “una” identidad, la que parece ser una versión contemporánea del mestizaje como discurso de poder.

De forma aún más explícita y confrontativa, Fabián Corral en su editorial titulado “Lo étnico contra lo ético”, argumenta:

La afirmación irracional de las “culturas”, la imposición política del vago concepto de “pueblos” y sus derechos y la reivindicación de prácticas de todo tipo en nombre de la identidad, están enfrentando a la naturaleza del hombre —fuente de su dignidad— con la “tiranía del antiguo”. Están devaluando el concepto de persona en beneficio de la inhumanidad escondida en la adoración a fetiches tribales. Prácticas crueles y castigos denigrantes se justifican y toleran en nombre de la identidad [...] cuyas raíces autóctonas son dudosas por el origen mestizo de las sociedades. [...] ¿Puede la condición humana limitarse para conservar identidades, preservar prácticas viejas y transformar la nostalgia de la edad de oro en el factor esencia de la sociedad? ¿Es legítimo que la antropología condene al atraso a la comunidad? El hecho es que una especie de ideología tribal y retrógrada, que mira hacia el pasado y condena el futuro, domina ahora el mundo. (Corral, 2008)

Aunque no es sorprendente que ante el debate de la plurinacionalidad los sectores de tendencia “liberal” y derecha se expresen, sí sorprendió la fuerza del debate entre sectores de la misma izquierda e inclusive entre organizaciones campesinas e indígenas. Analizar la sustancia de este debate —lo que he hecho en otras partes— no es el propósito aquí; más bien nos interesa cómo se pone en escena nuevamente nuestra trabazón de “raza”, mestizaje y poder.

Uno de los puntos neurológicos fue el de lo plurinacional e intercultural como posiciones opuestas. Para la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), lo plurinacional ha sido desde 1990 punto central de su lucha, no como apuesta étnica sino política y de carácter descolonizador, que enfrenta al “Estado capitalista, burgués y excluyente” con la finalidad máxima de “resolver paulatinamente las lacras sociales heredadas [...] hasta llegar a satisfacer las necesidades básicas materiales, espirituales y culturales” (CONAIE, 2003: 2). Así cuestiona el modelo de Estado uninacional y propone un modelo de organización política para la descolonización, dirigido a: recuperar, fortalecer, y democratizar el Estado, construir una verdadera interculturalidad como proyecto de país, transformar las estructuras e instituciones para reconocer la diversidad política y cultural y reconocer formas comunitarias y propias de autoridad, para así consolidar la unidad en la diversidad. Para la CONAIE, lo plurinacional e intercultural son apuestas y proyectos necesariamente complementarios para desarmar la trabazón colonial de poder.¹⁴

Pero para otras organizaciones identificadas con la lucha de clase como es la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), lo plurinacional es concebido como un sistema “corporativista”, por medio del cual el Estado dejará de tener tutela sobre las comunidades, un sistema que promoverá división y separación entre los pueblos indígenas y mestizos.¹⁵ Para la FENOCIN, el modelo más adecuado es el de Estado intercultural, que implica, para esta organización, promover el respeto, el reconocimiento, la ciudadanía e inclusión, enfatizando así la participación ciudadana, el abandono del neoliberalismo y la recuperación del rol del Estado en la regulación de la economía, la preservación de los recursos naturales, la garantía de los derechos humanos, económicos, sociales, políticos y culturales, y la promoción de la justicia social.¹⁶ Mientras que esta noción de Estado intercultural podría servir para señalar el problema monocultural de las instituciones sociales, no enfrenta el problema estructural fundamental; esto es, lo uninacional

14 Como señala Quijano (2006: 15), “El ecuatoriano es el movimiento indígena que más temprano llegó a la idea de que la liberación de la colonialidad del poder no habría de consistir en la destrucción o eliminación de las otras identidades producidas en la historia del Ecuador, sino en la erradicación de las relaciones sociales e intersubjetivas del patrón de poder así como también en la producción de un nuevo mundo histórico inter-cultural y una común autoridad política (puede ser el Estado), por lo tanto, inter-cultural e inter-nacional”.

15 Entrevista con Víctor Morocho, dirigente de educación e interculturalidad de la FENOCIN, en Oleas (2008).

16 Ver FENOCIN. En <www.fenocin.org/documentosp.php?nd=221>.

hegemónico, cuyas raíces se encuentran en el mestizaje como discurso de poder. Sin embargo, y con relación a nuestra problemática, el debate fue más crítico aún en que hizo explícitamente posicionar a los de la CONAIE como indianistas; es decir, como “indios” con intereses fundamentalistas y etnocentristas que no piensan en los intereses de los demás: los mestizos y la (¿su?) nación. En eso, los “indios” de la CONAIE aparecen no solo como “problema”, sino como ejemplificado contemporáneo de la continuidad de la idea de “raza” y de la clasificación jerarquizada racial.

Con la aprobación de la nueva Constitución, Ecuador inicia un proceso de aparente ruptura con este largo horizonte colonial. Esta ruptura se puede presenciar no solo en los reconocimientos, derechos y en el carácter del nuevo Estado detallados en la Carta Política, sino también en la manera en que coloca en el centro del repensar y refundar lógicas y racionalidades “otras”. Me refiero a lógicas y racionalidades que parten de la diferencia construida y revivida por los pueblos ancestrales, las que dan un giro a la monoculturalidad, uninacionalidad y razón moderno-occidental-colonial fundantes e inician, a la vez, caminos hacia un interculturalizar, plurinacionalizar y decolonizar.

Son estos cambios que superan el constitucionalismo multiculturalista de los noventa —parte de la lógica multicultural del capitalismo multi/trans/nacional—, a la vez que construyen referentes radicalmente distintos para el país en su conjunto. He allí su importancia y controversia: concebir —en un país arraigado en el mestizaje como discurso, ideología y proyecto de poder— la nueva Constitución en relación a principios y racionalidades cosmogónico-ancestrales, haciendo que estos principios y racionalidades sean ejes orientadores de una nueva ecuatorianidad y una nueva lógica y política de Estado. De hecho, construir enlaces entre los conceptos y prácticas de vida ancestrales y los conceptos y prácticas dominantes con su perspectiva monocultural y uninacional, hace transgredir la hegemonía de la razón moderno-occidental-colonial y la unicidad blanco-criollo-mestiza, apuntalando un esfuerzo de “interculturalización” de la memoria, la razón y la nación misma.

Esta ruptura se puede evidenciar a partir de tres ejemplos concretos. El primero es el de la ciencia y el conocimiento. Al reconocer que el conocimiento no es singular (art. 57, arts. 385-388, afianzar la pluralidad de conocimientos científicos y tecnológicos y sus enlaces con conocimientos ancestrales, y dar a los últimos el “estatus” de conocimiento, la Constitución toma un paso significativo hacia el derrumbe del monismo en la definición de “la ciencia”, desafiando así la actual geopolítica dominante del conocimiento con su perspectiva única blanqueada y eurocentrada. Además, al vincular los conocimientos

con el *sumak kawsay*, o buen vivir, la Carta Política asume y pone en consideración una lógica más integral donde el conocer se entreteje con la vida.

El segundo ejemplo es la consideración de la naturaleza como sujeto de derechos (art. 10) y la afirmación de su derecho a existencia y reparación (arts. 71-74). Reconocer la naturaleza no solamente como bien de uso controlado por seres humanos como superiores a ella (la lógica cartesiana), sino como parte integral de la vida, es interculturalizar la lógica y racionalidad dominantes, abriéndola a modos distintos de concebir la naturaleza y la vida misma, constitutivos de las filosofías y cosmovisiones indígenas como también afrodescendientes.

Esta perspectiva de la naturaleza como ser vivo con inteligencia, sentimientos, espiritualidad —siendo los seres humanos elementos de ella—, encuentra sustento en el principio indígena de “buen vivir” como también en el de “bien estar colectivo” de los afrodescendientes. Ambos forman parte de visiones ancestrales enraizadas en la armonía, relacionalidad y complementariedad integral entre humanos y naturaleza, entre los mundos de abajo, arriba y ahora, donde se tejen identidad, territorio, saber, espiritualidad y la vida misma. Tales visiones son obviamente distintas a las que orientaron los modelos del Estado y nación en los últimos dos siglos, y las perspectivas de vida ancladas en el bienestar individual de “tener”, el que hace cada vez más fragmentada y débil el nexo y relación de sociedad (Walsh, 2009).

Sin duda, el concepto del *sumak kawsay*, o buen vivir, nuestro tercer ejemplo, es hito trascendental de la nueva Constitución, constitutivo de 75 artículos (de 444) con ejes tan diversos como educación, salud, vivienda, economía, comunicación social, ciencia, tecnología y conocimiento ancestral, biodiversidad, sistemas ecológicos, energía alternativa, participación y control social, ordenamiento territorial e integración latinoamericana, entre otros. Así construye y establece una ética distinta de vivir, un nuevo contrato social enraizado en la relación y convivencia ética entre humanos y su entorno, con el afán de retar la fragmentación y promover la articulación e interculturalización. De esta manera, abre la posibilidad de tejer una nueva identificación social, política y cultural de país: de “vivir-con” y no vivir de espaldas, que acepte las particularidades histórico-ancestrales a la vez que tome distancia del capitalismo, su arquetipo de nación y sociedad, y su horizonte de poder racializado.

Pero mientras la nueva Constitución marca rupturas y abre esperanzas, la evolución de políticas del gobierno causa dudas con relación al cambio mismo, particularmente de nuestra trabazón y su horizonte y matriz colonial. Veamos algunos ejemplos brevemente.

El primero es la Ley Minera, aprobada en enero de 2009. Además de los derechos de la naturaleza descritos anteriormente, la nueva Constitución reconoce y garantiza los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas y afroecuatorianos incluyendo el de conservar sus tierras comunitarias, participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables de estas tierras, de la consulta previa sobre planes de prospección, explotación y comercialización de estos recursos, participar en los beneficios y recibir indemnizaciones (art. 57). La nueva Ley Minera no solo oculta y elude estos derechos, sino que hace una burla de ellos: hace prevalecer intereses de terceros y privados, otorga libertad de prospección y derechos especiales a empresas extranjeras, y abre el paso para el inicio de la minería a gran escala, todo bajo la justificación del dominio del Estado. Un dominio que permite la invasión de territorios indígenas y afroecuatorianos y el “hablar por” estas comunidades como si no tuvieran sus propias voces, derechos ganados y poder de decisión.

Ante las protestas en contra de esta ley, particularmente por organizaciones y comunidades indígenas, el presidente Rafael Correa respondió: “Invoquemos nosotros también el derecho a resistir; sí, a resistir a que pequeños grupos absolutamente minoritarios nos impongan sus particulares visiones hasta intereses”. También llamó a los indígenas a “que no caigan en la trampa de dirigentes irresponsables e insensatos” y recalcó que su gobierno está amenazado ahora por el “izquierdismo, ecologismo e indigenismo infantil”.¹⁷ Estos comentarios, entre otros, fueron las razones por lo cual la CONAIE rechazó la participación del jefe de Estado en el Foro Social Mundial en Belén a finales de enero de 2009, por sus “posiciones impregnadas de racismo, machismo, paternalismo, discriminatorias, sexistas y violentas”.¹⁸

El segundo ejemplo es el Decreto 1585 del 18 de febrero de 2009. Con el objetivo de fortalecer el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, elimina la descentralización y semiautonomía que este Sistema ha tenido desde su oficialización en 1988 (y estipulada en la Ley 150 de 1992), resultado de la lucha del movimiento indígena, que han posibilitado la participación directa de las organizaciones

17 En <www.eltiempo.com.ec/.../8937-correa-endurece-discurso-contra-indigenas-antes-de-protesta-antiminera>.

18 En <www.eltiempo.com.ec/.../9306-inda-genas-piden-a-foro-social-mundial-accia-n-de-repudio-contra-rafael-correa>. Con eso no pretendemos decir que la CONAIE y el movimiento indígena siempre tengan razón y el gobierno no; tampoco presumimos que las organizaciones indígenas no tengan sus propias tensiones y contradicciones. Nuestra intención aquí, más bien, es visibilizar la permanencia de la problemática histórica de la racialización y su reflejo actual.

indígenas en el manejo técnico y administrativo de sus procesos educativos. El argumento es que esta autonomía representa la privatización de lo público.

Mientras se argumenta que la inclusión de este Sistema ahora como parte integral del Sistema Educativo Nacional permitiría una mayor articulación e integración y una mejora en atención, administración y recursos, el lenguaje utilizado para justificar el decreto y en nombre de la Constitución política, parece resucitar la trabazón colonial que hemos venido criticando. Así, expresa la intención de “despolitizar la DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe)” criticando su “manejo sectario y racista”, asegurar que la educación pública ecuatoriana está “libre de todo injerencia corporativista, ya sea de movimientos políticos, gremios o de organizaciones étnicas”, y eliminar la difusión de “textos escolares convertidos en panfletos de adoctrinamiento político y de una visión racista del país puesto que ignoran por completo la existencia del mundo mestizo”. Aunque el Ministerio de Educación mantiene que esta nueva política tiene el afán de “construir una verdadera ciudadanía con visión intercultural e inclusiva” (Ministerio de Educación, 2009), no podemos dejar de preguntar por qué tal ciudadanía y visión tiene que eliminar la participación activa de las organizaciones indígenas, su institucionalidad al interior del Estado y sus derechos ganados después de largos años de lucha.

El tercer ejemplo es el Decreto 1780 del 12 de junio de 2009 que faculta el ministro de Gobierno a celebra contratos con las representantes de las Misiones Católicas por los próximos diez años: “en pro de desarrollo, fortalecimiento de las culturas, evangelización e incorporación a la vida socio-económica del país de todos los grupos humanos que habitan o habitaren dentro de la jurisdicción territorial encomendada a su cuidado, exaltando los valores de la nacionalidad ecuatoriana”.

Así, ofrece apoyo económico a estas Misiones para el establecimiento en las provincias Amazónicas, de Esmeraldas y de Galápagos (las primeras dos de población mayoritariamente indígena y afroecuatoriana) de centros de educación y salud, comunas y cooperativas en las zonas fronterizas, programas relativos al desarrollo cultural y socio-económico, y emisoras de radio y televisión destinadas a la “difusión de la cultura y valores morales”. También otorga un estatus legal especial a estas Misiones y misioneros.

Los interrogantes y comentarios que hace Luis Fernando Sarango, rector de la Universidad Intercultural “Amawtay Wasi” al respecto, parecen acertados:

¿Acaso no es suficiente los 517 años de evangelización? En un Estado Plurinacional “evangelizar” es instaurar una determinada religión, imponer a los pueblos indígenas y negros como religión oficial del Estado. [...] Supuestamente somos parte del Estado nación Ecuador, hoy Plurinacional. ¿A qué nos quieren incorporar? El “integracionismo” como arma letal para acabar con lo diverso, con los pueblos indígenas [y negros] a pretexto de civilización, creíamos ya superado. ¿Este era y seguirá siendo el objetivo de los gobiernos de la larga noche neoliberal y/o sorpresa retorna con fuerza en un Socialismo del siglo XXI? Claro está, hay que acabar con la diferencia incorporando a los *bárbaros* al mercado, haciéndolos ciudadanos al clásico estilo de la Revolución Francesa. Gracias Revolución Ciudadana. (Sarango, 2009)¹⁹

Estos ejemplos, entre muchos otros, ponen en evidencia el levantamiento de algo aún más complejo que la trabazón que hemos venido describiendo en las páginas anteriores. Es decir, y al aparecer, lo que estamos atestiguando en el Ecuador no es propiamente la ruptura del horizonte colonial ni tampoco —de manera simple— su continuación. Es más bien el inicio de un proyecto que —a pesar de sugerir algunas rupturas y continuidades— alude a una fase de la colonialidad —y por ende de “raza”, mestizaje y poder— distinta.

A partir del discurso de la inclusión se está construyendo en el Ecuador un nuevo universal ciudadano que pretende superar la diferencia colonial a que han sido sometidos los pueblos indígenas y afrodescendientes, eliminando la necesidad de demandas, reivindicaciones, posturas políticas y los movimientos en sí. En esta construcción se reconoce la diversidad cultural como algo que ahora y en adelante formará parte de lo nacional; a prohibir la discriminación —incluyendo la discriminación racial—, reconocer algunos derechos colectivos, y considerar políticas de acción afirmativa, el gobierno de la “revolución ciudadana” procura refundar la convivencia democrática y, por ende, el país.

De hecho, la inclusión de personas indígenas y afroecuatorianas en todas las esferas del gobierno y la sociedad es parte de la política que se lleva a cabo. Sin embargo, y en vista de los ejemplos presentados

19 Carta circulada por Internet, julio de 2009. Es interesante anotar que esta Universidad, la única en el país que toma con seriedad el conocimiento ancestral y promueve una propuesta epistémicamente intercultural (entre epistemologías indígenas y occidentales), fue incluida dentro de la lista presentada por el Consejo Nacional de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior (CONEA) en noviembre de 2009 de universidades que el gobierno pretende cerrar. En este caso, el reclamo fue por ser “netamente empresarial”. Esta designación refleja la perspectiva a veces promovida por el gobierno que abogar por la diferencia indígena es promover intereses no públicos sino privados.

y los ataques discursivos corrientes en contra de la CONAIE y el movimiento indígena como “infantiles”, “un grupito de locos”, “estos radicales e intransigentes [que] le harían el juego a la derecha”, etc., tenemos que preguntar si lo que está ocurriendo no es una reproducción izquierdista de lo que Charles Hale (2006) se refiere como “el indio permitido” (lo que podemos extender también al afrodescendiente). Es decir, el “indio” que se integra al proyecto “nacional”, muchas veces —aunque no siempre— a costa individual, dejando el cuestionamiento crítico, la fuerza colectiva de oposición e impugnación, y la movilización social; dicho de otra manera, dejando de ser movimiento social-político.

Claro es que en este ambiente los vínculos entre la inclusión (¿revolución?) ciudadana y la desmantelación del movimiento indígena parecen cada vez más evidentes. En la prensa pública y privada van desapareciendo las referencias históricas y propias de “pueblos y nacionalidades”, siendo reemplazadas por “etnia”: la etnia indígena y la etnia afroecuatoriana, como si fueran identidades homogéneas y/u opciones individuales de identificación en un marco —no de lucha sociopolítica e histórica— sino de antropología cultural. El hecho de que los mestizos —como la “no etnia”— salen una vez más como parte de la norma o estándar que generalmente no necesita ser nombrado, es de por sí revelador. Pero lo nuevo es que ahora los mestizos también son demandantes de su inclusión, no en los espacios nacionales (que siempre ocupan) sino en los espacios “propios” ganados por los indígenas (ver el ejemplo de la educación intercultural bilingüe).

Si eso fuera indicador de un nuevo proyecto de mestizaje “radical” y de potencialidad —como imaginaba Zapata Olivella más que todo con relación al contexto colombiano—, un proyecto de “descolonizar y desalinear la mente del amerindo-afroeuropo” con un nuevo sentido compartido y construido con miras hacia la humanidad y la descolonización —sin negar el derecho de la diferencia y la ancestralidad de los pueblos indígenas y de los hijos de la diáspora africana—, entonces podríamos considerarlo interesante. Pero al parecer, no es así. Más bien, el mestizo —y el mestizaje como discurso de poder— ahora reclama su derecho ante lo que nombra como el racismo en reverso, haciendo que el prejuicio y la discriminación se separan de la matriz colonial de poder.

Pero el problema no termina allí. En este mismo escenario, “raza” está retomada como instrumento de control y clasificación. Al designar como radicales, infantiles, sin razón y no deseables los “indios” que resisten subirse al tren de la “revolución ciudadana” (en contraste con los indígenas racionales incluidos), se reinstalan patrones de poder que no solo “racializan” sino que también “derechizan”. El paradigma de izquierda-derecha está retomado como único para concebir

lo político-nacional; así de simple se dibujan las fronteras de cómo y desde dónde pensar el país y el proyecto nacional. En esta paradigmatización, la posibilidad de conceptualizaciones y estructuraciones otras²⁰ no tiene cabida, incluyendo la misma propuesta indígena de la plurinacionalidad. Por eso mismo, muchos ya argumentan que, en la práctica actual ecuatoriana, la designación del Estado Plurinacional es solamente discursiva. Ante esta realidad —y a pesar de los procesos de cambios positivos, históricos e importantes que están ocurriendo en el gobierno actual—, la pregunta central presentada al inicio de este artículo es aún más relevante.

A MODO DE CIERRE

Nuestra intención en este artículo ha sido explorar la trabazón de “raza”, mestizaje y poder y la matriz colonial (externa-interna) que la sustenta. Facilitar su lectura no solo en el pasado sino en la actualidad, considerando las rupturas, continuidades y construcciones, fue la meta central. Al contextualizar esta meta y lectura en la problemática y potencialidad de la cuestión (pluri)nacional y la democracia política a partir del caso específico del Ecuador, pretendimos evidenciar las tensiones y conflictos que siguen rondando con relación a la idea de “raza” inclusive dentro de los nuevos discursos y proyectos de la izquierda y sus imaginarios de transformación política y social.

Por lo tanto, y al parecer, la trabazón aún sigue presente. Su erradicación no descansa en la política —o las buenas intenciones— de la inclusión, la eliminación de movimientos indígenas como actores políticos, ni tampoco en los argumentos —cada vez más presentes hoy— que la “raza” y racialización ya no existen. Si el centro del meollo es el horizonte y la matriz colonial aún presentes, el camino necesariamente tiene que apuntar a lo decolonial²¹ y la descolonización, proyectos que necesariamente involucran a todos.

20 Nombrarlas conceptualizaciones y estructuraciones “otras” tiene la intencionalidad de resaltar su criticidad; es identificarlas no como unas conceptualizaciones y estructuraciones más (otras estructuraciones), sino como algo distinto que pretende pensar desde y con lógicas, racionalidades y conocimientos asentados sobre la diferencia colonial (Mignolo, 2003).

21 Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a uno no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento —una postura y actitud continua— de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas.

Al respecto, las palabras de Zapata Olivella pronunciadas al inicio de este texto parecen particularmente acertadas: “Nuestra exploración tiene un objetivo concreto: descolonizar y desalinear la mente del amerindo-afroeuropo”. Igualmente acertadas son las de Frantz Fanon (2001: 30-31): “La descolonización que se propone cambiar el orden del mundo es [...] un programa de desorden absoluto [...] Un proceso histórico [...] aportado por nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad”.

BIBLIOGRAFÍA

- Adoum, J. E. 1998 *Ecuador: señas particulares* (Quito: Eskeletra).
- CONAIE 2003 *Políticas para el Plan de Gobierno Nacional. El mandato de la CONAIE* (Quito: CONAIE).
- Corral, F. 2008 “Lo étnico contra lo ético” en *El Comercio* (Quito) 21 de abril.
- Cueva, A. 1986 (1967) “Sobre nuestra ambigüedad cultural” en *Teoría de la cultura nacional* (Quito: Banco Central; Corporación Editora Nacional) Selección de Fernando Tinajero.
- Espinosa Apolo, M. 2000 *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural* (Quito: Tramasocial).
- Fanon, F. 1974 *Piel negra, máscaras blancas* (Buenos Aires: Schapire).
- Fanon, F. 2001 (1961) *Los condenados de la tierra* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Galeano, E. s/f “Espejos blancos para caras negras” (Mimeo).
- Hale, C. 2006 *Más que un indio. Racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala* (Nuevo México: School of American Research).
- Handelsman, M. 2001 *Lo Afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura* (Quito: Abya-Yala).
- Hinkelammert, F. 2006 *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (Caracas: El Perro y la Rana).
- León, C. 2001 *Hispanoamérica y sus paradojas en el ideario filosófico de Juan León Mera* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala; Corporación Editora Nacional).
- Mazotti, J. A. 2000 “Introducción. Las agencias criollas y la ambigüedad ‘colonial’ de las letras hispanoamericanas” en Mazotti, J. A. (ed.) *Agencias criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas* (Pittsburg: Universidad de Pittsburgh; Biblioteca de América).

- Mignolo, W. 2003 *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal).
- Ministerio de Educación 2009 “El gobierno de la Revolución Ciudadana fortalece la educación intercultural bilingüe”, marzo.
- Montalvo, J. 1942 “Los indios” en *Montalvo* (México: Secretaría de Educación Pública).
- Muyolema, A. 2001 “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento” en Rodríguez, I. (ed.) *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad* (Ámsterdam: Rodipi).
- Oleas, C. 2008 “Lo plurinacional divide a indígenas” en *El Telégrafo* (Quito) 23 de abril.
- PIEB 2007 “El mestizaje en tiempos de indigenismo (una conversación con Javier Sanjinés)” en *Temas de debate. Boletín del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia* (La Paz: PIEB).
- Quijano, A. 1993 “Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas” en *Encuentro Internacional: José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto de descubrimiento* (Lima: Amauta).
- Quijano, A. 2000a “¡Qué tal raza!” en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas: Universidad Central de Venezuela) N° 6(1).
- Quijano, A. 2000b “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-Systems Research* (Riverside) N° 6(2).
- Quijano, A. 2006 “Estado-nación y ‘movimientos indígenas’ en la región Andina: cuestiones abiertas” en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) N° 7(19), enero-abril.
- Quijano, A. 2008 “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina” en *Yachaykuna (Saberes)* (Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas) N° 8, edición especial, abril.
- Rivera Cusicanqui, S. 1993 “La raíz: colonizadores y colonizados” en Albó, X.; Barrios, R. (coords.) *Violencias encubiertas en Bolivia* (La Paz: CIPCA).
- Roig, A. A. 1989 “Eticidad, conflictividad y categorías sociales en Juan Montalvo” en *Coloquio internacional sobre Juan Montalvo* (Quito: Fundación Friedrich Naumann).
- Sacoto, A. 1989 “Montalvo y el pensamiento latinoamericano del siglo XIX” en *Coloquio internacional sobre Juan Montalvo* (Quito: Fundación Friedrich Naumann).

- Salvador, J. L. 2008 “Somos una sola Nación” en *El Comercio* (Quito) 21 de abril.
- Sanjinés, J. 2005 *El espejismo del mestizaje* (La Paz: PIEB).
- Sarango, L. F. 2009 “Carta abierta”, 5 de julio (Mimeo).
- Silva, E. 1989 “El terrigenismo: opción y militancia en la cultura ecuatoriana” en *Teoría de la cultura nacional* (Quito: Banco Central; Corporación Editora Nacional).
- Wade, P. 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (Bogotá: Uniandes; Universidad de Antioquia; Siglo del Hombre).
- Walsh, C. 2009 *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época* (Quito: UASB; Abya-Yala).
- Whitten, N. (ed.) 1981 *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador* (Urbana: University of Illinois Press).
- Zapata Olivella, M. 1989 *Las claves mágicas de América* (Bogotá: Plaza y Janés).
- Zapata Olivella, M. 1990 *¡Levántate mulato!* (Bogotá: REI Andes; Letras Americanas).
- Zapata Olivella, M. 1997 *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura* (Bogotá: Altamir).

EL SUMAK KAWSAY*

Ariruma Kowii

La mitología kichwa referente a la fundación de los pueblos identifica situaciones, personajes, formas de pensamiento que transitan en pareja, buscan, seleccionan los lugares para proceder a la fundación de los pueblos, así por ejemplo en el mito del pueblo kichwa otavaleño, los *Otavalos* tuvieron que caminar largas jornadas hasta encontrar el lugar ideal y proceder a la construcción del mismo, similar situación sucede en el mito de la formación de los *cañaris*, cuando inundado el pueblo, la pareja de hermanos es alimentado por dos *wakamayas*, se enamoran y el pueblo cañari crece.

Las acciones de buscar, seleccionar, definir, y persistir en pareja son importantes como valores que acompañan a las personas, la acción de definir significa determinación, constancia, la definición del lugar integra una visión estética y un conocimiento de espacios, la selección de los espacios se caracterizan, además, por el conocimiento de la energía positiva y negativa, elementos importantes en la definición y selección del lugar. Estos aspectos permiten comprender

* Extraído de Hidalgo Capitán, A.; Guillen, A. y Nancy Deleg (2014) *Antología de Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (Cuenca: Pydlos, CIM, FIUCUHU), pp. 159-169.

entonces la importancia que daban nuestros ancestros al hecho de garantizar que el entorno se convierta en un todo, en una razón de ser del individuo, de la naturaleza y de la población, para que este se complemente con el ser de los individuos y de la colectividad.

Hasta la década de los años setenta en las comunidades, sus pobladores, niños, jóvenes y mayores, tenían conocimiento de los lugares energéticos, por esa razón y según el caso las personas evitaban pasar frente aquellos que eran considerados negativos y si dichos lugares eran inevitables, los transeúntes debían hacer una oración y fumar un cigarrillo hasta lograr alejarse del mismo, esta práctica se mantiene aún en las personas mayores que acostumbran a trasladarse a pie de un lugar a otro.

El sentido estético del lugar, se traduce en la importancia que pusieron nuestros antepasados en identificar espacios que visualmente contribuyan a la sanación del espíritu, por esa razón en el caso de Otavalo, los cinco lagos, las lomas y las montañas que bordean el lugar, constituyen el aire que los otavaleños respiramos para renovar las energías, recomponernos y continuar en el día a día.

En esta práctica, nuestros antepasados acostumbraban subir a lugares prominentes que permitían visualizar el horizonte y el firmamento con mucha amplitud. Estos lugares, que en la actualidad son conocidos como miradores, eran utilizados para desarrollar un sistema de sanación conocido como el *samary* o el *waylla*, que consistía en cumplir con el siguiente ritual: las personas llevaban ofrendas a los sitios considerados sagrados, como es el caso del mirador. Estas eran depositadas en la parte central, hacían fuego y en él lanzaban sahumerio para que su humo envuelva el entorno y lo purifique. Luego de las plegarias o los ritmos que interpretaban, se incorporaban, respiraban profundo y contemplaban el horizonte, se sumían en él y meditaban en medio de dicha paz. En este ejercicio se hacía realidad la frase *kawsarishkanimi*, que significa nuevamente he vuelto a vivir.

En la actualidad en Otavalo, en la loma denominada Chinpaloma o Rey Loma, las personas mayores aun acostumbran a dejar *tumines*¹ —presentes que dejan junto al árbol mitológico del lechero— en este lugar que se encuentra en la cima de la loma. Hacen sus oraciones y piden a los dioses que les transmita su energía. Similar situación se repite en la Cascada de Peguche, en *Wantuk Rumi* en las faldas del Imbabura, los mayores dejan los *tumines*, las ofrendas a la *allpa mama* y a la *pacha mama*. Los *tumines* o presentes, simbolizan y sintetizan los valores, el agradecimiento que la comunidad kichwa tiene para

1 *Tumin*: palabra quichua. Constituye una ofrenda de productos a la madre tierra, a la naturaleza, al universo.

con la naturaleza y las personas, garantizando con dichas acciones mantener el equilibrio en todos los niveles de vida de las personas y de la naturaleza.

En los mitos fundacionales del pueblo kichwa, es importante notar la presencia de la pareja, mujer-hombre, en las personas, en las montañas, en los objetos. La presencia de la dualidad está vigente en todo momento, así por ejemplo sucede en el mito de los amores de *Tayta Imbabura* y *Mama Cotacachi* o, en su defecto, en los hijos que logran tener. Similar situación se da en el caso de los sembríos, donde siempre será importante garantizar la presencia de semillas hembras y varones para lograr una buena producción. La dualidad en el mundo kichwa está presente en la cotidianidad y en los rituales que se realizan para la sanación.

La presencia de la dualidad en los mitos de los pueblos ancestrales, emite el mensaje de estar, avanzar juntos, estar presente. Establece la diferencia pero, al mismo tiempo, el respeto, el amor, la reciprocidad y la igualdad, con lo cual refrenda la importancia del concepto de complementariedad, equilibrio y equidad.

Hago referencia a estos puntos porque el entorno constituido y comprendido como una entidad dotada de energía, nos recuerda que somos parte complementaria de la naturaleza, nos invita, nos reta e inspira al individuo a reconstruirse permanentemente en su realización individual y colectiva. En las comunidades, contemplar las montañas, el nacimiento de un amanecer o el ocaso, transporta al individuo a otras dimensiones, lo cual ayuda a una renovación permanente de la energía o, en su defecto, a mantenerse presentes, vivos, ante situaciones difíciles que han tenido que soportar nuestras comunidades. La naturaleza en sí se constituye como una motivación que invita a aferrarse a la vida y a luchar por ella, a luchar por un presente y por mejores días.

La importancia de los lugares, la naturaleza, el universo, su conocimiento respecto a sus virtudes energéticas, y sus ciclos, son fundamentales. Por esa razón la presencia de las *wakas*,² en el caso de la provincia de Imbabura en particular y de las comunidades andinas en general, tiene un significado profundo del cual la generación de nuestros abuelos y de nuestros padres difícilmente ha logrado desprenderse.

En suma, los lugares y los individuos están íntimamente relacionados, el nivel de influencia es mutuo y son elementos que permanentemente rememoran la relación espiritual que ha logrado desarrollarse entre las personas y la naturaleza. Por esa misma razón, la

2 *Waka*: palabra quichua. Significa lugar sagrado.

comunidad quichua constantemente se refiere a la *pacha mama*, es decir al universo.

EL SUMAK KAWSAY Y LAS EXPRESIONES ESPIRITUALES

En este ejercicio de reconstruir las formas de pensamiento del pueblo quichua es necesario realizar una arqueología de las palabras, indagar en el habla cotidiana, así como en los actos y los rituales, fundamentalmente en aquellos que concentran expresiones que condensan procesos, sentidos de la visión del mundo de la población quichua y que han contribuido a mantener latente su filosofía. A continuación enumero algunos ejemplos:

- *Allpa Mama*: *allpa*-tierra, *mama*-madre, es decir madre tierra.
- *Pacha mama*: *pacha*-tiempo/universo, significa madre del universo.
- *Yaku mama*: *yaku*-agua y *mama*-madre.
- *Waka Mama*: *waka*-sagrado, *mama*-madre, se refiere a los sitios considerados sagrados en donde se acostumbra a dejar los *tumines* o los pagos como una retribución de los favores que se recibe de la tierra y de la vida.
- *Inti tayta*: *inti* sol y *tayta* padre, padre sol.
- *Killa mama*: *kill*a, luna, *mama*, madre.
- *Achik*: lo luminoso.

La expresión *mama* y *tayta* fijan una forma de pensamiento, una visión del mundo que establece la diferencia con la visión del mundo occidental. En estas expresiones está implícita la idea de naturaleza, de universo como un ser vivo y, lo que es más, el universo es considerado como la madre y el padre del pueblo quichua, generando con ello un nivel de parentesco de padre, madre e hijos, un todo que se complementa el uno con el otro y que, en caso de no ser tomado en cuenta o de que no cumpla con su función, pone en riesgo la totalidad, el bienestar integral de todos.

La concepción de que la naturaleza tiene vida y de que muchos de sus elementos son considerados como los dioses mayores de los pueblos ancestrales, dio lugar a que la naturaleza sea vista como sagrada. En esa dimensión, las acciones de desarrollo se restringían bajo el mandato de tomar de la naturaleza solamente lo que se necesita y no abusar de ella.

Si bien estas prácticas se mantienen aún hoy, comienzan a debilitarse por la ausencia de estudios que permitan conocer en profundidad esta visión del mundo. Es importante recuperarlas porque pueden constituirse como una alternativa de pensamiento que ayude a cuidar el ambiente y la manera de ser de las personas.

EL SUMAK KAWAY: ACCIONES Y VALORES DE LA COMUNIDAD QUICHUA

La *minka*: se refiere al trabajo obligatorio que cada *ayllu* debe cumplir para contribuir con los intereses de la comunidad. Se sintetiza en obras que son de carácter colectivo, como por ejemplo la realización de un canal de riego, la construcción de un camino, una plaza o alguna edificación de carácter sagrado, o en obras que comprometen a varias comunidades. La *minga* es un mecanismo de trabajo colectivo que fomenta el ahorro, estimula el trabajo y potencializa la producción. En el caso de las comunidades, esta tradición ha permitido superar y enfrentar el olvido y la exclusión del sistema colonial y republicano.

El *ayni*: se caracteriza por el sentido de solidaridad de la familia y de la comunidad. Se resume en labores específicas entre los *ayllus* o entre los miembros de la comunidad. Dichas labores no demandan tiempos prolongados, como por ejemplo el tejado de una casa, la siembra de maíz, etc. El *ayni* se rige por el principio de reciprocidad, es decir por el *maki purarina*.

El *maki purarina*: *maki* mano, *purarina*, estrechar o darse la mano, es decir ayudarse mutuamente, equivale a la reciprocidad. Se refiere al sentido de solidaridad que los miembros de un *ayllu* deben expresar con sus familiares, con los vecinos de la comunidad. Esta conducta es observada con mucha atención por los anfitriones de una actividad productiva o de una fiesta, quienes registran los *tumines* que llevan los acompañantes y, de esta forma, tienen presentes las obligaciones que adquieren con todos y cada uno de ellos.

El *maki purarina* ayuda a que los niveles de comunicación y la interrelación de los integrantes de la comunidad se mantenga vigente. Esta práctica contribuye a conocerse y reconocerse, a que las personas se ayuden mutuamente o, en su defecto, conozcan quiénes están y viven a su alrededor.

Yanaparina, la solidaridad como un valor fundamental. La situación histórica de las comunidades ha motivado a que, en determinadas ciertas circunstancias, estas se cohesionen y fortalezcan los lazos de unidad. Dicho valor en general permite que los *ayllus* y sus miembros se apoyen mutuamente y puedan superar dificultades, lograr objetivos concretos y de beneficio comunitario.

EL SUMAK KAWSAY Y LOS PRINCIPIOS PARA SU CONSTRUCCIÓN

Wawakunaka yurakunashna wiñan, alli wakichikpika alli wiñan, mana alli wakichikpika mana alli wiñankachu. [Se suele decir que las personas crecen igual que las plantas: si los cuidados son adecuados, su crecimiento y sus frutos son buenos, si no se los cuida, entonces los frutos tampoco serán satisfactorios.]

En las comunidades agrarias se realizan los *tumines* o los presentes, se solicita el permiso a la madre tierra para intervenirla y proceder a prepararla. Esto implica: abonarla, nutrirla de agua y humus, arar la tierra, realizar la siembra, protegerla, realizar la cosecha, volver a nutrirla o en su defecto dejar que descansa. Cada acción se realiza de forma articulada con el ciclo lunar y su precisión permitirá garantizar una buena producción.

Las comunidades artesanas y comerciantes combinan estos ciclos con la dinámica y la realidad económica de la población. En el primer caso deben tener un conocimiento adecuado de las plantas de las cuales obtienen los distintos colores, así como de los animales que los abastecen de la materia prima que necesitan.

En todos los casos están presentes los siguientes valores:

- Ama killa, no a la pereza; ama llulla, no a la mentira; y ama shua, no al robo. Estos valores se sintetizan en la importancia del trabajo como eje fundamental para garantizar el bienestar individual, familiar y colectivo.
- Llankayka kushikuypa shunkumi kan, este pensamiento kichwa significa “que el trabajo es el corazón de la felicidad”, y se sostiene en la trilogía anteriormente mencionada.

PAKTA KAWSAY, EL EQUILIBRIO

La trilogía anterior, regida por el trabajo, permite garantizar el equilibrio individual, familiar y colectivo. Actualmente en las comunidades kichwas, a pesar del deterioro de sus matrices culturales y espirituales, se conservan rezagos de estas prácticas.

El equilibrio no se refiere únicamente a la estabilidad de los miembros de la comunidad, se refiere también al equilibrio emocional que debe lograr cada persona. Dicho equilibrio constituye una garantía para que la comunicación sea horizontal y adecuada, y no se vea afectada por alteraciones de incomunicación que finalmente pueden afectar el logro de los objetivos.

El equilibrio en su antigua forma procuraba garantizar el bienestar integral del individuo, de la familia y de la comunidad. Su desestabilización era considerada como un riesgo que podía afectar su bienestar. En este sentido, por ejemplo, si un miembro de la comunidad

no participaba en una minga por la pereza, el objetivo era afectado, debido a que se generaba un desequilibrio o, en su defecto, un retraso en el cumplimiento de la meta. Al respecto, es importante recordar que en las mingas a cada *ayllu* (familia) se le asigna una tarea específica para que sea cumplida.

Si bien la afectación es superable, puede retrasar y, sobre todo, generar un malestar hacia el interior de los miembros de la comunidad. Dicho malestar prevalecerá por algún tiempo y dañará el ánimo de la población.

ALLI KAWSAY, LA ARMONÍA

Como se mencionó anteriormente, el trabajo o el equilibrio permite sostener la armonía del individuo, de la familia y de la comunidad. Un individuo, una familia, una comunidad que logra estas dimensiones puede contagiar a su entorno y lograr que las diferentes actividades sean positivas. Influye incluso en el espacio y en el lugar por donde fluye dicha energía. En cambio, de ser afectada sucede lo contrario y los resultados no siempre serán los esperados. La armonía garantiza fluidez.

WIÑAK KAWSAY, LA CREATIVIDAD

La presencia de estos valores es el ingrediente que motiva a las personas a recrear y crear sus iniciativas. La creatividad está regida por un mecanismo clave que se denomina el *tinkuy*. El *tinkuy* es la búsqueda permanente de nuevas innovaciones, para lo cual los elementos existentes se encuentran en permanente revisión o confrontación, de dicha fricción surge una nueva luz, un nuevo elemento que contribuye a superar lo anterior.

Al *tinkuy* se lo simboliza en los rituales del *inti raymi* con las danzas guerreras, que rememoran la confrontación de las comunidades por mantener la hegemonía de los espacios rituales. Sin embargo, dicha confrontación no genera enemistad. Por el contrario, una vez concluido el *inti raymi* las comunidades mantienen los lazos de apoyo y solidaridad.

SAMAY, LA SERENIDAD

Aprender a cultivar la serenidad del horizonte, de los lagos al amanecer, es una tarea de perseverancia y disciplina. Está orientado a aprender a crear mecanismos que permiten controlar reacciones compulsivas, acciones sin previa meditación. Los Yachak al realizar las curaciones tienen la costumbre de hacer un corte y mantener el diálogo para recuperar la energía y luego continuar hasta culminar la misma. Un agricultor acostumbra a detenerse en medio de la jornada

y respirar con profundidad, mirar su entorno, el trabajo realizado y continuar con sus labores hasta concluirla.

Cultivar la serenidad en las acciones de trabajo y de enseñanza, ayuda a que cada acto se lo desarrolle en paz y con respeto hacia el otro, que en estos casos es un reflejo de nuestro yo o de lo que pretendemos transmitir.

RUNAKAY, EL SABER SER

El *runakay* es la suma de todos los elementos mencionados anteriormente. *Runa* literalmente significa persona, humano. El *runakay* sintetiza la realización del ser humano. Para lograr esta dimensión es indispensable aprender a cumplir, paulatinamente, todos y cada uno de los valores enumerados anteriormente.

EL SUMAK KAWSAY

Es una concepción andina ancestral de la vida que se ha mantenido vigente en muchas comunidades indígenas hasta la actualidad. *Sumak* significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y *kawsay* es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano. En síntesis, el *sumak kawsay* significa la plenitud de la vida.

Otavaló, diciembre 2008.

Feminismos, cuerpo y diferencias

.ec

CUERPO ROTO*

JUAN MONTALVO: ¿PRECURSOR DEL FEMINISMO?

Cristina Burneo Salazar

Entre 1882 y 1883, Juan Montalvo, letrado fundamental para entender el siglo XIX de la joven República de Ecuador y considerado uno de sus máximos liberales, publica *Los siete tratados*, un conjunto de ensayos que recibieron elogios en las Américas y en Europa y que habían sido escritos en su exilio en Ipiales entre 1873 y 1875, desterrado por Gabriel García Moreno. Dos de los tratados se titulan *De la belleza en el género humano* y *Del genio*. Allí, aparecen ideas sobre la mujer, el sujeto negro y el sujeto indígena que muestran un tinte conservador y misógino aún para su época y que revelan, a la vez que contradicciones, fantasías y escisiones de este sujeto monumental e intocado que hoy conocemos como Juan Montalvo, cuyas fisuras no hemos explorado lo suficiente.

Plutarco Naranjo, gran estudioso de Juan Montalvo, llegó a afirmar que “Montalvo fue uno de los precursores del feminismo en el Ecuador y aun en Latinoamérica” (1989: 11). Realmente, las ideas de Montalvo sobre la mujer no corresponden con el contexto en que el feminismo empezaba a consolidarse en el siglo XIX. Lo que sigue es

* La presente es una edición abreviada y revisada del ensayo de 2006 “Cuerpo roto” en *La cuadratura del círculo* (Quito: Orogenia).

una lectura sobre los dos tratados montalvinos mencionados para revisar afirmaciones como la de Naranjo y otras que sitúan a Montalvo como un liberal de su tiempo en relación con las mujeres. El feminismo lo han hecho las mujeres, en Ecuador y en América, y aun los intelectuales decimonónicos más conscientes del papel de la mujer en las repúblicas americanas marcharon detrás o a distancia prudente de las primeras feministas, no son sus precursores. Juan Montalvo no fue un precursor de las luchas de las mujeres: las incomprendió, las despreció o se les opuso por medio de los tratados, que incluyen caricaturas, pasajes misóginos y manuales de control de las mujeres. Si bien Montalvo escribió defensas sobre la educación de las mujeres, por ejemplo, dichas defensas estaban dirigidas a sostener el proyecto civilizatorio: eso lo hacían las mujeres en casa. Le corresponde al feminismo hoy revisar estas afirmaciones para construir su propia historia. Este texto se limita a leer los tratados y poner en evidencia algunos de sus pasajes para seguir releendo el siglo XIX de las mujeres.

Los ángeles, quizá porque nuestra imaginación finge estar más en contacto con nosotros, son para el género humano el tipo de la belleza: no los hemos visto, no los conocemos, y con todo, para expresar lo sumo de la belleza en un niño, una mujer, decimos: Bello, bella como un ángel. (Montalvo, 1912b)

El ángel es una creación espiritual perfecta, exenta de falencias humanas y, sobre todo, no tiene sexo. Su cuerpo conduce a pensar a la vez en un universo celestial surgido de la gracia divina. El ángel no tiene vulva, labios, pene ni testículos. El cuerpo angélico desnudo no es carne viva sino fina porcelana, por su fijeza, y nube, por su carácter celestial. Esta incorporeidad se encuentra con una grácil rigidez del movimiento, con una exterioridad cerámica que por ende lleva en sí una fragilidad, lo delicado de la pieza que se quiebra. Al evocar esta belleza para hablar de la mujer en su tratado, Montalvo cubre su sexo con un manto pudoroso que refleja su propio pudor, no necesariamente el de las mujeres. Para hablar de las mujeres, el ángel se convierte en un recurso estético que sirve al ocultamiento del sexo; se presenta ante nosotros la imagen de una mujer despojada de cuerpo, fuerza y movimiento.

Juan Montalvo se propone hacer de esta imagen el ángel de su proyecto civilizatorio. Los dos tratados mencionados, *De la belleza en el género humano* y *Del genio* (Montalvo, 1912a), se orientan hacia lo cotidiano y no a los considerados grandes temas de Montalvo, como el referido al progreso o su preocupación permanente por los avances hacia la consolidación del proyecto republicano ecuatoriano. Ambos tratados pretenden elaborar un código alrededor del ser-mujer que

aquí es (a)parecer mujer; ambas intenciones convergen de manera indefinida en el cuerpo femenino como espacio de disputa entre la apariencia —el aparecer, la aparición virginal— y aquello que probablemente existe como real en la subjetividad de las mujeres, pues se forja en sus cuerpos y en sus vidas por medio de códigos civilizatorios hegemónicos que tanto le preocupan a Montalvo en estos textos, desde el uso de encajes hasta la castidad. Esta imagen de las mujeres que habita el siglo XIX casi ha logrado borrar los lindes entre su parecer y su ser real, y se presenta como un enigma. Ese enigma angelical es el que Montalvo quería como imagen guardiana de su siglo.

En el centro de estos dominios, el cuerpo de las mujeres, acumulador de pequeñas marcas durante las horas y los días —en contraste con los largos años durante los cuales tienen lugar los ingentes y más abstractos procesos de democracia y progreso—. El cuerpo acoge las pequeñas transformaciones en la inmediatez de la carne, que es la medida de su tiempo. El proyecto civilizatorio de intelectuales como Montalvo cuando escriben sobre las mujeres, el sujeto negro, los pueblos indígenas, va labrando la Historia para un cuerpo dócil, espejo de un orden que se expresa en los códigos que lo informan, como el vestido, el maquillaje —o su ausencia—, el arreglo del cabello, la rigidez del talle, la gestualidad minuciosamente aprendida y reproducida. Por supuesto, la mirada de Montalvo no contempla ni las resistencias de los cuerpos a los códigos ni sus revueltas. Lo que vemos aquí es la mirada del letrado.

Si bien no podemos conocer las consecuencias precisas de la escritura de Montalvo en la realidad de las mujeres ecuatorianas del siglo XIX, sí sabemos que su pensamiento constituye una de las influencias capitales en el afianzamiento de un territorio que ha emprendido su transformación en la nación ecuatoriana, y que su escritura se convierte, en muchos ámbitos, en el camino por seguir, en el ámbito de la política y la moral. En el proyecto de progreso de la joven nación, en el cual desempeña un papel central, Montalvo incluye a la mujer como guardiana doméstica del hombre llamado a dirigir a las masas y a forjar una nación civilizada y católica. Esta mujer será un ángel del hogar y educará a sus hijos según la moral cristiana, no participará en el proceso civilizatorio en lo público desde lo doméstico, enseñando las primeras letras y educando el cuerpo de sus hijos, y sobre todo el de sus hijas.

En Ecuador, “solo a finales de siglo (XIX) las mujeres utilizaron el corsé”, según lo explican Ximena Sosa y Cecilia Durán en “Familia, ciudad y vida cotidiana” (1996: 173). Este hecho coincide con la publicación de los tratados (1883): corsé de varilla y tela en el cuerpo y escritura-inscripción de la norma en el cuerpo mismo. Es durante

el siglo XIX cuando el corsé más variaciones presenta, cada década aporta con nuevos materiales y curvas. En general, en el corsé del XIX se refuerza el corpiño y se recurre a materiales como el hierro, que se introduce en forma de varillas. La parte delantera está curvada hacia adentro a fin de estilizar el abdomen. Se acordona por detrás y se abotona por delante, y cubre desde el busto hasta las caderas. Normalmente incluye una especie de polisón, almohadilla que sirve para dar mayor volumen a la falda por detrás. A veces la almohadilla constituye una pieza independiente, así como los faldones, que estaban contruidos con alambres circulares para dar volumen al vestido. Los manuales de urbanidad y los tratados sobre las mujeres como el que escribe Montalvo son también corsés, y resulta interesante que el uso de esta prenda y estos manuales coincidan como distintas formas de cerco.

Los corsés son también una preocupación para Montalvo. Aunque su vena romántica clama por la libertad del ser humano, no alcanza a dimensionarla en el cuerpo. Llama “marimachos”, por ejemplo, a mujeres que no usan corsé o que hacen del cuerpo espacio de revuelta. Si hay contemporáneas a Montalvo que se hallan inmersas en los procesos de lucha por los derechos civiles de la mujer, esto para él constituye una extravagancia más que un proceso legítimo de vindicación social. Cultiva, sí, la admiración, pero hacia mujeres subordinadas al mandato civilizatorio patriarcal, como lo precisa este pasaje de Janine Potelet:

La vida profesional también, sobre todo en el dominio científico, compromete el pudor y la pureza que son los adornos más preciosos de la mujer, poniéndola en contacto con la vida material, sus aspectos dolorosos, feos o vergonzantes. Insiste mucho Montalvo: en la profesión de médica, boticaria, química o picapleitos “hay algo feo y desagradable” (*El Espectador*). Del mismo modo opina que lo peor para la mujer es el “muladar” de la política, palabra suya. La mujer en la política ya no es mujer, se convierte en la anti-mujer, en “marimacho” o “virago”, términos consagrados en la controversia de los opositores a los derechos cívicos de la mujer. Son las disonancias en la armonía buscada, son las reprobadas del siglo XIX. (Potelet, 1989: 257)

Una marca de importancia en el pensamiento liberal de Juan Montalvo es que no acepta el paso de la mujer de lo doméstico a lo público, y esto se evidencia en toda su obra. Con frecuencia, Montalvo se refiere a la francesa Louise Michel al mencionar a las “marimachos”. Llama la atención que, en 1871, año de la Comuna de París, Montalvo está por empezar el proceso de escritura de sus *Siete tratados* en Ipiales. Es decir, mientras se halla seducido por la figura de la mujer ángel,

en Francia, Michel está comandando un batallón femenino y, una década más tarde, se ha fraguado un movimiento político y en defensa de la mujer a partir de su lucha. En 1881, Michel ya se halla de vuelta de su destierro en Nueva Caledonia, en donde también ha participado políticamente, y es procesada por encabezar una manifestación de desocupados que termina en una expropiación de comercios. Todo esto sucede en Francia, país que acoge y publica los *Siete tratados*. Al tiempo que las mujeres han iniciado una insurrección fundamental en un país que para Montalvo representa un referente cultural primordial y un hogar, escribe esto:

Las artes, a su vez, son partes de la educación femenina, pero de la secundaria: la principal consiste en las nociones morales, el conocimiento de los deberes, la práctica de las virtudes domésticas. Para Salomón y Xenofonte, la sartén primero que la guitarra; los ganchos de la espetera antes que las teclas del piano. Insensato ha de ser el que funde el timbre y la felicidad de su hogar en los mamarrachos que estampa su novia en el cartón y en las raquíticas melodías que extrae de su instrumento. El Consejo de Instrucción Pública de la Gran Bretaña ha declarado el arte de la cocina indispensable para la educación de la mujer: para que se vea si el modo de pensar de los antiguos, en ciertas materias, puede nunca llegar a ser obsoleto ni anticuado. (Montalvo, 1912b: 160-161)

El mismo Montalvo que escribe contra las “invasiones de mujeres” en los espacios públicos es, en cambio, uno de los mayores defensores de Eloy Alfaro desde su aparición en la escena pública, incluso arriesgando su vida, como sucede en 1879, cuando tiene que huir a su último destierro en Ipiales. Y años antes, desde *El Cosmopolita*, ha defendido por supuesto, la ideología liberal. Su lucha incansable contra la tiranía lo lleva al destierro, y su gran voluntad por civilizar el Ecuador produce volúmenes enteros que se leen en América y en Europa en numerosas traducciones. Montalvo sabe que el liberalismo constituye una puerta de entrada hacia el espíritu de la época, la gran ciudad y el siglo como un horizonte que nos permitirá “formar parte del mundo”. Él imagina una nación pujante, justa y guiada por espíritus superiores, convencidos de su misión y de que lo trascendente sucede en las clases más elevadas, compuestas, por supuesto, por hombres letrados y criollos. La escritura de Montalvo tiene lugar en un espacio de tensión que conocemos bien en el siglo XIX entre las intimidaciones y las contradicciones de conservadores y liberales, pero aun así es más bien conservador aquello que produce sobre las subjetividades subalternizadas de las mujeres, los negros y los indios. Frente al negro y al indio, al Montalvo cristiano no le queda sino la compasión y, frente a

la mujer, el Montalvo sin cuerpo aparece solo desde el gran cerebro civilizatorio que niega, también, el cuerpo de las mujeres.

El sujeto negro, escribe Montalvo, arrastra la desgracia de su raza, dotada de una oscuridad misteriosa. Por poseer características biológicas lejanas a las del blanco, no alcanza la evolución espiritual: “ese tejido misterioso en el cual la luz toma una modificación siniestra, modificación que le comunica al negro su color; la mengua de los sesos; lo agudo del ángulo facial; las verrugas y dobleces de la hotentota” (Montalvo, 1988: 120-124). La lucha contra el cuerpo deseante no descuida a nadie. Los negros, “impúdicos”, ostentan su desnudez. Montalvo no soporta exhibición alguna de la piel que, pigmentada, además, se convierte por sí sola en una ofensa, por lo cual sobreviene lo que puede leerse como una condena: mantenerse en el reino inferior de la animalidad. Esto, como se verá más adelante, tiene que ver con la propia piel de Montalvo, zamba y lastimada por la enfermedad.

Montalvo justifica el “retraso” y la preferencia por la desnudez en la desgracia de algunos pueblos negros o bárbaros, pues los iguala: habitar territorios lejanos a Occidente. A mayor distancia, mayor la desnudez. “¿Por qué no suponer que algunas ramas de la familia primitiva, echadas a la soledad de luengas tierras, sin más herencia que su propio poder, se hubiesen visto en la imposibilidad de pulir y cultivar el alma, que a más andar se les embestecía?” (Montalvo, 1988: 23). Unos pocos años antes de que Montalvo inicie la preparación de los tratados, en 1868, la población negra ya ha obtenido en Estados Unidos su derecho a la ciudadanía y al voto. En Ecuador, la abolición de la esclavitud ha tenido lugar en la década del cincuenta, durante el gobierno liberal de José María Urvina. Al igual que sucede en el contexto de la lucha de la mujer, las ideas de Montalvo al respecto no van a la par con sus ideas más liberales, como son la lucha por el progreso, la democracia y la soberanía de las naciones, por citar de manera general momentos significativos de su obra.

La inclusión de la mujer, el indio y el negro en la nación es necesaria, pero no se dará entre iguales, pues es necesario tutelar a todos estos sujetos. La mujer, por su parte, será la transmisora de los principios religiosos y morales. De ahí la admiración de Montalvo hacia Pedro el Grande, pues este “civilizó a través de la mujer”, allí un de las claves de los tratados. Ella, como instrumento, debe haber educado su cuerpo según los códigos dominantes para reproducirlos desde la supresión de su propio cuerpo, de sus propias revueltas interiores.

Las ideas de Montalvo sobre la mujer son, en buena parte, producto de su pensamiento romántico. Quizá se pueda hallar una explicación en el “romanticismo político” de Montalvo, un romanticismo de actos heroicos en la lucha por la libertad, sin que pueda hablarse

del desarrollo de un “romanticismo social”, en términos de Arturo Andrés Roig. Así, algunas ideas de Montalvo terminan por sucumbir ante un romanticismo inflamado y no se logran inscribirse en su pensamiento liberal.

En los tratados, Juan Montalvo subordina la existencia de las mujeres, negros e indios en la escritura y abre en ella un abismo letrado que verdaderamente resulta conservador para su época. Ya en 1863, por ejemplo, Miguel Riofrío, otro liberal exiliado, había publicado *La emancipada*, denunciando a través de su heroína, Rosaura, la opresión de las mujeres sobre todo a causa la moral conservadora y la educación reaccionaria, que Montalvo en cambio reivindica en la figura del ángel del hogar y en una educación hecha para preservar la subordinación de mujeres, indígenas, pueblos negros, a la clase letrada.

Los referentes liberales de la historia republicana ecuatoriana han suprimido sistemáticamente la diferencia sexual y la han disociado aun de la diferencia racial, ambas razones de opresión, y nuestra lectura de esos referentes también lo ha preferido. Esta revisión breve y fragmentada de los tratados tiene como intención volver a mirar a fin de fisurar el pensamiento liberal para mirar sus resistencias, y reivindicar desde allí las subjetividades que ha subordinado: algunas líneas de continuidad de dicho pensamiento hoy no han desplazado su tarea crítica hacia la revaloración de las subjetividades atrapadas en el archivo letrado del siglo XIX.

En *De la belleza en el género humano*, Montalvo describe de manera muy sensual, aunque subrepticia, el cuerpo femenino: pasa del fino talle al redondo brazo, del blanco pecho al espigado cuello, del hombro robusto a la gracia de la mano...la bondad se traduce en el cuerpo, que es bello y armónico. Según Salomón, de quien Montalvo se hace eco, la virtud de las mujeres reposa en otros méritos y no en su cuerpo. Aun así, y a pesar de la permanente alabanza a los cuerpos perfectos y etéreos, Montalvo no puede evitar rendirse frente a sus dones terrenos. El deseo de Montalvo, apenas disimulado en su prosa, enfatiza en la materialidad del cuerpo que se impone en lugar de obviarlo. Así describe a una mujer mítica cuando hace un repaso histórico de mujeres en distintas culturas y tiempos:

Su boca es puerta por donde se atropellan mil amorosos ayes, la garganta es en ella parecida al muslo del dios de los amores: el seno, descubierto, es todavía prominente, a pesar del encorvamiento delicado con que esa mujer divina procura ocultar los secretos más recóndito de la hermosura: los pechos, erguidos, parecen dos trozos de mármol en forma de pan de azúcar pulidos por el cincel de Polycleto: las curvas de su vientre desafían a la comba del arco de Cupido, las caderas se levantan en promontorios alomados, por cuyos derrames

suben y bajan los Genios del placer: el muslo, grueso, blanco, de redondez perfecta, va adelgazando hasta los hinojos, la corva es un abismo profundo entre dos gorduras, la de arriba (Montalvo, 1912b: 137).

Estos pasajes, sensuales y abundantes, van escribiendo un cuerpo también sensual, muy concreto y encendido. Al mismo tiempo, cuando Montalvo cambia de tono y habla de las mujeres a las que hay que educar —ni personajes de ficción ni mujeres míticas—, entonces el cuerpo desaparece. Las mujeres reales no pueden ser tan sensuales, pero a la vez esos son sus modelos. La tensión entre sensualidad y descorporeización de Montalvo al representar a la mujer da cuenta de una tensión que no puede resolver: la subjetividad de las mujeres se le escapa, la subordina y, a la vez, lo inquieta.

Nos acercamos al Montalvo impulsor de una voluntad moral que se apoya, en gran parte, en manuales de urbanidad, entre los cuales, desde esta perspectiva, se pueden ubicar los tratados *De la belleza en el género humano* y *Del genio*, es decir, dos manuales en forma de tratados, por lo menos en parte. Más allá de contener pueriles reglas de etiqueta, el manual invita al cuerpo a abrazar la represión a partir de la cual puede gestionarse la pertenencia de clase, la sociabilidad, etc. Dicha invitación está dirigida a la clase educada, tanto al hombre como a la mujer, pero esta última debe sumar al aval entregado la observancia firme frente a su sexo. Domicilio de pudor y probidad, el sexo de la mujer, rodeado de un cuerpo que funciona como fortaleza, es el centro de un aprendizaje destinado a postergar el deseo hasta que casi desaparezca, a fin de cultivar, en cambio, el espíritu. El cuerpo puede incluso volverse contra el alma, explican Perrot, Hunt y Hall:

El cuerpo [...] compromete al alma con los instintos y la impide elevarse hacia su patria celestial. Así es como se justifica la guerra perpetua contra los impulsos, contra las pulsiones orgánicas; si el alma no consigue dominar al cuerpo, este, como un dragón, se revolverá contra ella para esclavizarla. (2001: 412)

El repertorio de movimientos del cuerpo se aprende y se convierte en una fórmula, así como se perfecciona el arte de ocultar las emociones. Las mujeres, por su parte, aprenden a callar sus opiniones, a riesgo de parecer estafalarias. En *María*, de Jorge Isaacs, el personaje femenino que da título a la novela se encuentra de pies descalzos frente a Efraín, su hermano de crianza y amor ideal, y cae de rodillas para cubrirse, avergonzada por haber faltado al pudor, en lo que podría verse como un símbolo del aprendizaje que se generalizaba entre las jóvenes del XIX: defender su cuerpo y atesorarlo como un cofre que servirá de garantía de su honra. La misma obsesión por los pies desnudos está

presente en Montalvo, deseo por el cuerpo, sus curvas, que hay que ocultar en un intento permanente por descorporeizar el cuerpo.

¿En dónde termina el ocultamiento del deseo y empieza su interiorización? ¿En qué instante preciso el cuerpo olvida su carne, su piel, y se acoge a una clausura cuya morada se halla dentro de sí mismo? Es difícil saber si entre la disimulación y la supresión se halla un intersticio en el cual la mujer guarde su secreto, pero sabemos que ese es un acto de resistencia que nosotras continuamos llevando a cabo. En un resquicio de la oquedad del cuerpo, las mujeres custodiaban su posibilidad de ser, lo sabemos hoy porque venimos de esos actos de resistencia.

En Montalvo, sus tratados no se presentan explícitamente como manuales ni como listados de costumbres a seguir, pero evidencian el deseo de producir un tipo ideal de mujer a través de la exposición letrada del cuerpo: letrada, por tanto, descorporeizada. Esta literatura da cuenta de la voluntad por transformar la realidad cotidiana, y nos muestra, desde espacios ocultos de la historia, recreados en los textos, las intenciones concretas y prácticas de disciplinar a las mujeres. La mujer que utilice artificios para adornarse es una hechicera y, por supuesto, atenta contra la religión. Incluso al tratarse de detalles como el adorno del cuerpo, se recurre a la descalificación de la mujer llamándola bruja, es decir, proscrita. No se puede concebir a la virgen preocupada por blanquear su rostro con albayalde o por iluminar sus facciones con carmín. La norma para el rostro femenino: ser tan virginal como sea posible, pues el rostro constituye la correspondencia exacta y la garantía de su honestidad. Frente al honor que defiende el hombre, la mujer cuida de su honra. Si en el hombre tienen valor la palabra, la fortuna y la integridad, todo ello carece de valor en la mujer, especialmente si no evidencia su pureza en su aspecto: si no hay pureza, si hay carmín, de esos labios no puede nacer una palabra legítima. Escribe Montalvo:

Embarnizarse la cara es cerrar el paso a esas misteriosas exhalaciones. Llegaos, si podéis, a una boca neciamente afeitada: color, olor, sabor, todo os repele. El afeite es su mortaja: un cadáver no nos inspira más horror [...] Los judíos mataron a Dios, son deicidas, las mujeres matan la belleza; son suicidas. (Montalvo, 1912b: 226)

Erasmus de Róterdam publica, en 1530, un manual que lleva por título *De civilitate morum puerilium*. El libro trata de la conducta de las personas en sociedad, según explica Norbert Elias, y “está dedicado a un muchacho noble, a un hijo de un príncipe, para su adoctrinamiento”. Sabemos que el manual como artefacto cultural da cuenta de cambios de gran magnitud en la cultura. La introducción del concepto

de *civilitas* por parte de Erasmo representa “una necesidad social de la época”, según Elias en “la ‘civilización’ como transformación específica del pensamiento humano”, lo que nos permite pensar qué formas toma para Montalvo dicha necesidad:

Como suele suceder en la historia de las palabras, y como pasó, también, con la transformación del concepto de *civilicé* en el de *civilisation*, también aquí el impulso primitivo partió de un individuo. Con su obra, Erasmo dio nuevo filo y nuevo impulso a la palabra *civilitas*, conocida desde antiguo [...] El concepto de *civilitas* se afianza a partir de entonces en la conciencia de las personas. (Elias: 100)

La belleza tiene que ver con la civilidad, o es una de sus expresiones fundamentales, por eso solo es *cierta* belleza la legítima. El vocablo “civilidad” se va acuñando en diversos idiomas nacionales, y su traducción se da a la par de occidente, se expande la conciencia de cambio y posterior consolidación de la cultura urbana. Erasmo relaciona este término con la necesidad de interiorizar el control de las pasiones. Antes, fue necesario recordarle al cuerpo cosas que hoy hemos interiorizado: no defecar cerca de la mesa en que se está comiendo, procurar no tener ninguna mucosidad a la vista, aprender a usar el tenedor en lugar de comer con las manos. La palabra *civilitas* se empieza a colmar de significados siempre vinculados al control del cuerpo. Civilizar significa entonces higienizar, alejar del cuerpo sus excrementos, sus flujos y sus pasiones.

En el siglo XV, época de la llegada de España al continente, el sujeto cortesano europeo se encuentra en pleno proceso de civilización, está aprendiendo a controlar sus pulsiones. El choque de culturas a partir de la invasión imperial española no es abstracto, también heredamos un sujeto que se halla entre lo “bárbaro medieval” y el aprendizaje que lo convertirá en ciudadano más adelante. América hereda formas de la subjetividad que vienen de la prescripción cortesana, y eso también se inscribe en nuestros cuerpos: tiene lugar la colonización de las pasiones. Manuales como el de D. José de Urcullu, de 1861 (Kunstreich, 2005),¹ evidencian la voluntad por adaptar los códigos de comportamiento a las Américas, y los contenidos se concentran casi invariablemente en el control de las pasiones, la privatización del cuerpo y autocontrol para hacer viable la vida social. Los códigos europeos funcionan de manera muy efectiva en América durante el XIX, siguen siendo el referente.

1 Los fragmentos de Urcullu se han extraído de esta investigación.

De ahí viene la tarea de Montalvo de elaborar un minucioso código que se concentra en la apariencia de la mujer y en su virtud. El ser y el parecer conforman un signo teatral difícil de desentrañar dentro del gran teatro civilizador; de ahí viene nuestra performance. El cuerpo femenino ante el cual quiere rendirse Montalvo es un cuerpo controlado y limpio, en donde el deseo no puede manifestarse ni siquiera en el paso a la adultez. Para Montalvo, el encanto de la mujer joven radica en que se mantiene ajena al poder que puede desarrollar su propio cuerpo. En plena transformación, la joven-ángel ya es detallada por Montalvo en su escritura, y de ella se espera donaire, gracia, inocencia y, sobre todo, inadvertencia. Solo así pueden perpetuarse las subjetividades tuteladas:

¿De qué dependerán la desgracia o la felicidad de esta niña? ¿Qué nos dicen sus ojos que pueda hacer que lamentemos su destino? Si bien con los años aprenderá a controlar el rubor en sus mejillas, a ocultar este “líquido viviente” que delata sus emociones o pulsiones, es ahora cuando debe empezar a mostrarse casta, llena de vergüenza ante cualquier exceso en sus gestos, en su comportamiento, a fin de asegurarse una reputación digna y honrosa, un destino afortunado. Para ello, debe educarse de manera que no se delate frente a miedos o emociones, haciendo de su pudor su arma más eficaz como garantía de su virtud. (Montalvo, 1912a: 229)

En su proceso de crecimiento, las mujeres aprenden a olvidar su cuerpo. El cuerpo femenino aprende así a habitar en el territorio del disimulo y el ocultamiento. Una mujer que confunda casi a la perfección la ausencia de pulsiones y su total soterramiento, puede sentirse satisfecha en su tarea de haberse civilizado y de haber respondido bien al llamado de su tiempo. ¿En dónde se halla, sin embargo, la frontera entre la ausencia y el enmascaramiento de las emociones? Quizás esta indefinición sea la que más nos perturbe a la hora de imaginar este cuerpo roto, escindido entre el deseo y su tiempo.

El olvido del cuerpo constituye el retorno del cuerpo: sofocando el rubor; conteniendo la respiración, ahogando el deseo, el llanto o la risa, la mujer aprende a permanecer lánguida. Esto provoca que la piel, antes cómplice y delatora, pues permitía el ascenso de la sangre, se convierta en una forzada frontera de escrúpulo. La constipación estomacal, la coloración verdosa o amarillenta de la piel, los accesos de ansiedad, son solo algunas consecuencias del olvido imposible del cuerpo, que retorna una y otra vez en una serie de síntomas.

Al no saberse distinguir entre la ausencia de pulsiones o su disimulación, no resulta difícil pensar en la alcoba como una extensión natural del comportamiento contenido de las mujeres, sobre todo si no han sido educadas en sus “deberes conyugales”. No se puede

afirmar que las mujeres no lograban romper con esta contención en la alcoba, pero no podemos dejar de pensar en que la figura de ángel no puede desvanecerse con facilidad entre las sábanas. Así como llegan a la página de Montalvo, estos cuerpos femeninos también salen de ella en una compleja relación entre la realidad y la escritura de la representación. Y entre la representación y el deber ser civilizatorio, surge siempre la fantasía deseosa de Montalvo. En este pasaje, por ejemplo, se refiere a las jovencitas. Las mujeres, al ir madurando dentro de casa, normalmente vigiladas, se mantendrán también en ese cerco de infantilización en donde late el deseo.

El pecho no provoca aún con esos blancos panecillos coronados de fuego con que han de producir en nosotros mil delirios: a esa edad, el pecho de la mujer es altar inconcluso, no consagrado por el sacerdote de la malicia, cuyo ídolo permanece dormido entre cortinas nunca abiertas. Pero así, nadando en un océano de inocencia, esa niña es hermosa: la admiramos sin codiciarla, la amamos sin mancillarla con malos pensamientos, pero le estamos envidiando al mortal dichoso que ha de plantar en ese corazón el árbol de la vida. (Montalvo, 1912b: 117)

Además del buen genio, la virtud y la sofocación del cuerpo, Montalvo aprueba el disimulo. Si un impulso sobreviene, no permitiremos que el cuerpo nos gobierne, y así se conducirán hombres y mujeres burgueses, entrando en un juego en donde las apariencias se convierten en un juego desquiciante que no contribuirá sino a la fragmentación continua de un individuo que es otro mientras es él mismo, tanto en el caso de la mujer como en el hombre, pero en las mujeres, de esto depende su honra, por tanto, su vida. Ya en el XVII, Baltasar Gracián² propone el disimulo como estrategia vital en su propio manual de civilidad:

Las pasiones son los portillos del ánimo. El saber más práctico consiste en disimular. El que juega a juego descubierto tiene riesgo de perder. Que compita la reserva del cauteloso con la observación del advertido. A la mirada de lince, un interior de tinta de calamar. Es mejor que no se sepa la inclinación, para evitar ser conocido tanto en la oposición como en la lisonja [...] Realidad y apariencia. Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. Son raros los que miran por dentro, y muchos lo que se contentan con lo aparente.

2 Al referirse al *Oráculo manual* de Gracián, Bolívar Echeverría habla de “obedecer pero no cumplir”. El barroco permite fugar de la norma utilizando el disfraz, la ambigüedad, aunque esta respuesta puede provenir más del mundo masculino que del femenino. Cabe señalar en este punto que las mujeres lograron siempre pequeñas conquistas en sus espacios, a fin de comunicarse con sus pretendientes, o quizá con sus amantes, pero no es común, debido a la vigilancia en la que vivían sometidas por parte de sirvientes, madres, suegras o institutrices (Baltasar Gracián, 1647).

Disimulación, dilatación, juego, se convierten en características de este mundo. Pero este escenario barroco del disimulo favorece a las mujeres, a los cuerpos feminizados, a sus puntos de fuga. Si bien el disimulo es una estrategia que acompaña la contención, también puede contrarrestarla un poco: entre el ser y el parecer, las mujeres hallan pequeñas tretas para violar los códigos de civilidad.

Juan Montalvo también se encuentra dentro de esta ambigüedad, pero de otra manera. Liberal y católico al mismo tiempo, romántico y clásico, Montalvo tiene un cuerpo. Y esta angustia de tenerlo se evidencia cuando justifica el color de su piel y las secuelas de la enfermedad escritas en ella. Montalvo, diseñador de belleza femenina, escribe:

yo debía estarme calladito en orden á mis deméritos corporales [...] mi cara no es para ir á mostrarla en Nueva York, aunque, en mi concepto, no soy zambo ni mulato. Fue mi padre inglés por la blancura, español por la gallardía de su persona física y moral. Mi madre, de buena raza, señora de altas prendas. Pero, quien hadas malas tiene en cuna, o las pierde tarde o nunca. Yo venero a Eduardo Jenner,³ y no puedo quejarme de que hubiese venido tarde al mundo ese benefactor del género humano: no es culpa suya si la vacuna, por pasada, o por que el virus infernal hubiese hecho ya acto posesivo de mis venas, no produjo efecto chico ni grande [...] el adorado blancor de la niñez, la disolución de rosas que corría debajo de la epidermis aterciopelada, se fueron. Se fueron y harta falta me han hecho en mil trances de la vida. Desollado como un San Bartolomé, con esa piel tiernísima, en la cual pudiera haberse impreso la sombra de un ave que pasara sobre mí, salga usted a devorar el sol en los arenales abrasados de esa como Libia que está ardiendo debajo de la línea equinoccial. No sería tarde para ser bello; mas esas virtudes del cuerpo prescritas son, y yo no sé cómo suplirlas. (Montalvo, 1912b: 124-125)

La enfermedad, el pigmento zambo y el sol ecuatorial constituyen coartadas del escritor que tiene un cuerpo y una piel y que se ve obligado a justificarlos. Su padre ha sido “español por gallardía”, su piel de niño tenía un blancor de lienzo, y por sus venas corría agua de rosas. Pero enseguida cambia la imagen: aparece San Bartolomé, sin piel, en el desierto. Montalvo no entra en el canon de belleza que él mismo ha trazado para las mujeres. Pero el hombre se hace de otras virtudes: hombría, honestidad, inteligencia, poder. Ahí una masculinidad escindida, en conflicto continuo que no cesa. En el apartado “De la belleza artificial”, contenido en el tratado sobre la belleza, Montalvo

3 Eduardo Jenner: médico de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX que desarrolló la vacuna contra la viruela, enfermedad a la que parece estar refiriéndose Montalvo como la responsable del daño de su piel, pues la viruela deja cicatrices, sobre todo en la cara, y también en brazos y piernas.

se detiene en cada parte del cuerpo de la mujer y, sobre todo, en cómo debe lucir su piel:

las elegantes de París usan el polvo de arroz para refrescar y suavizar el cutis; pero se lo limpian y aterran que es gloria: nuestras pisaverdes, no señor; se hisopean la cara con el dicho polvo, ojos y boca inclusive, y allí las tienen vuestras mercedes de ángeles y serafines lloviendo ceniza por donde pasan. Este afeitado seco es virtud para con el engrudo sobre el cual estampan otras una patena de cinabrio en forma de mejilla. (Montalvo, 1912b: 206)

¿No es una expresión del odio a sí mismo, el odio a su parte zamba, esta proyección sobre la piel de las mujeres? Montalvo, el desollado, ironiza sobre los ángeles y serafines pues se distinguen de los ángeles sin sexo que crea en su escritura, sin sexo y con piel blanca. La piel de Montalvo. Otra superficie sobre la que escribir sus tensiones y, en ellas, las tensiones de raza, de género y de los cuerpos de la república.

El maquillaje es un tema muy recurrente en los tratados de Montalvo. A través de ficciones como esta, ilustra una moral que debe reflejarse en el rostro de las mujeres. El maquillaje no solo es blancura pretendida, sino también mal, mentira, falta que hay que castigar:

El filósofo: la mujer que finge colores y sale vendiendo hermosura que no tiene ¿qué será? Es reo de belleza simulada, á la cual conviene impongamos castigo no menos que a la madre de hijo supuesto.

El teólogo: Desde que la impúdica Jezabel se teñía los ojos con antimonio y buscaba en el cinabrio el rojo de sus mejillas escuálidas, la Iglesia ha reprobado, aunque no condenado formalmente, el prurito de falsificar la obra de Dios con materias innobles que cultiva la vanidad y compra el vicio. Alma pura, cuerpo limpio: mujeres que huyen de mostrar sus facciones propias, en el alma tienen costurones y peladuras que cubren con capas de hipocresía [...] la mujer es ángel humano [...]

El médico: [...] eso de embarrarse la cara con cualquier porquería blanca que pueden haber a la mano, ¿qué es sino asesinar su propia belleza? ¡Las arrugas son hijas del albayalde, señoras! No hay pomada extranjera, ungüento ni aceite que no sea infame instrumento de exterminio de la hermosura. (Montalvo, 1912b: 209-212)

Esta pequeña muestra de lo que la teología, la filosofía y la ciencia médica pensaban de las mujeres y de los afeites parecería banal si no fuera porque, en la misma ficción, el narrador hace que este ilustre consejo decida sobre castigos para hombres y mujeres a partir de los afeites:

Artículo primero: Las mujeres jóvenes o viejas que se afeitaren no podrán contraer matrimonio ni con negros.

Artículo segundo: El marido de mujer afeitada será reputado pobre de solemnidad, é non podrá ser testigo en lid, nin faser persona en juicio, nin acusamiento a nadie, nin ser hábil para segundas nupcias, puesto caso que muriese la primera carantoña, e será tenuto por home abestiado é tonto de capirote.

Tuertos, cojos y pobres que cayeren en caso criminal, podrán solicitar del Poder Ejecutivo la conmutación de la pena, tomando por mujer, en lugar de la de muerte, ó el destierro, una vieja con mudas, habladora además, y amiga de enredos y embolismos. (Montalvo, 1912b: 213-214)

A estos castigos en el juicio que se hace sobre los afeites de las mujeres le sigue una larga lista de caricaturizaciones del rostro femenino, de sus formas y de la desesperación de las mujeres por agrandar y casarse. La misoginia de esas secuencias, sumada a la compleja relación de Juan Montalvo con su propia negritud, hacen de esta ficción una inquietante expresión de la postura del intelectual liberal, referente del pensamiento democrático en Ecuador.

En esos mismos años en que Montalvo está fraguando estas ficciones misóginas y racistas, aún en su tiempo, en Ecuador las mujeres están abriéndose camino en la educación y en el periodismo, se empiezan a publicar revistas de mujeres y algunas de las mujeres fundamentales en los procesos de emancipación de los siglos XIX y XX nacen en esos años. Dolores Cacuango nace en 1881, bajo esta concepción de las mujeres: las mujeres indígenas, en sus propios contextos, tendrán que atravesar estos cercos y otros, el de raza, el de clase, el de las opresiones sumadas que Montalvo no ve. Zoila Urgarte tenía 19 años cuando Montalvo publicó el primer tomo de sus tratados, ya empezaba a escribir. Las mujeres indígenas, negras, burguesas, avanzaban en sus procesos de emancipación mientras se veían enmarcadas en esta representación caricaturesca, angelical y controladora. Aquí apenas cabe la revisión de dos tratados, pero los procesos de las mujeres son su espectro: algo sucede en Ecuador que Montalvo no ve mientras escribe sobre la belleza angelical de la mujer.

Juan Montalvo está pensando en la mujer burguesa, otras le resultan invisibles, y son invisibilizadas incluso en su representación reductora de la mujer ángel. ¿Cómo se veían esas mujeres a sí mismas? El espejo, cuya ausencia nos parece inconcebible en nuestra toilette contemporánea, aún no está presente de manera masiva en el siglo XIX, pero empieza ya a introducirse entre los objetos importantes de las mujeres: en las aldeas del siglo XIX, solo el barbero posee un verdadero espejo, reservado para el uso masculino. Los vendedores ambulantes difunden el uso de pequeños espejos a fin de que las mujeres y las muchachas puedan contemplarse en ellos (Perrot, Hunt & Hall, 2001: 399).

¿Cómo se conduce una mujer que está obligada a esconder siempre su desnudez? ¿Mirará su cuerpo con el pequeño espejo que ahora posee, o preferirá dejarlo cerca del vapor que sale del agua caliente? ¿Qué es lo que mira de sí, si es que, por otro lado, llega a despojarse del corsé, las bragas, las fajas, las vendas y las medias? Al parecer, esta mujer jamás está desnuda. Su cuerpo permanece oculto incluso de ella misma, así que se convierte en una mujer algo imaginaria. La carne se confunde con la incorporeidad.

Por otro lado, el hecho de que se privatice el ritual de higiene diaria no quiere decir necesariamente que ella se desnude al estar sola. No sabe que puede verse desnuda por completo y no sentirse culpable. La culpa siempre aparece: no es extraño que esta costumbre de la falta se extienda a la soledad más íntima, mientras se realiza la toilette, y que la mujer no quiera o ni siquiera piense en mirarse, mucho menos en mirar el centro de su cuerpo, tesoro y garantía de su futuro, que debe permanecer oculto y ser este, sobre todo, el que clausure toda posibilidad de visión. Las prendas íntimas constituyen la desnudez de la mujer y, junto con los metros de tela que arman un vestido, anuncian lo que no sucederá, y esta imposibilidad podría ser, según Walter Benjamin, el dictado de la moda de la época: “El sello distintivo de la moda de entonces: insinuar un cuerpo que nunca jamás conocerá la desnudez total” (2005: 96). Este cuerpo no se mostrará completo y el corsé, las bragas, vendas y demás prendas demarcan los límites de otra fragmentación: la que hace del cuerpo un encuentro entre territorios cubiertos frente a pequeños espacios de desnudez, como las manos, los tobillos, el cuello, en ocasiones, las pantorrillas. Esta partición del cuerpo influye también en su higiene:

La influencia reconocida de lo físico sobre lo moral determina el valor de lo limpio y lo ordenado. [...] la voluntad de alejarse de los desechos orgánicos que recuerdan lo animal, el pecado, y la muerte, en una palabra, el anhelo de purificación, avivan el progreso. Sucede además que este se ve estimulado por la voluntad de distinguirse del pueblo nauseabundo. Todo lo cual contribuye a promover el nuevo estatuto del deseo sexual y de la repulsión, que aviva a su vez el auge de las prácticas higiénicas [...] El cuidado por evitar la molición, la autocomplacencia, las miradas sobre sí mismo, incluso la masturbación, frenan la extensión de las prácticas. La relación por aquel entonces sólidamente establecida entre el agua y la esterilidad vuelve difícil el desarrollo de la higiene íntima de la mujer [...] no se trata más que de una toilette fragmentada del cuerpo. Se lavan frecuentemente las manos, también cada día la cara y los dientes, al menos los dientes delanteros, una o dos veces al mes los pies, pero nunca la cabeza. (Perrot, Hunt & Hall, 2001: 417-418)

Esto da lugar a una fijación en ciertas partes del cuerpo femenino que hará del hombre un cultivador del fetichismo. Recordemos la fijación de Montalvo en los pies, los brazos, la cintura, las redondeces del pecho, que suelen insinuarse tímidamente por debajo de los vestidos y los encajes:

Una bolsicona de Quito, verbigracia, con su follado de bayetilla ó de paño de primera, ancho el ruedo, exigua la cintura; follado que no se atreve á cubrirle el piecito primorosamente calzado con zapato de raso en chancleta [...] donde belleza y voluptuosidad se dan la mano y andan amenazando con poner fuego al mundo. (Montalvo, 1988: 180)

El zapato hace también su aparición como fetiche. Pero por lo general, no hay acceso a esta voluptuosidad, no se puede disfrutar de ella. Este pasaje de Montalvo, que contrasta con otros que enfatizan la castidad y la virtud, evidencia la presencia del deseo frente a una imagen femenina voluptuosa. La mayor atracción para Montalvo parece residir en lo más prohibido y elaborado, en el cuerpo que no se muestra, y que además pertenece a una clase en la que Montalvo se ve identificado, es decir, desea la cercanía con un cuerpo educado, o por lo menos es lo que quiere hacer ver, claramente, en su escritura. La “vencedora debilidad” de la mujer y el acercamiento a su cuerpo con intensidad, evidencian en Montalvo el deseo: el gordo brazo, su tersura su carnalidad, pero al mismo la moderación que debe imponerse frente al deseo.

Estas mujeres no han granjeado sus perfecciones en la escuela de la fuerza; al contrario, ese pecho por cuya sobresalencia están derramándose las gracias; ese brazo gordo, terso, blanco, que se viene adelgazando gradualmente hasta la delicada exigüidad de la muñeca; esa pierna de Venus, cuando vestida con pollera de púrpura hasta la rodilla se presenta a Eneas en un bosque de Cartago; esa cintura que cupiera entre las manos de un silfo; ese pie de oréade que corre por el prado huyendo del amor de un gnomo, sin hollar las flores que caen debajo de su planta; ese cuello que semeja al aterciopelado gollete de la azucena; todo, todo indica la vencedora debilidad con que triunfan héroes y filósofos. (Montalvo, 1912b: 103)

La medida supuesta lleva a Montalvo a escribir delirantes imágenes del cuerpo femenino; dichas imágenes, sin embargo, dan muestra de la muralla en que se convierten los cuerpos, el de ella para defenderse, claro, como la ninfa que huye del gnomo por el prado: la mujer angelical va a ser cazada, sin embargo, como carne.

En “El otro monasticón”, donde aparece la figura de la bolsicona que se aparta de aquella de las mujeres de las clases altas, Montalvo relata el deseo desenfrenado de un sacerdote por esta mestiza. Su

deseo llega al punto de violarla en su propia casa, razón por la cual, ella, destrozada y deshonrada, muere. Al cabo de un tiempo, se encuentran profanada la tumba de la muchacha y cercenados sus senos, como Águeda de Aquitania. Un hombre errante y enardecido aparece en un barco en otro extremo del mundo con una bolsita en el bolsillo de su camisa. Dos masas putrefactas evidencian el crimen que ha cometido contra el cuerpo sin vida de la muchacha, en un ejemplo desquiciante de la desmesura a la que puede llegar un cuerpo reprimido.

¿Qué dicen estos dos personajes del cuerpo de Montalvo, cuerpo que crea cuerpos en su escritura? ¿No afirma esta brutalidad una tormentosa contención del cuerpo masculino? Aparece aquí el deseo contenido de Montalvo fantaseando una violación. El sacerdote, despojado de un poder que creía absoluto, enloquece frente a su miseria. La violencia de la contención rompe el cuerpo de la mujer, Montalvo lo deja representado, expuesto.

EL CUERPO ENCORSETADO

En una fotografía tomada cerca de 1860,⁴ se ve a dos jóvenes mujeres quiteñas, Victoria y Ana Caamaño. Ambas llevan largos vestidos oscuros, el uno de manga larga. Las faldas son muy amplias, puede verse que por debajo llevan miriñaques, que borran las formas de las caderas y de las piernas, más contrastan con el fino talle de ambas mujeres, que posan abrazadas (el corsé, una trampa, que desdibuja el cuerpo solo para resaltar la fina cintura, objeto del delirio de Montalvo). La más alta aparta su mirada de nosotros, y la otra, más pequeña, nos mira con solemnidad. La tez de ambas, muy blanca, hace resaltar los ojos oscuros y las ojeras, que dan languidez a su mirada. Llevan el cabello recogido en ajustadas trenzas coronadas con flores.

Las amplias faldas y el largo y oscuro cabello ajustado se repiten en una imagen de 1881, veinte años más tarde. Esta vez se trata de tres jóvenes hermanas. Estas mismas jóvenes caminaban seguramente por la ciudad de Montalvo, por las calles y plazas quiteñas. Dolores, Carmela y Mercedes Reyes tienen rostros muy pálidos y serios, y el talle de los vestidos está adornado hasta el cuello con encajes oscuros, elaboradas pecheras y lazos. De sus cuerpos, apenas vemos las manos enojadas y los antebrazos. ¿Qué están pensando todas ellas? Parecen ser mujeres sin secreto, a pesar de que se saben guardianas de algo. Si las imaginamos en la sala de visitas de su casa, en alguna calle empedrada de la ciudad, o en el cuarto de bordar, veremos quizá reproducida esa mirada distante, despojada de emociones y temerosa

4 Las fotografías descritas a continuación pertenecen al libro de Lucía Chiriboga y Silvana Caparrini (2005).

de delatarse. ¿Qué sienten esos cuerpos que se refugian en el tambor de bordado o en el remiendo de la ropa?

Esta mujer parece no tener intimidad ni secreto; consagrada a la apariencia, dedicada a sus “síntomas”, a la exigencia absoluta de hacer creer. Aquí, parece dejarse ver la histérica (histeria: del griego *hysteria*: útero), que entra en el catálogo de anormales como la descontrolada, que en lugar de la voz no cuenta sino el grito, la expresión del descontrol que sigue a una extremada represión. En realidad, es el orden que conocemos como patriarcado aquello que produce a la histérica, porque la reprime, la subordina y cualquier revuelta se anuncia entonces como acto mortal.

EL SIGLO XX

El grito de emancipación de la “histérica”, de su cuerpo encosertado y de la norma que la produce como sujeto se ve de manera desgarrada en *A la Costa* (Martínez, 2001). Mariana, el personaje femenino, es reprimida permanentemente por su madre. Ante la autoridad, frente a su encierro, Mariana intenta rebelarse. Personaje principal de *A la Costa*, Marina es una mujer en cuyo cuerpo la domesticación no ha sido del todo eficaz. Su madre, doña Camila, autoritaria y religiosa fanática, prohíbe a su hija el noviazgo con Luciano Pérez, amigo de su hijo Salvador. Dicho enamoramiento, apenas en ciernes, es frustrado con la ayuda de Rosaura Valle, beata amiga de doña Camila. Mariana decide entonces violar todas las normas y llega al cuarto de soltero de Luciano. Pero una vez consumada su relación, para Mariana no queda ninguna posibilidad de una vida “honrada”. Luciano, aunque enamorado de ella, sabe que una vez expuesto su cuerpo ante él en su integridad, en su más íntimo secreto, la única posibilidad de encuentro se halla en el espacio de lo clandestino, lo marginal. Luciano, Salvador, la madre, Rosaura Valle, todos ellos representan un orden donde Mariana es un punto de fuga.

Ya al inicio de la novela, cuando se describe a Mariana, nos la anuncian como anormal: “Mariana era bonita y de carácter vivo, sin embargo de las tentativas incesantes de doña Camila para cambiarlo [...] Cuando la joven sufría, de tarde en tarde, los terribles asaltos de histerismo”, que la desfiguraban de atroz manera (Martínez, 2001: 59). Diagnosticada, definida y con ello marginada, Mariana grita a través de estos ataques. Uno de ellos sucede después de que su madre le ha prohibido todo contacto con Luciano, a quien ama. Frente a la represión, Mariana toma la palabra:

La muchacha [...] levantó los ojos, clavóles en los de su madre como en señal de desafío y contestó, marcando bien las palabras:

— ¡Sí amo, sí le quiero a Luciano! [...] ¿Acaso solo yo no debo querer alguna vez? [...] ¿es crimen amar a un hombre como Luciano?
 ¿Quiere usted que hable? Pues hablaré la verdad. ¿Oye? La verdad. Sí, sí, sí quiero a Luciano Pérez, al chagra Pérez, al hereje, al azotacalles, y estoy resuelta a casarme con él si él quiere y si no, a ser su querida. No puedo ni deseo estar más tiempo en una casa que es una sepultura [...] Ya estoy hasta la corona de llevar una vida que no es otra cosa que una muerte lenta.
 (Martínez, 2001: 66-67)

Mariana, con estas palabras, denuncia una realidad no solo individual. El espacio doméstico es tan estrecho que termina asemejándose al lecho de muerte. El sofocamiento muestra, por medio de doña Camila, que el cuerpo contenido cuenta con una fiel guardiana, que muy a menudo es una mujer. El cuerpo que ataca al cuerpo. Hay otro personaje femenino en la novela que da cuenta de actividades y perversiones propias de las celestinas. Rosaura Valle, amiga de doña Camila, es una beata que, en su juventud, al parecer, ha ejercido de alguna manera la prostitución. Ya entrada en años, ha cambiado esta actividad por la de alcahueta. Este “oficio” constituye un vehículo para crear rupturas, arreglar parejas crear situaciones favorables para poderosos. Rosaura Valle hace que Mariana conozca al padre Justiniano, sacerdote que ejerce su poder mediante el sermón y cierto atractivo que complementa su adoctrinamiento. Tras unos ejercicios espirituales, Rosaura Valle junta a Mariana y a Justiniano en el cuartucho en que vive. El sacerdote, que ha sido confesor de la muchacha, la viola y se marcha. Mariana, que ha sido violentada por su madre, encerrada, irrespetada, ahora es violada.

Tras la violación, a Mariana no le queda ninguna opción: es desterrada de su familia. Aquella experiencia brutal la expulsa también de sí misma y la conduce a la prostitución. Frente a la crueldad más absoluta, frente a la imposibilidad de preservar su cuerpo, y al ser destruida por el cura, Mariana encuentra otra sepultura: ya no su casa, sino la calle, donde se entierra en vida para purgar su falta. Mariana es condenada y abandonada, mientras el agresor sigue legitimando su poder mediante la religión. Pero la misma Mariana asume la culpa tras su encuentro con Luciano, mientras que, frente a Justiniano, su confesor, al tanto de su pecado, no puede arrogarse el derecho a reclamar, a gritar. La conciencia de culpa interiorizada en Mariana es parte de la violencia, pues provoca un quiebre entre su cuerpo como secreto marcado, propio, y su cuerpo como falta y, por ende, medio para expiar su pecado, repitiéndolo. Mariana, violada y declarada culpable, ha sido desterrada de la manera más perversa. Mariana abre el siglo XX: es nuestra representación de la revuelta.

El cuerpo femenino no logrará entrar en el próximo siglo sin tropiezos. En los primeros años del siglo XX, aparece otra mujer, que nos da la impresión de haber permanecido atrás en el tiempo. Como en los retratos fotográficos de mujeres, que eran tomados en la segunda mitad del XIX y las presentaban muy similares unas a otras, en una especie de comunión, así Mariana Ramírez tiende un puente con Rosaura Mendoza, la heroína de *La emancipada* y otra paria desterrada por desobedecer.

La tragedia de Mariana abre el siglo: es una violación que constituye un castigo social por permitir que acontezca una revuelta interior. Montalvo casi cerraba el siglo con la obediencia y Mariana lo abría con esas consecuencias fatales.

Otras mujeres contradicen el esfuerzo de Montalvo por moldear una imagen domesticada, en la literatura y en nuestro pasado, que se indiferencian. ¿Qué relación existe entre los personajes femeninos, las heroínas novelescas, y las mujeres de carne y hueso que ahora se nos presentan como espectros, para impedirnos olvidarlas? Al habitar la página y recordarnos desde allí su existencia, todas estas mujeres nos habitan, y si miramos al pasado por el espejo del espectro, quizá nos veamos en ellas, en su voluntad de desobediencia o en su docilidad. Las primeras, novelescas, nos convocan desde aquella realidad fuera del tiempo, las otras, atrás en el tiempo, se depositan en la escritura para sobrevivir en ella, y allí cobran vida, como Manuela, y marcan el paréntesis dentro del largo texto del cuerpo que se rompe. Son ellas nuestras precursoras: Manuela, Rosaura, Zoila, Dolores.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, W. 2005 *Libro de los pasajes (Passagenwerk)* (Madrid: Akal).
- Chiriboga, L.; Caparrini, S. 2005 *El retrato iluminado, fotografía y república en el siglo XIX* (Quito: FONSAI-Taller Visual).
- Gracián, B. 1647 *Oráculo manual y arte de la prudencia* (España).
- Kunstreich, K. 2005 *Los manuales de urbanidad: Disciplinamiento, orden social y unificación del ciudadano en el siglo XIX* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar).
- Martínez, L. A. 2001 (1904) *A la Costa* (Quito: Libresa).
- Montalvo, J. 1912a “Del genio” en *Los siete tratados* (París: Hnos. Garnier).
- Montalvo, J. 1912b “La belleza en el género humano” en *Los siete tratados* (París: Hnos. Garnier).
- Montalvo, J. 1988 “De la nobleza” en Agoglia, R. (ed.) *Los Siete tratados. Pensamiento romántico ecuatoriano* (Quito: Banco Central; Corporación Editora Nacional, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano).

- Naranjo, P. 1989 "El pensamiento social de Montalvo y el feminismo" en *Coloquio internacional sobre Juan Montalvo* (Quito: Fundación Friedrich Naumann).
- Perrot, M.; Hunt, L.; Hall, C. 2001 *Historia de la vida privada. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial* (Madrid: Taurus) Tomo IV.
- Potelet, J. 1989 "Imágenes de la mujer en la obra de Montalvo" en *Coloquio internacional sobre Juan Montalvo* (Quito: Fundación Friedrich Naumann).
- Sosa, X.; Durán, C. 1996 "Familia, ciudad y vida cotidiana en el s. XIX" en Ayala Mora, E. (ed.) *Nueva Historia del Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional).

ORÍGENES DEL FEMINISMO EN EL ECUADOR*

Ana María Goetschel

En este estudio introductorio me referiré como antecedente al Reclamo de la voz y a continuación me centraré en dos aspectos: a) El feminismo y la política, donde también trato lo que he denominado feminismo cívico, al sufragio femenino, la participación de las mujeres en círculos interamericanos, y b) Las mujeres, la educación y el trabajo. He tomado estos ejes analíticos porque creo que en ellos se sintetizan, de algún modo, los principales planteamientos de esos años.

EL RECLAMO DE LA VOZ

He querido comenzar esta Antología con “Necrología” y “Al Público” de Dolores Veintemilla de Galindo (1829-1857).¹ Aunque ella es

* Extraído de Goetschel, A. M. 2006 “Estudio introductorio” en *Orígenes del feminismo en el Ecuador* (Quito: CONAMU; FLACSO; Comisión de género y equidad social del MDMQ; UNIFEM).

1 Sería erróneo pensar que estos sean los primeros textos. De acuerdo a Haldelman (1978) las primeras escritoras de prosa que se conocen en el Ecuador fueron las monjas Teresa de Jesús Cepeda (1566-1610), Sor Gertrudis de San Idefonso (1652-1709) y Sor Catalina de Jesús María Herrera (1717-1795), pero ellas escribieron en un contexto religioso sin que sus experiencias místicas trascendieran hacia un público. Otros autores mencionan “La Carta de Erophilia” publicada en las *Primicias de la Cultura de Quito* a finales del siglo XVII y los manifiestos y cartas de Manuela Sáenz. Estos documentos, además de tener cierta ambigüedad por las distintas versiones y conjeturas, constituyen un género que amerita estudios y dedicación especial.

más conocida por su poesía romántica, considero importante tomar en cuenta estos documentos porque constituyen alegatos tempranos a los derechos humanos realizados por una mujer en el Ecuador. El primer documento es una necrología escrita a partir de la ejecución del indígena Tiburcio Lucero, ajusticiado el 20 de abril de 1857 en Cuenca. En esta hoja impresa, Dolores Veintemilla se solidariza con la “clase perseguida” y plantea un deseo público: “que pronto una generación más civilizada y humanitaria que la actual venga a borrar del Código de la Patria de tus antepasados la pena de muerte”.² En el comunicado “Al Público”,³ Dolores Veintemilla se defiende de los ataques que sufrió por mostrarse contraria a la pena de muerte y se asume, además, como autora, hecho que constituye por sí solo un quiebre en el rol tradicional de las mujeres y que expresa la constitución de un sujeto femenino autor.

En cuanto al texto de Marietta de Veintemilla, “Madame Roland”, se lo incluye porque a partir del personaje que reseña, la autora pretende “levantar el espíritu del bello sexo hacia los ideales del humanismo”. Marietta de Veintemilla fue una librepensadora conocida en su época tanto por su participación política como por sus escritos y conferencias: *Páginas del Ecuador*, publicada en Lima en 1890, “Conferencia sobre psicología moderna”, entre otros. De ella se dice que su talento fue registrado en las opiniones de escritores contemporáneos como Rubén Darío, Ricardo Palma, Juana Manuela Gorriti, Clorinda Matto de Turner, en cartas, reseñas y artículos.⁴ En el texto que se incluye, “Madam Roland,” refiriéndose a las mujeres sudamericanas, plantea que es posible la mujer de cualquier condición que se halle, “trabajar por el fomento de las ideas provechosos al género humano”. También hace una defensa de la necesidad de la educación: “nutrido el cerebro femenino de conocimientos útiles y nociones generales en armonía con el progreso ¿será posible al hombre, aunque se mantenga por su desgracia ignorante, no encontrar algo de lo que le falta en el consejo de su hermana, madre o esposa?”. Como señalan Handelsman y Da Cunha-Giabbai, la autora tomó al personaje que reseña como un símbolo que demostraba que las mujeres eran capaces de participar directamente en la sociedad y de contribuir significativamente a la historia. Los dos casos son paradigmáticos. En el caso de Dolores Veintemilla, se trata de una mujer a la que se le cerraron las posibilidades de expresar su voz de protesta y que se niega a renunciar a tener

2 Hay referencias a este documento en Mata (1968: 197) y Guerra Cáceres (1998: 71).

3 Se refieren a este documento Morayma Ofyr Carvajal (1949: 190), Mata (1968: 241) y Handelsman (1978: 37).

4 Ver al respecto la biografía de Gloria da Cunha-Giabbai (1998). Agradezco a Gabriela Alemán por la referencia.

una voz propia, llegando como acto extremo al suicidio. En cuanto a Marietta de Veintemilla, es una mujer que ha logrado inscribirse en un público predominantemente masculino y que plantea ese derecho para el resto de mujeres.

EL FEMINISMO Y LA POLÍTICA

Un tema que se debate a comienzos de siglo es el feminismo. Florencia Campana (1996), una de las autoras que analiza las publicaciones de las mujeres de esta época, plantea que contribuyeron a forjar un nuevo “sujeto feminista”. Pero, ¿qué ha de entenderse en esta época por sujeto feminista y por feminismo? Coincido con esta autora cuando señala la presencia de una multiplicidad de discursos. De acuerdo con esta idea, creo que el feminismo no ha de asumirse como un movimiento estructurado, capaz de desarrollar una nueva centralidad. Lo más adecuado sería hablar de este primer feminismo como resultado de un campo de fuerzas en el que las actoras asumen posiciones distintas, incluso contrapuestas, las mismas que no pueden dejar de verse dentro de un contexto histórico nacional e internacional.⁵

LOS AMPLIOS ESPACIOS DEL DEBATE

El término feminismo, tal como lo utilizaron las autoras y autores desde diversas posiciones, tiene en común el reconocimiento a la ampliación de los derechos de las mujeres y a la búsqueda de su participación en diversos ámbitos públicos. En donde existen divergencias es en definir, de manera específica, cómo ha de ser esa participación femenina, en qué campos y desde qué perspectiva. Empezaré refiriéndome a las características comunes. En diversas publicaciones se destaca bajo el título de “Triunfo del Feminismo” o “El Feminismo progresa” (*La Mujer Ecuatoriana*, 1921: 397), la inserción de las mujeres en la educación y la vida profesional. También se habla del “Movimiento Feminista” para mencionar la fundación de centros femeninos.⁶ Otro aspecto en el que parece haber consenso es en la necesidad de que sea un feminismo femenino entendido este como resultado del “cultivo de las cualidades propiamente femeninas; desarrollo consciente y apropiado de sus aptitudes; correcta y firme aplicación de sus conocimientos; aprecio y valoración de su emotividad” (Jaramillo, 1934), como

5 Mary Nash (2004) habla de *Feminismos en plural* para referirse a sus múltiples manifestaciones.

6 Así, por ejemplo, se formó el “Comité Feminista N° 1 de Instrucción, Recreo y Beneficencia” en el Centro Obrero Yaguachi, en 1927, con el fin de “trabajar en pro de la defensa y adelanto de la mujer, guiarla por el sendero del bien, de la moral y cultura” (*La Aurora*, 1927: 2150).

expresa una de las autoras de la Antología. Tampoco parece haber divergencias en cuanto a la necesidad de la complementariedad en la relación entre hombres y mujeres: “el hombre y la mujer son dos partes igualmente importantes, igualmente necesarias, para la formación de ese ser social fundador de la familia” (Veintemilla, 1905: 8), dice otra autora. Pero para señalar esta complementariedad algunas autoras identificadas como feministas partieron de la necesidad del reconocimiento a la igualdad, aspecto que es tratado, la mayor parte de las veces, de manera sutil. Victoria Vásquez Cuví, en un escrito que se incluye en la Antología dice:

El feminismo que ha venido al mundo pausadamente, pleno de razón y de justicia, no está como algunos espíritus presumen, ávido de obtener prerrogativas innobles ni de usurpar los derechos del hombre. La mujer apta para todo y dotada de libertad, quiere ser libre; su inteligencia pide instrucción e ideales; su voluntad medios para alcanzarlos y su delicadeza leyes que la protejan. El feminismo viene a volver útil la vida de la mujer; tiende a dar trabajo y protección a la obrera, asilo y defensa al niño infeliz, consuelo a la anciana y enferma. El feminismo no llega zahareño, amenazador ni duro para el hombre, sino por el contrario, sonriente y fraternal, no quiere volver desaparecido, sino altamente grata su existencia. La mujer no quiere ser subordinada ni superior al hombre, sino su igual, capaz de comprenderle y de ayudarlo. (1922: 3)

Hay en el texto un tono conciliador, pero a la vez firme, a favor de que se reconozca la igualdad de las mujeres, que también se observa en escritos más tempranos como los de Zoila Ugarte de Landívar, lo que sugiere que para reclamar el derecho a la igualdad las mujeres utilizaron formas de avanzar evitando, en lo posible, el enfrentamiento directo. En la revista *La Mujer*, que algunos de sus textos se incluyen en la Antología, las mujeres comenzaron a asumirse desde una condición de género, como parte de un movimiento universal capaz de demandar a “los que tienen la obligación” de atenderlas. Aparentemente aceptaron su marginalidad y pusieron énfasis en su papel tradicional, de complemento de los hombres: “no os escandalicéis señores... nuestra campaña será prudente y razonada, queremos que tengáis en las mujeres colaboradoras inteligentes, compañeras amables, esposas e hijas seductoras, que os hagan la vida menos difícil” (Ugarte de Landívar, 1905: 1).

Apelaron al hombre “como fraternidad” para lograr un sitio elevado: “si ignorante, sabe seduciros y enloqueceros, la mujer instruida hablará a vuestro corazón, a vuestra alma, a vuestra inteligencia y podréis llamarla sin desdoro vuestra compañera” (Ugarte de Landívar, 1905: 3). Pero de la misma manera plantearon la responsabilidad del hombre frente a la situación de las mujeres: “la mujer toda abnegación, no se

reserva nada para sí cuando se consagra al hombre; a este le toca ayudarla, mejorar su condición, levantarla de la postración en que se halla, hacer obra redentora por la humanidad” (Ugarte de Landívar, 1905: 3).

Invocando la igualdad ciudadana, estas autoras cuestionaron el lugar que se asignaba a las mujeres dentro de la sociedad e hicieron una autodefensa de sus cualidades: “las mujeres como los hombres poseemos un alma consciente, un cerebro pensador, fantasía creadora, más o menos brillante” (Ugarte de Landívar, 1905: 2).

Entre la mayoría de las mujeres escritoras hubo coincidencias respecto a la necesidad del feminismo. En cambio, las posiciones oficiales fueron variantes. Al comienzo, la postura de la Iglesia Católica fue abiertamente desfavorable, pero después flexibiliza su posición en algunos aspectos y a partir de los años treinta, al contrario, pide la participación política de las mujeres, que era el tema más controvertido.

A manera de arqueóloga exploro parte de este proceso: En la revista religiosa *El Hogar Cristiano* se afirma en 1907 que si “feminismo es la emancipación que para la mujer pretende conquistar el *progreso moderno*”, la Iglesia Católica no está de acuerdo, porque ya el Cristianismo la emancipó y porque se “pretende sacar a la mujer de la esfera de acción que le ha trazado Dios para lanzarla a invadir los dominios de la actividad del hombre, lo cual sino es un absurdo, es por lo menos un trastorno del orden natural respecto a la mujer” (*El Hogar Cristiano*, 1907: 143). Para el articulista lo que es peor es que se pretende sustraer a la mujer de la influencia cristiana y se pregunta: ¿por qué razones las primeras reformas que el *progreso moderno* trata de implantar para emancipar a la mujer son siempre el divorcio, institución esencialmente pagana, el matrimonio civil que ya de por sí constituye el más grave ultraje que puede irrogarse a la dignidad de la mujer, y la enseñanza laica? A través de esta postura frente al feminismo se reflejan los temas más debatidos de la época en el contexto de la confrontación política e ideológica entre la Iglesia Católica y el Estado Laico. A partir de ese momento, comienza a debatirse lo que se llama “feminismo bien entendido” o “feminismo mal entendido”. Un año después, en 1908, en la misma revista *El Hogar Cristiano*, se presenta la postura del Papa Pío X “sobre los grandes problemas del Feminismo y el papel de la mujer en la vida pública”. Ante la pregunta de que si aprueba que las mujeres ejerzan las profesiones liberales responde el Papa:

Todo lo que tienda a elevar el nivel moral e intelectual de la humanidad, es digno de nuestro aplauso, bajo la sola condición de no contrariar las doctrinas del catolicismo. Es muy justo que las mujeres se liberen del pesado yugo con que la sociedad las abrumba hace muchos siglos. Es muy bueno que traten de crearse medios de subsistencia: ellas pueden estudiar todo, excepto la Teología.

Pero ante la pregunta sobre si la Iglesia autoriza a las mujeres ocuparse de la política, responde:

¡Eso jamás! Las mujeres no deben inmiscuirse, en ningún caso, en los asuntos públicos. No deben ser ni electoras ni diputadas. Vosotras debéis limitaros a educar a vuestros hijos en las más sanas ideas [...] a fin de prepararlos para que llenen a conciencia sus deberes cívicos. ¡Indirectamente, influiréis así, por vuestra dulzura, bondad y clarividencia en la política de vuestro país! (*El Hogar Cristiano*, 1908: 266)

En este artículo ya se hace uso del término “feminismo bien entendido” —por el que el Papa hace votos—, término que sería usado en lo sucesivo para debatir los distintos roles de la mujer en la vida social. También Adelaida Velasco Galdós, quién estaba ligada a la Iglesia Católica, dice en 1914 en un artículo que se incluye en la Antología: “no se diga jamás a una mujer, que su puesto está en los comicios populares”. Según ella, estas propuestas se inscribían dentro de un “mal entendido y peor comprendido feminismo” (1914: 58). Para esta autora, existía otra manera más noble, más digna, más propia de su sexo para remediar los males sociales y hacer el bien: la caridad y sus buenos sentimientos. En esta posición coincidieron otras escritoras feministas que podrían ser consideradas como “maternales”, en el sentido de que sus discursos ensalzadores de la maternidad y de la capacidad maternal de las mujeres, les servían para proyectarse hacia la sociedad. Este es el caso de Zoila Rendón, para quién el papel de las mujeres estaba en el hogar. Ella desarrolló una acción importante en la defensa de cambios jurídicos a favor de las mujeres y propuso medidas concretas para la protección a la infancia —como se verá más adelante—, defendiendo que “las reformas a las que deben apelar las feministas son las concernientes a la naturaleza física y moral de la mujer” (Rendón de Mosquera, 1928: 2282). Pero con respecto a la política dijo en 1925: “la política se hizo únicamente para el hombre. Femenina quiero que sea la mujer y jamás le aconsejaría dañe la exquisitez de sus atractivos [...] ni sus ojos seductores, ver la iracunda mirada de aquellas que se presentan como temibles adversarias a sufragar” (Rendón de Mosquera, 1925: 26; 32).⁷ Este planteamiento no suponía que la mujer estuviera exenta de deberes públicos, sino que tenía una manera especial de participar: “entre bastidores”. Pero, además, estaba presente la concepción europea vigente en el siglo XIX del hogar como refugio y paraíso de afectos en oposición a la aridez, dura competencia y no pocas veces contaminación, del mundo público y de

7 Los textos de esta autora se decían feministas y fueron divulgados en los medios de comunicación y centros educativos como libros de conducta.

la política. Como mencioné, para esta autora el papel fundamental de las mujeres estaba en el interior del hogar, la madre era el ángel tutelar de sus hijos y por eso pide en el artículo que se incluye en la Antología: “dejad, pues, que este ángel de dulzura y de bondad se mantenga extraño a las escenas tumultuosas de la vida pública” (Rendón de Mosquera, 1928: 2282). La imagen del “ángel del hogar” tenía como base la idea de la diferenciación entre hombres y mujeres. Mientras los primeros eran capaces de grandes cometidos que vinculaban su interés personal al bien universal, las mujeres con su abnegación y su ternura maternal estaban destinadas, casi exclusivamente, al espacio doméstico. Lo que buscaban las feministas “maternales” es que se valore y respete ese rol.

Escritoras de la revista *La Mujer* como Zoila Ugarte, en cambio, no se adscribieron a esa imagen, sino que negociaron con ella planteando que el lugar de las mujeres no debía ser únicamente el espacio doméstico. Zoila Ugarte de Landívar, de pensamiento liberal ilustrado, dice que “es demasiado cruel que los egoístas quieran hacer de la mujer un simple biberón humano y nada más humillante que el destinarla al papel de hembra inconsciente” (*La Mujer*, 1905: 2; 31). Ellas afirmaron que no querían que la mujer deje de cumplir un papel significativo en el hogar, pero que sus atenciones no debían limitarse al estrecho círculo de la familia, dotada como estaba de inteligencia y sensibilidad con los que podía contribuir al mejoramiento de la sociedad. Seguramente estaban influidas por las ideas de la ilustración y la necesidad de plantear la formación de un nuevo tipo de mujer moderna y culta que, a través del acceso al conocimiento, pueda acceder a los derechos ciudadanos. Es interesante constatar que buena parte de las portadas de revistas reprodujeron la imagen de la mujer lectora, como también que en sus discursos hicieron referencia a personajes de la cultura clásica europea, recurriendo en general a una retórica “culturalista”.⁸

Por eso no coincido con Handelsman (1978: 91) —aunque su estudio es importante y de referencia imprescindible— cuando al analizar los escritos de las mujeres ecuatorianas, afirma que el feminismo de la primera mitad del siglo XX es un feminismo “marianista”. El menciona que “las feministas ecuatorianas no ansiaban mejores oportunidades para abandonar sus roles tradicionales, sino más bien para llevarlos a cabo con mejores resultados”. Para hacer esta aseveración parte de cuatro autoras que, a su juicio, representan el modo de pensar de las intelectuales de estos años: Zoila Rendón, Rosa Borja de Icaza (1889-1964); Hipatia Cárdenas (1899-1972) y Victoria Vásconez

8 También lo observa Florencia Campana (1996).

Cuvi (1891-1939). En efecto, si analizamos el pensamiento de estas autoras y de otras se observa esta tendencia. Pero incluso, dentro de este mismo feminismo, no hay un pensamiento único, totalmente estructurado, sino heterogéneo, como se puede ver en el caso de Zoila Rendón o Victoria Vásquez Cuvi; además de que es importante verlo no solo en términos de subordinación, sino de avance dentro de las condiciones dominantes. En cuanto a textos como los de Zoila Ugarte de Landívar —que continuaré analizando cuando me refiera a la educación y al trabajo— y otros, sugieren la existencia de un pensamiento diverso, en algunos casos matizado y en otros claramente contrario a esta posición “marianista”. Este es el caso del pensamiento de María Angélica Idrobo, maestra laica de tendencia socialista, quien en un texto olvidado defendió abiertamente el derecho de las mujeres a participar en la política. En 1928, en una clara reivindicación del feminismo, esta maestra de la provincia de Imbabura y quién desarrolló una importante labor a favor de la educación de las mujeres, afirma que el feminismo es ya un hecho y que se ha coronado de laureles por su propio esfuerzo. Al rebatir la idea de que hay que encarrillar a la mujer por la vereda del “feminismo bien entendido” pregunta: “¿a qué puede llamarse feminismo mal entendido? No puede reputarse como tal a la justa y legítima aspiración femenina de querer extender su radio de acción hacia la organización social de su patria” (*La Nación*, 1928).

FEMINISMO CÍVICO

La mayor parte de las revistas y publicaciones que he examinado, a excepción quizás de *La Mujer* y el *Hogar Cristiano* destacaron junto a los héroes, la presencia de las heroínas de la patria. Las autoras expresaron, en ensayos y poemas, la necesidad de inscribirse en el imaginario de la nación. Precisamente, el poema “La Hija de la Patria” con el que comienzo esta introducción, reclama esta participación negada, “para que no sean únicamente los otros los que den gloria a la Patria, para que se cumpla ese sueño”

Y si ama la Patria, habrá silencio Cuando se agita el corazón febril?
Jamás; y se enardece, y siente y late También, también el pecho femenil.
Te amo, Ecuador, más que tus hijos todos,
¡Oh feliz, si un instante yo pudiera Que al sol le disputases en altura Que
como el sol deslumbre tu bandera! (Pazos, 1918: 126)

Las revistas *Flora* y *La Ondina del Guayas* incorporaron secciones dedicadas a este tema. Asimismo, la revista *Alas* (1934) hizo un recuento historiográfico de las mujeres destacando a las más notables: a las vírgenes del sol, a las mujeres de la nobleza indígena, a las que se destacaron en el proceso independentista, etc. Como señalan varias autoras

que han relacionado la historia de las mujeres con la formación de la nación, estos “catálogos históricos”, que enumeran las mujeres que se han destacado en la historia tuvieron como finalidad afirmar la realidad de las mujeres como agentes sociales, desmintiendo el rol negado en la historia tradicional y proponiendo formas alternas de participación (Pratt, 1995). En este proceso jugaron un papel importante las maestras, las cuales participaron en las revistas a las que me he referido y en sociedades como la Bolivariana, escribiendo artículos sobre el papel destacado de las mujeres y heroínas en la historia de la nación (Goetschel, 2004) Inclusive llegaron a proponer a los municipios y al Ministerio de Educación que se dé el nombre de dichas heroínas a escuelas, calles y plazas (*El Libertador*, 1956: 72). Ya desde 1953, la Sociedad Bolivariana propuso erigir un monumento a la memoria de Manuela Sáenz pero sin éxito y el 23 de noviembre de 1956, con motivo del centenario de su muerte, se dedicó un número completo a su memoria, siendo una gran parte de las autoras mujeres. El “Elogio a Manuelita Sáenz” de Raquel Verdesoto de Romo Dávila, que se incluye en la Antología, va en esa línea: es uno de los primeros textos en que se destaca a Manuela Sáenz por sus propios méritos y no únicamente por ser la compañera de Bolívar, “la Libertadora del Libertador”.

En el mismo sentido se incorpora un texto de la escritora Piedad Larrea Borja, quien en 1946 escribió una iconografía sobre la participación de las mujeres en la historia. Mencionó que la esencia más íntima de nuestra psicología se encuentra en vaso de arcilla inca. Pero “en ninguna época de la historia el misterio veló tan celosamente las vidas de mujer como en la historia del Incario”. Se refirió a dos: la princesa Toa, y a Paccha, como destaca para la época republicana a Manuela Sáenz, Mariana de Solanda, y Rosita Vinuesa, a pesar de que “entre los múltiples silencios, la historia calla también la presencia de las mujeres españolas y mestizas” (Larrea, 1946). Aunque de manera interesante menciona a las mujeres silenciadas, sugiriendo que la historia también se forma con esas mujeres, puso énfasis también en las heroínas. Asimismo, en reuniones de centros obreros y estudiantiles se destacó la importancia de los héroes y heroínas y su legado patriótico, asimilando su propia actuación con la gesta patriótica” (*La Aurora*, 1932: 2932). No se puede pedir para esos años una visión más amplia de la historia que recupere la voz de las mujeres anónimas. Esa es, como ya he señalado, una tarea que está aún en sus inicios. En todo caso, es preciso resaltar el interés que tuvieron estas autoras por incorporar a las mujeres en la conformación de la nación, con los mismos parámetros masculinos.

EL SUFRAGIO FEMENINO

Con relación a este tema, la multiplicidad de discursos a los que me he referido antes es más evidente aún. En las constituciones liberales anteriores a 1929 no existía ninguna disposición contraria para este. Una vez producida la Revolución Liberal, la Constitución de 1897 estableció que para ser ciudadano se requería la edad de 18 años y saber leer y escribir, al contrario de la Constitución anterior (1884) que decía: “son ciudadanos los ecuatorianos varones que sepan leer y escribir y hayan cumplido 21 años o sean o hubieran sido casados” (Borja, 1990). Aunque en la Constitución Liberal no había prohibición, las mujeres no votaban; en la práctica se pensaba que no eran ciudadanas con posibilidad de elegir y participar en la política, aspecto que en parte era aceptado por las propias mujeres. Tampoco fueron consideradas como seres autónomos; la percepción “natural” era que no estaban en capacidad para ejercer ese derecho. Se consideraba, como se ha visto, que eso era parte de su identidad femenina.

La primera excepción fue la lojana Matilde Hidalgo de Prócel, primera médica del país, quién al acercarse a las urnas electorales y dar su voto, en 1924, no solo se convirtió en la primera mujer votante del Ecuador, sino que contribuyó, a través de su “ejercicio cívico”, a introducir modificaciones en la propia organización política del Estado. Es posible que su acción no fuera aislada y que hubiera un clima favorable al sufragio tanto en Guayaquil como en otras regiones del país.⁹ En junio de ese mismo año un artículo de un periódico de la provincia de Manabí satiriza el voto femenino y se refiere al “Comité Electoral Femenino de Machala” (*Iniciación*, 1924: 7).

A partir de 1925 el Partido Conservador se mostró partidario para el voto de las mujeres y en las discusiones previas al voto explícito de las mujeres que promulgó la Constitución de 1929, al parecer participó en forma favorable (Quintero, 1980: 243). En los años posteriores a 1929, aún después de concedido el voto explícito, los políticos liberales siguieron discutiendo sobre su conveniencia. Y es que la correlación de fuerzas había cambiado y el voto femenino era importante en las listas conservadoras. Aún algunas mujeres liberales como Rosa Borja de Icaza, una guayaquileña fundadora de la revista *Nuevos Horizontes* y de la *Legión Femenina de Educación Popular* y para quién el feminismo era una “necesidad social”, expresó que esto no era lo que más interesaba “porque el voto de la mujer sin preparación cívica, solo sirve de instrumento ciego en las grandes orientaciones nacionales” (Borja, 1936).

9 En 1920, se menciona que en Guayaquil se formó al menos un club feminista de propaganda electoral para apoyar la elección del candidato liberal José Luis Tamayo para la Presidencia de la República.

Pero esta no era la opinión unánime. La maestra de tendencia socialista María Angélica Idrobo defendió en 1928 que “la mujer tiene derecho a esa función, la más grande del ciudadano, la libertad de sufragio”.¹⁰ Otra mujer de tradición familiar liberal, Hipatia Cárdenas de Bustamante, articulista de los periódicos “El Comercio” y “El Día”, en esos mismos años criticó la oposición de los liberales al derecho al voto de las mujeres y observó que el problema estaba en el mismo sistema político masculino:

Veo que vuelve al tapete, como siempre que se avecinan elecciones, el tema de quitar el voto a las mujeres. Los infelices de los hombres no aciertan a resolver el problema político del Ecuador que como todo país democrático tiene base electoral y acuden al recurso de poner a un lado a las mujeres para ver si así dan pie con bola. (Cárdenas de Bustamante, 1944 [1932]: 33-35)

Una argumentación liberal parecida pero más desarrollada se puede encontrar en María Esther Martínez Macías, quién también escribe en la revista *Nuevos Horizontes* de Guayaquil y cuyo texto se incorpora en la Antología. Tomando en cuenta el derecho a la igualdad y la razón esencial que se argüía para que una persona pueda elegir y ser elegida que es la independencia de criterio, ella demuestra que las explicaciones que se han empleado contra la mujer, se pueden hallar en el hombre en idéntico caso y que no son causa para que se le niegue el derecho al sufragio. Ella reclama:

La justicia de la concesión del derecho del sufragio a la mujer por cuanto, como ser inteligente, tiene también derecho a gozar, de un modo integral, de todos los derechos que a tales seres corresponden, dejando su ejercicio y el buen uso que de ellos haga a su criterio de sujeto pensante. (Martínez Macías, 1934: 28)

Esta misma autora al referirse, en un artículo anterior a la favorable acogida lograda por el movimiento feminista en el Ecuador, “pues la mujer ha ido penetrando con paso firme en el campo de actividades generales que hasta entonces le había sido vedado”, planteó que es necesario, al mismo tiempo, realizar reformas jurídicas que le den independencia a sus actos con respecto a la potestad marital, y otras. Pidió reflexionar sobre el problema feminista ecuatoriano y la unificación de las mujeres para el logro de sus fines, así como la elección de una mujer como *senador funcional por el feminismo*, además de reformas jurídicas integrales; la creación de sindicatos para la clase obrera femenina; asociaciones de empleadas para que también “la mujer

10 Me he referido a este tema en Goetschel (2004).

aprenda a dirigir las instituciones que le correspondan”; igualdad de salarios, etcétera (Martínez Macías, 1933: 7).

RELACIONES INTERAMERICANAS

Posiblemente algunos de estos planteamientos fueron influidos por las corrientes feministas interamericanas que tuvieron amplia repercusión en América Latina. La revista *Nuevos Horizontes* dirigida por Rosa Borja de Icaza y María Esther Martínez, tuvo conexión con la Unión de Mujeres Americanas (UMA), creada en Nueva York en 1935 que se plantea como uno de sus objetivos “la lucha por la igualdad política, civil, social y económica de las mujeres”. *Nuevos Horizontes* publicitó eventos de la UMA, reprodujo artículos de revistas latinoamericanas, así como planteó algunos problemas que se discutían en los foros feministas internacionales: reivindicaciones de las mujeres, nacionalidad de las mujeres casadas con extranjeros, etc. También fue parte de esta asociación María Piedad Castillo de Levi, quién fue delegada del Ecuador a la Comisión Interamericana de Mujeres entre 1940 a 1962 y elegida en 1955 “Mujer de las Américas” por la UMA (Estrada, 1984:136).

Al discutir la idea de que el pensamiento feminista latinoamericano no fue original, sino que reprodujo las ideas planteadas por el Partido Nacional de Mujeres de los Estados Unidos, durante la Sexta Conferencia Internacional de los Estados Americanos reunida en La Habana en 1928, la historiadora Francesca Miller (1990: 11-12) constató que las feministas latinoamericanas establecieron su presencia y tuvieron su propia agenda sobre problemas sociales, higiene, bienestar social, etc. Desde finales del siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX, primero en los congresos científicos latinoamericanos y luego en las conferencias panamericanas (Martínez Macías, 1934: 11-12). En cuanto a las feministas ecuatorianas, seguramente, fueron influenciadas por estas corrientes de pensamiento y tuvieron relación con estos eventos pero, del mismo modo, desarrollaron sus propuestas con relación a nuestro contexto. A raíz del Segundo Congreso Científico Panamericano de la Unión Panamericana llevado a cabo en Washington entre diciembre de 1915 y enero de 1916, Zoila Ugarte de Landívar fue invitada por Eleonor Lausing, presidenta de la Conferencia Auxiliar de Señoras, a participar como miembro en la formación de un Comité Internacional —una de las resoluciones de dicho Congreso— y distribuir entre mujeres ecuatorianas ejemplares del Informe de la Conferencia Auxiliar de Señoras. No conocemos si ella aceptó participar en dicho Comité y tampoco si asistió a una Segunda Conferencia de Señoras de las Américas que programaban realizar (*Flora*, 1918: 107). Según el estudio de Francesca Miller, las

mujeres delegadas que asistían a los congresos y conferencias panamericanas durante las primeras décadas del siglo XX, no eran subvencionadas por los gobiernos y asistían a las reuniones por sus propios medios. No se conoce si las feministas ecuatorianas asistieron a esos foros. Lo que se sabe es que algunas de ellas enviaron sus trabajos, como Victoria Vásconez Cuvi quién presentó una ponencia a la “Segunda Conferencia Panamericana de Mujeres” que se realizó en Lima en enero de 1925 (Vásconez Cuvi, 1925) o Zoila Rendón de Mosquera quien también, en 1925, presentó su trabajo al Congreso Femenino Internacional convocado por Partido Democrático Femenino de Chile (Rendón de Mosquera, 1925). La misma autora, en julio de 1948, envió su trabajo *La Mujer en los diversos Organismos Humanos* al Primer Congreso Internacional de Madres, organizado por la Liga Femenina Argentina “Pro Maternidad e Infancia” en Buenos Aires. A este evento también fue invitada Morayma Ofyr Carvajal, cuyo poema *Rebeldía* se incluye en la Antología.

LA PAZ

Sobre el tema de la paz puede hacerse un planteamiento similar. Hay varios escritos sobre este asunto que, posiblemente, están en correspondencia con el énfasis que pusieron las mujeres en su condición natural de ser dadoras y defensoras de la vida, pero que también revelan influencia de las corrientes latinoamericanas de esta época. En todo caso, estos escritos suponen asumir una posición política y no solamente teórica. A propósito de la guerra del Chaco, María Guillermina García Ortiz se unió a las “Mujeres de América amantes de la Paz” firmando un comunicado “Mensaje de Paz” dirigido a las madres bolivianas y paraguayas. Dicho mensaje fue publicado en *Mundo Femenino* de Buenos Aires y se reprodujo en el Diario *El Día* de Quito (1935). Al abogar por la paz, ella plantea cuán necesaria es esta para que pueda plasmarse la cultura y la civilización americana. En 1935, la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas dirigida por Elena Arismendi, envió un mensaje de felicitación a las integrantes de la revista *Alas*. Ella mencionó que conoció la revista al solicitar al presidente ecuatoriano patrocinio para el Congreso Pacificista Internacional, en Buenos Aires. A raíz de esto Zoila Ugarte de Landívar fue presidenta del Comité Ecuatoriano.

La Liga tenía entre sus integrantes, además de Zoila Ugarte, a Georgina Fletcher de la Sección Colombiana, Elisa Rodríguez Parra, presidenta de la Sección Peruana, María Teresa Urquidí, miembro de la Liga de Bolivia, María Felicidad González, presidenta de la Liga del Paraguay. Ese mismo año las integrantes del Grupo *Alas* dirigieron comunicaciones de felicitación a los gobiernos de Bolivia y Paraguay,

cuando suscribieron la firma por la paz después de la Guerra del Chaco (*Alas*, 1935: 9; 27). También en 1935, la revista *Alas* publicó los preparativos para la Conferencia Panamericana de la Paz, que estaba programada para reunirse en Buenos Aires. En otra fecha reseñó con una fotografía el paso por Quito de la chilena Amanda Labarca, participante activa de las conferencias panamericanas de las mujeres y de los congresos científicos desde comienzos de siglo, hechos que muestran la relación que existía entre las mujeres ecuatorianas con el resto de americanas. La feminista guayaquileña, Adelaida Velasco Galdós, fue designada en 1936 representante del Ecuador en la Comisión Interamericana de la Liga Internacional Femenina Pro Paz y Libertad con sede en los Estados Unidos. En estos frentes internacionales, las mujeres estuvieron involucradas en la lucha antifascista y más tarde en la Guerra Fría, pero como señala Francesca Miller, las mujeres latinoamericanas, dentro de sus posibilidades, tuvieron su propia agenda en contra de la guerra y a favor de los países pequeños. Desde las corrientes socialistas también se constituyeron frentes internacionales en los que participaron mujeres miembros del Partido Comunista, como fue el caso de Nela Martínez, quién en 1949 fue invitada por la Federación Mundial de Mujeres, al Congreso Mundial por la Paz en París (2005: 108).

Pero en los escritos encontrados no se presenta una defensa absoluta de la paz, en concordancia con las conferencias panamericanas. En 1941, durante la guerra con el Perú, Zoila Ugarte de Landívar, en un artículo en el que da respuesta al interés de la Presidenta de la Legión Feminista Pro-cultura del Perú de propiciar la paz entre las mujeres ecuatorianas y peruanas, el mismo que se incluye en la Antología, dice:

La paz es altísimo ideal que nos aleja del instinto primitivo y feroz; la paz es digna de ser divinizada cuando no es la esclavitud o el sometimiento resignado, cobarde y vergonzoso [...] sobre la paz hay algo más sublime, más sagrado que ella: la Patria con todos sus atributos de dignidad, de soberanía, de grandeza [...] La mujer ecuatoriana no puede aconsejar la paz en estos momentos [...] mientras el usurpador esté hollando nuestro territorio, no podemos hablar de paz. (Ugarte de Landívar, 1942: 26-29)

Se observa entonces, que estando en juego la defensa nacional del Ecuador, la autora asume una postura cívica nacionalista.

Piedad Larrea Borja profundiza la reflexión sobre la paz en el texto que se incorpora en la Antología “Paz en la Tierra” leído en el Círculo Hispanoamericano en Génova solo cuatro meses después de iniciada la segunda Guerra Mundial en el año 1939, cuando aún el panorama de la guerra y el fascismo no estaba del todo claro. Marieta

Cárdenas se refiere en una entrevista reciente a la participación suya y de otras mujeres en la propaganda por la paz durante la segunda Guerra Mundial, así como en la protección de judíos y antifascistas (Cárdenas, 2005). Se trata, entonces, de un tema que sugiere el interés y la preocupación de estas mujeres por la política nacional e internacional y que es debatido, por tanto, en un contexto de participación ciudadana.

PARTICIPACIÓN POLÍTICA

A partir de los años veinte la participación de las mujeres en la política comenzó a ampliarse. En ese proceso jugó un papel importante la crisis económica y social que afectó tanto a los sectores medios como populares diluyendo las fronteras entre las preocupaciones domésticas y las públicas. Pero fue, al mismo tiempo, resultado de un clima de confrontación ideológica generado por las reformas liberales y del nacimiento de ideas socialistas, en el que asumieron una participación activa los propios actores sociales y entre ellos las mujeres. En el segundo Congreso Obrero reunido en Guayaquil en 1920, participaron como delegadas del Centro Feminista La Aurora: Leonor Mesones de Darquea y María H. Reyes (*Pensamiento Popular Ecuatoriano*, 1981: 254). El Centro Feminista resolvió asistir al Congreso para estimular a sus representantes y presenciar las discusiones que ahí se daban, señalando que la concurrencia de la mujer a un acto de tanta trascendencia significaba, nada menos, que el estado de progreso en que se encontraba el feminismo (*La Mujer Ecuatoriana*, 1920: 307). Asimismo, dentro del anarcosindicalismo, se formó el Centro Feminista Rosa Luxemburgo, cuyas integrantes tuvieron participación en los sucesos previos y posteriores a la masacre del 15 de noviembre de 1922. De acuerdo a Alexei Páez (1986: 49), el anarquismo, constituido en Guayaquil debido a su mayor dinamismo económico y por ser, además, un puerto que recibía influencia de marinos y extranjeros de ideología anarquista que daban charlas en el Malecón, fue partidario de “la igualdad de sexos como contrapartida de la opresión femenina en el capitalismo”. Dos de las integrantes de este Centro que firmaban con el seudónimo de Rosa Marga y Angelina de la Barca, cuyos artículos se incorporan a la Antología, escribieron manifiestos políticos libertarios, cuyo énfasis principal fue la miseria y explotación de trabajadores y trabajadoras y la necesidad de organizarse. El 21 de agosto de 1921 se lee este anuncio:

A LAS MUJERES

Habiéndose organizado el Centro Sindical
Feminista Rosa Luxemburgo se hace conocer que las

Sesiones serán los días domingo y jueves a las 7:30 pm
Asistan, compañeras. (*El Proletario*, 1921)

En el ambiente de la agitación social de esos años, donde se discutían “la cuestión obrera”, la “cuestión campesina” algunas mujeres de sectores medios y altos, pero también populares, tuvieron participación política tanto en estos grupos anarquistas como en los conservadores, liberales, socialistas y comunistas. Zoila Ugarte de Landívar, por ejemplo, fue integrante del Partido Liberal desde los inicios del siglo XX. En la fundación del Partido Socialista, en 1926, participó María Luisa Gómez de la Torre y posteriormente fueron parte del Partido Comunista Ana Moreno, Marieta Cárdenas, entre otras. En 1935 se realizó la “Primera Convención Nacional de Mujeres del Ecuador” (*El Imparcial*, 1935: 3). La Alianza Femenina Ecuatoriana (AFE), una organización de izquierda, que aglutinó a mujeres de izquierda y propuso una serie de reivindicaciones a favor de las mujeres trabajadoras, se formó en 1938. En el comunicado “Mensaje a las madres ecuatorianas”, que se incluye en la Antología, Nela Martínez, una de las fundadoras de AFE, inscribe el debate poblacional y “racial” de ese momento en la necesidad de mejorar las condiciones en que se llevaba a cabo la maternidad, “defendiendo el factor humano” de las madres y poniendo énfasis en la necesidad de organizarse. Para lograr esos objetivos exhorta a las mujeres del país a intervenir en la vida social y política. Dice: “es indispensable que creemos las condiciones para que esta misión biológica se convierta en la consciente misión social de quienes aman la maternidad por la alegría del futuro que su realización encierra” (Martínez, 1939).

En ese contexto de dinamización política y social, Dolores Cacuango y más tarde Tránsito Amaguaña, como parte de la Federación Ecuatoriana de Indios, lideraron junto a otros dirigentes, los movimientos indígenas en Cayambe. En las entrevistas las dirigentes ponen de relieve tanto su participación protagónica en las luchas campesinas, como su cultura y riqueza idiomática.

La Iglesia Católica y los sectores conservadores tampoco fueron ajenos a la acción de las mujeres. Su participación estuvo relacionada con fines apostólicos, así como, con el mejoramiento moral y asistencial, pero en distintas circunstancias asumieron una posición pública en defensa de los intereses de la Iglesia Católica, haciéndose esto más evidente a partir del liberalismo. Las congregaciones marianas y luego las asociaciones de la Acción Social Católica, participaron en el cuestionamiento promovido por la Iglesia en contra de la educación laica, el matrimonio civil y el divorcio, pero, al mismo tiempo, desarrollaron iniciativas relacionadas con la asistencia social y la defensa

de sus intereses económicos. La relación de las mujeres con la Iglesia Católica se dio, sobre todo, en aspectos apostólicos, pero dio lugar a acciones políticas más amplias. Gioconda Herrera (2005) al estudiar la relación entre las mujeres y la Iglesia en el período liberal, muestra como el Primer Congreso de Damas Católicas del Ecuador, se planteó como objetivo tanto el fortalecimiento de las instituciones morales católicas como el mejoramiento de las condiciones económicas y sociales de las mujeres. Este congreso fue patrocinado por la orden dominicana y el Arzobispo González Suárez y se realizó en 1909, como uno de los actos del primer centenario de la Independencia. En el Congreso se destacó la importancia de las mujeres en la economía familiar, argumentos que, de acuerdo a Herrera, coincidieron con los que servirían de base a la Ley de Emancipación de la Mujer Casada de 1911.

En las dos décadas siguientes muchas mujeres tuvieron una participación activa a favor de los intereses del Partido Conservador y de la Iglesia Católica, en contra de lo que esta consideraba los peligros fundamentales de la época, el modernismo, la masonería y más tarde las ideas anarquistas y socialistas. Pero, es a partir de la década de los cuarenta que los nuevos lineamientos sociales de la Iglesia Católica establecidos desde Roma marcaron un giro en la acción de las mujeres. A partir de esos años la Iglesia puso un énfasis mayor en su participación activa tanto dentro del hogar como del ámbito político. La principal función de las mujeres seguía siendo la defensa de la familia, pero esta defensa debía ser activa “nada indolente”, tanto frente al mundo capitalista como comunista (*El Comercio*, 1945). Además de la cuestión social donde la mujer moderna debía distinguirse por su acercamiento a acciones sociales, se le exige actuación en la vida política:

aunque a muchos les parezca extraño: la intervención de la mujer para el triunfo de los principios de la política cristiana es decisiva”. En este campo se planteó una intervención obligatoria para todas: votar, intervenir, no ausentarse, “no dejándose ofuscar por quienes ofrecen vagas y ambiguas promesas, decidiéndose por quienes ofrecen verdaderas garantías para los derechos de Dios y de la Iglesia... y de la defensa de las Instituciones Cristianas, sobre todo, las que se refieren a la mujer. (Pío XII, s/f)

Se trata de fines y horizontes ideológicos distintos al de las mujeres de izquierda, pero no por eso menos significativos en términos de participación en el mundo público.

LAS MUJERES, LA EDUCACIÓN Y EL TRABAJO

En esos años se puso énfasis en los derechos a la educación y al trabajo. Si bien desde los inicios de la República, algunas mujeres

accedieron a la educación, estaba en función del cumplimiento de sus deberes como esposas y madres. Primero, Vicente Rocafuerte durante los inicios de la República y luego Gabriel García Moreno (1860-1875), destacaron el papel de la mujer en la civilización y el mejoramiento de las costumbres. Este último se preocupó por abrir algunos establecimientos para mujeres regentadas por las madres de los Sagrados Corazones, la Providencia, el Buen Pastor, en cuyos establecimientos se daba una educación moral y para el hogar que incluía tanto a las mujeres de la elite como a las llamadas pobres, aunque de manera diferenciada. En el caso de las mujeres pobres, se preocupaban que las niñas recibieran una educación no solo acorde a su condición de género sino a su condición social, preparándolas para el servicio doméstico y labores manuales.

Tampoco la participación de la mujer en el proceso social y productivo fue reconocida. El discurso patriarcal seguía afirmando el papel de las mujeres como madres, hijas y esposas, a pesar de su participación activa en el comercio, las actividades agrícolas y artesanales. El Código de Comercio de 1882 establecía que la mujer casada solo podía ejercer el comercio con autorización de su marido o del alcalde, en ausencia o impedimento legal de este. Sin embargo, en los hechos, buena parte de las actividades mercantiles y manufactureras (a más de los servicios) estaban en manos de mujeres. Es cierto que la participación de las mujeres en el mundo del trabajo no podía darse fuera de la acción del Estado y de las acciones que desarrollaron a partir de la Revolución Liberal;¹¹ tampoco fuera de un tipo de sociedad más moderna y dinámica que requería del trabajo y la preparación de las mujeres para desarrollarse, pero no se puede perder de vista que fue también el resultado de una construcción cultural y política donde ellas tuvieron un rol destacado. Tanto la presencia de las mujeres en la esfera de la opinión pública, como en la apertura de condiciones para la ampliación de sus posibilidades de acción en la misma, constituyeron factores favorables. En todo caso no fue un proceso fácil pues existían estructuras mentales y *habitus* incorporados que seguían circunscribiendo la vida de las mujeres a los límites que establecía el sistema. En el verso de Dolores Sucre “Consejos a una señorita” (1901) puede verse, precisamente, la tensión entre “un deber ser femenino” y las aspiraciones de trascenderlo:

11 El gobierno liberal emitió una serie de leyes que permitían el acceso de las mujeres al trabajo y a la educación. Por ejemplo, el “Mensaje del Presidente Eloy Alfaro” solicitando al Congreso la protección especial a la mujer y participación en los empleos públicos (Estrada, 1984: 325-326).

Aunque en rato de demencia
 Diga alguno que haces mal
 En la aguja y el dedal
 En cifrar toda tu ciencia
 Yo te aconsejo en conciencia
 Que seas discreta mujer
 Y hagas lo que al vulgo agrada
 Por ver tu dicha colmada
 Pues los hombres a porfía
 Declaran sin corazón
 A la que halla inspiración
 En la pluma o los pinceles
 le prodigan laureles
 A la que apunta un botón. (*Guayaquil Artístico*, 1901)

El poema es irónico, pero expresa el clima moral de la época. Mientras que por un lado y no solo en el hogar sino en el trabajo, la vida de las mujeres debía ser normada por principios como el servicio, la honra, la decencia, la obediencia y el respeto a la autoridad masculina, por otro lado, se iban produciendo cambios relacionados con la dinámica de la vida social y reformas políticas y culturales. Fue en ese contexto de comienzos del siglo XX, que algunas mujeres pusieron en debate público y plantearon como demandas fundamentales el acceso a la educación y al trabajo. Se trataba, al mismo tiempo, de una lucha por la autonomía. En la revista *La Mujer* (1905) se ve reflejado este aspecto de manera muy clara:

La mujer ecuatoriana siguiendo el movimiento universal, sale de su letargo, protesta de su miseria y pide conocimientos que la hagan apta para ganarse la vida con independencia; pide escuelas, pide talleres, pide que los que tienen la obligación de atenderla se preocupen de ella algo más de lo que hasta aquí lo han hecho. (Ugarte de Landívar, 1905: 100)

A través de este y otros textos, algunas escritoras pusieron en debate la situación de las mujeres de esa época y propusieron medios para alcanzar sus objetivos. De acuerdo a su perspectiva la mujer en nuestro medio solo era apreciada como adorno o como capricho “cuando no es vilipendiada y rebajada por su disculpable ignorancia; y la que tiene un modo de ser superior es una víctima que agoniza entre las ansias de elevarse y la fatal impotencia a que la suerte o el egoísmo la tiene condenada” (Donoso de Espinel, 1905: 13). La educación le permitiría superar su condición moral. “Con la verdadera y útil educación de la mujer, desaparecería este egoísmo y la sociedad se acostumbraría a respetarla, encontrando en ella la base de su bienestar” (1905: 13). A la mujer —como objeto— oponían la mujer en condición

de convertirse —gracias a su educación— en sujeto. De este modo, la propia ilustración dejaba de ser un adorno o un complemento. La ilustración, el pensamiento, se convertían en el eje de la formación de un nuevo tipo de mujer. Pero además defendían la posibilidad de que la mujer contribuya al mejoramiento social desde su condición, desde su inteligencia y sensibilidad. Aunque el punto de partida eran sus aptitudes “naturales” estas no eran suficientes: las mujeres debían tener la oportunidad de educarse y servir a la sociedad.

Como ya he señalado, estas primeras feministas no fueron ajenas a la necesidad de que las mujeres logren su autonomía a través del trabajo. Debían acceder a la posibilidad de mantenerse a sí mismas, de tener independencia económica como base de su dignificación como mujeres:

Como no todas las mujeres tienen quien las mantengan, ni todas quieren ser mantenidas por quien no sea su padre, su hermano o su marido, es incuestionable que a pesar de todas sus preocupaciones, han de buscar su independencia y los medios para sostenerla. La mujer tiene derecho a que se le de trabajo puesto que necesita vivir y no se vive, ni se adquieren comodidades sin trabajar. (Ugarte de Landívar, 1905: 100)

El trabajo no solo constituía un medio de subsistencia sino una posibilidad de realización como individuo y un ejercicio ciudadano de contribución al país. El mundo público abría la posibilidad de que las mujeres muestren sus potencialidades femeninas y esto, a su vez, debía ser aprovechado para potenciarse.

Para reclamar sus derechos las mujeres se valieron de diversos argumentos, aparentemente contradictorios, en una clara negociación con la mentalidad de esa época. Como he mencionado anteriormente, en algunos escritos asumieron como punto de partida la aceptación del papel tradicional de la mujer y pusieron énfasis en la valoración del papel maternal. Así, “cuando la mujer realza más su grandeza es cuando desempeña el noble, el augusto papel de madre”. Pero usaron esta idea para plantear la necesidad de la educación y del trabajo como “deber y derecho” político y social (Veintemilla, 1905: 9). Desde una perspectiva abiertamente feminista, Zoila Ugarte cuestionó el espacio doméstico como el único lugar asignado por el sistema patriarcal a las mujeres, haciendo de este modo una clara defensa de los derechos femeninos. Apelando al feminismo, planteó que este “no es una doctrina caprichosa y sin objeto, es la voz de la mujer oprimida, que reclama aquello que le pertenece, y que si no hoy, mañana o cualquier día lo conseguirá, siendo por tanto inútil oponérsele” (Ugarte de Landívar, 1905: 100). Podría decirse que estas mujeres utilizaron

como “tácticas”¹² los argumentos y razonamientos que prevalecían en la sociedad de su tiempo y esbozándose en estos buscaron conseguir sus propias aspiraciones: el derecho a la educación y al trabajo.

También desde revistas pedagógicas se puso énfasis en la necesidad de la educación de las mujeres. La educación aparecía como un derecho, pero también como un deber personal y social. El poema de la joven Matilde Hidalgo “El Deber de la Mujer” escrito en 1912, va en esa línea de reflexión:

El estudio sublimiza
 Enaltece y dignifica
 Es la ciencia la que indica
 Los medios de progresar
 Con ella podrá cumplirse
 Misión tan noble y sagrada
 Y ofrecer mejor morada
 A Dios, la Patria y Hogar. (Estrada, 1997)

En 1918, Rosa Andrade Coello, al hacer un llamado a los padres de familia para que se preocupen de la educación de sus hijas, expresa también la importancia de la educación de las mujeres por el hecho de ser madres. Pero, a la vez dice:

¿No la creéis apta para la medicina, para la abogacía? ¡Os equivocáis! La mujer tiene casi, y sin casi, las mismas facultades intelectuales que el hombre y posee el mismo derecho para abrazar las profesiones que él. ¿No piense y sienta la mujer de igual manera que el hombre? Entonces ¿por qué atacar a las que se abren camino por la senda de la literatura, de las bellas artes, de la ciencia? ¿Por qué motejarlas de ociosas y pedantes, que para escribir descuidan faenas domésticas? (Andrade Coello, 1918)

A través de ejemplos de mujeres contemporáneas como la española Emilia Pardo Bazán, la colombiana Soledad Acosta de Samper, la poeta ecuatoriana Mercedes González de Moscoso y otras que accedieron a la educación superior, esta autora enfatiza la necesidad y el estímulo que debían tener las mujeres para educarse. Esta acción también fue enfatizada de manera permanente por las maestras durante la primera mitad del siglo XX. En la década de los cuarenta María Angélica Carrillo, fundadora del colegio “24 de Mayo” de Quito, inscribe la necesidad de la educación de las mujeres dentro del desarrollo social y productivo del país. Aunque ella, de manera distinta a sus antecesoras, enfatiza el desarrollo de *profesiones femeninas* específicas, afirma que la mujer

12 En el sentido que lo usa Michael de Certau, como prácticas no concertadas, a veces inconscientes, de escamoteo, de escape a la mentalidad dominante.

ecuatoriana de hoy ya no puede ser considerada como simple flor ornamental del hogar, como simple custodia de tradiciones espirituales, sino que requiere una formación integral que deje de lado las viejas formas domésticas del trabajo y asuma un rol activo en el con texto productivo de la nación (Rodas Morales, 2000: 67). Otro aspecto interesante es el planteamiento de que la educación debía propiciar que las mujeres asuman una posición cívica “en el devenir social y cultural del país” y sean conscientes de sus “deberes y derechos” como ciudadanas.

En cuanto a demandas sobre el trabajo estas fueron ampliándose sobre la base de la organización gremial. En 1918 fue publicada en Guayaquil la revista *La Mujer Ecuatoriana*, órgano del Centro Feminista La Aurora, como exponente de un feminismo preocupado con la reforma social. Sus objetivos fueron “trabajar a favor de la mujer, ya educándola para la sociedad, ya preparándola para el hogar, sin descuidar por esto el auxilio mutuo y la protección de la niñez” (*La Mujer Ecuatoriana*, 1919). Se trataba de un Centro a medio camino entre el sistema mutualista artesanal, la beneficencia y el obrerismo, pero que planteaba ya demandas favorables para la mujer obrera. Como mencioné, miembros del Centro La Aurora asistieron al II Congreso Obrero reunido en Guayaquil en 1920. Allí se sometió a la discusión de la junta organizadora un proyecto de protección a la mujer obrera: creación de salas cuna y obtención de tiempo libre para la lactancia de los niños. Asimismo, se conoce que la Confederación Obrera de Chimborazo presentó para discusión del Congreso un proyecto de protección a la mujer obrera (*La Mujer Ecuatoriana*, 1920: 298-299). Sus planteamientos deben verse a partir del contexto social y cultural de la época, en el que se mezclan reivindicaciones feministas y obreras con objetivos morales propias del reformismo social. El trabajo fue presentado como medio de redención de las mujeres obreras y la obtención de hábitos de trabajo como el medio más idóneo de evitar que las “jóvenes inexpertas caigan en el fango del vicio” (*La Mujer Ecuatoriana*, 1919: 1). En los artículos se observa un énfasis en la moral (en mantener el pudor y la fidelidad, por ejemplo) así como en combatir la vanidad y las modas: la mujer debía preocuparse del hogar, el ahorro y la economía doméstica. Pero si bien el trabajo fue concebido como redención de la mujer descarriada, también se lo consideró como la posibilidad de dignidad y autonomía: “La mujer debe perseverar en el bien y en el trabajo, levantarse por su propio impulso [...] es verdad que los quehaceres agobian, pero también dignifican a la mujer” Asimismo, Victoria Vásconez Cuvi, concebía el trabajo como una forma de precautelar el honor femenino. En la inauguración del Centro Feminista Luz del Pichincha en 1922, cuyo texto reproducimos en la Antología, planteó:

Decid alto, muy alto, que la mujer que trabaja y que se esfuerza por conservar su dignidad, no come jamás el pan ni se viste de galas que sacrifiquen su honra: porque ella quiere invadir todos los campos de la actividad, a fin de procurarse los medios indispensables para vivir con honor. Irá a extraer de la pródiga tierra, madre cariñosa, los productos que necesite; irá a la maquinaria, a la fábrica, al taller, a la oficina, a todas partes, más nunca a sacrificar su dignidad, ni por todos los tesoros de la tierra. (Vásconez Cuvi, 1922)

Victoria Vásconez destacó la importancia de la educación y el trabajo como prioritarios. Para ella el conocimiento era un poder y la ciencia la libertad que le permitiría a la mujer librarse de la cadena más opresora: la ignorancia. Si bien puso énfasis en lo que llamaba una educación adecuada a la mujer “atendiendo a la misión espacial que tiene en la vida” y en un mundo público orientado a la beneficencia y el reformismo social —las “Cruces Rojas, las Gotas de Leche y todas las sociedades de beneficencia”— se mostró abierta a otros campos. “Ábranse todas las profesiones a la mujer y la experiencia dirá si puede desempeñarlas” (Vásconez Cuvi, 1925: 31). Aunque se declaró contraria al divorcio, afirmó la necesidad de lograr una igualdad de salarios masculinos y femeninos; aunque planteó como requisito para el voto la educación cívica (tanto para la mujer como para el hombre) afirmó que la mujer necesita el voto “por estricta justicia, porque obedece las leyes y sufre más la insuficiencia de ellas, porque tiene igual responsabilidad jurídica que el hombre, porque paga las mismas contribuciones; en una palabra porque se ha resignado a todos los deberes y le faltan todos los derechos” (Vásconez Cuvi, 1925: 48). El pensamiento de esta autora es una muestra de que no hay posiciones unívocas, sino planteamientos muchas veces contradictorios que responden a distintas posturas ideológicas y morales, así como a condiciones de clase. Es por eso difícil establecer tipologías fijas. Antes de un feminismo “marianista” se debería hablar de un feminismo que se va abriendo paso desde los sectores altos y medios, como resultado de los requerimientos de reforma social, pero también de una nueva sensibilidad frente a los problemas sociales y de la mujer.

Inclusive Zoila C. Rendón que formaría parte de la corriente más conservadora de este primer feminismo, iba más allá de los límites estrechos del hogar tradicional, cuando defendía que la educación permitiría a la mujer asumir un rol activo dentro de la colectividad. Para ella la educación, la virtud e ilustración eran el futuro de la buena esposa, de la buena madre: entonces no solo el hogar se habrá reformado, sino la sociedad entera. No podemos perder de vista que esa autora, ubicada, igualmente, dentro del “marianismo” desarrolló una importante labor orientada a lograr reformas legales con relación a la situación de las mujeres. La historia ecuatoriana reconoce los efectos

positivos de la Constitución de 1929 para las mujeres, en cuanto tienen a ampliar sus derechos políticos (voto explícito) y sociales (Reformas a la Ley de Contratación del Trabajo y Regulación de la duración máxima de la jornada de trabajo para los trabajadores y particularmente para las mujeres y menores de edad). También ha sido frecuente dentro de la historiografía enfatizar la iniciativa estatal en esos años con relación a la Ley de Matrimonio Civil y Divorcio y la protección de los menores (disposiciones sobre los bienes adquiridos durante el matrimonio, alimentos a los hijos menores de edad, cambios en la situación de los hijos nacidos fuera de matrimonio, otorgamiento de beneficios a las madres solteras, etcétera). Lo que no se menciona, en ningún caso, es que, en los debates de la época, relacionados con estas reformas, participaron junto a hombres progresistas mujeres y, concretamente, Zoila Rendón. En un escrito de finales de los años cuarenta que se incluye en la Antología, la propia Zoila Rendón se encarga de recordárnoslo:

En la Asamblea Constituyente del Ecuador, reunida en 1928-1929, cabe anotar, que en la Carta Fundamental de aquellos años, los derechos civiles y políticos de la mujer ecuatoriana obtuvieron su mejor realce y apogeo, al hacerlos efectivo, por cuanto documentada legalmente, yo elevé la petición del caso ante ese H. Cuerpo Legislativo, cuyos puntos a discutir fueron resueltos y aprobados en todas sus partes. (Rendón, 1948)

Ella señala que se basó para dicha propuesta en los enunciados por el Bando Femenino Social y Cultural de Chile. En este mismo escrito, plantea una serie de demandas con relación a las mujeres trabajadoras: atención prenatal, comedores para madres obreras, así como otras propuestas de carácter moral y civilizatorio.

Cuando se analiza los inicios del feminismo en el Ecuador no puede dejar de mencionarse el énfasis que algunas de estas mujeres pusieron en medidas morales y de control social. Pero ese énfasis no es ajeno a cómo se percibía la problemática social en esos años, en donde habían tomado peso la sociología positivista y el higienismo. Tampoco es ajeno a un momento en el que habían entrado en crisis muchos de los valores tradicionales como resultado del desarrollo incipiente del capitalismo. El problema que se planteaba para muchas mujeres era cómo enfrentar la modernidad sin perder el sentido del “honor femenino”. Rosa Borja de Icaza, feminista guayaquileña, en su artículo “La mujer moderna y la obrera” contrapone estas imágenes y plantea que en este debate se concentra una lucha de tendencias y costumbres. Para ella la silueta de la mujer moderna, frívola y vacía, se perfila cada vez más intensa y amenazante en el mundo: “el *fox-trot*, la falda corta, la pintura en el rostro, el cine y la novela, son factores

deslumbrantes que arrastran a la mujer”. Y para ella esto es grave porque se desintegra la armonía del espíritu y se produce desorden social. Estas actitudes las confrontan con la imagen de la mujer honrada y virtuosa y con la disciplina del trabajo, que además de ser perfectamente armónica con la cultura interior, proporciona experiencia y sabiduría. Al exhortar a la mujer obrera para que no caiga en esas actitudes añade:

Si la figura de la mujer moderna es el mayor azote para la niña bien, para la obrera constituye el desastre absoluto, no solo moral, sino también material para su existencia. Significa la intranquilidad del hogar, el extravío del marido, el abandono del hijo, la inquietud y el apuro constante por la renta insuficiente que no cubre las tiránicas demandas del lujo y los caprichos; y, por último, el despilfarro de la vida misma y el asesinato total de la conciencia. (Borja, 1930)

También en textos socialistas como el de Aurora Estrada y Ayala de Ramírez Pérez “La Mujer trabajadora en la vida social”, que se incluye en la Antología, se pone acento en los peligros a que se ven sujetas las mujeres trabajadoras en el orden moral y sexual, pero la perspectiva es distinta. Tempranamente (1934), inscribe la problemática de la mujer dentro de un marco clasista poniendo como eje de análisis la doble explotación que sufre: como mujer y miembro de la clase proletaria. Otro aspecto interesante es que identifica esta explotación, caracterizada por condiciones de desigualdad legal, social y económica y de sujeción a formas primitivas de trabajo, tanto con las condiciones en que se desenvuelve la vida doméstica como en los talleres artesanales y fábricas. La modernidad conducía a cambios económicos y sociales, pero también morales. La mujer debía prepararse para enfrentar esos cambios, educarse para el trabajo, pero también para lograr una autonomía personal. En las percepciones de la época pesaba fuertemente la leyenda negra de la industrialización concebida sobre todo en términos morales: de liberalización de las costumbres y caída moral. Este punto de vista no era ajeno a una perspectiva clasista, pero al mismo tiempo, respondía a una identificación de género.

Los planteamientos sobre la necesidad de protección a la mujer trabajadora se inscriben dentro de la dinámica de cambios políticos y sociales impulsados por el liberalismo y más tarde por el socialismo y los debates que acompañaron a esos cambios. Pero no hay que perder de vista que las mujeres participaron en ese debate asumiendo ya desde entonces una perspectiva propia. Por otra parte, la modernidad significaba una apertura en muchos campos. Muchas mujeres, sobre todo maestras, se pusieron del lado del laicismo para defender su derecho a la libertad de opinión. En revistas como *Iniciación* se

expresó, precisamente, un pensamiento laico que, aceptando la fe religiosa y la existencia de Dios, defendió la libertad de pensamiento. “El pensamiento de la mujer debe ser libre, porque solo así avanzará hacia la Luz [...] Libertad pero consciente, puesto que la irreflexiva no le alejará de la sombra que encarcela razones y entorpece la vida [...] No es Dios el que pone tasa al pensamiento, es el egoísmo”, dice la escritora y maestra ambateña Blanca Martínez de Tinajero en el texto que se incorpora en la Antología (1935: 1), mostrando una crítica a la institución eclesiástica, aunque velada.

Desde otra posición, se ha incluido también un texto desconocido en el cual su joven autora asume una posición abiertamente anticlerical, al mismo tiempo que relaciona al clero con la dominación masculina: algo que no era frecuente en el propio pensamiento avanzado de la época. Al escribir sobre “La Mujer y sus derechos”, menciona que la que sabe de la civilización revolucionaria moderna “ya no depende del hombre, depende de su propia persona, es dueña absoluta de su Yo [...] Y si hasta ahora hemos sido ‘esclavas’ de los hombres es por culpa del clero, que proclama, ampara y fomenta el servilismo en el elemento femenino” (Sor Marisa, 1926). Más allá de la postura anticlerical que parece solo posible en una publicación guayaquileña, me interesa destacar el énfasis en la reivindicación del yo y la autonomía personal. Esto también aparece en textos estudiantiles de la época y es una muestra tanto de una dinámica juvenil como de la acción de sus maestras. Al referirse a “La mujer en el pasado y en el presente” y poner de relieve la importancia de la ilustración, la estudiante Dora Mosquera, presidenta del centro “Adelanto Femenil” del Colegio Bolívar de Ambato enfatiza: “Aprendamos a conquistar ese término sonoro: Yo” (Mosquera, 1935: 6). También pide destruir la odiosa distinción de abolengo y afirmar no reconocer más nobleza que la del talento. Otra autora de la misma revista, esta vez maestra, hace esta exhortación:

Mujeres ecuatorianas aprendamos [...] Mujeres ecuatorianas, mandad a vuestras hijas a la escuela, poniendo en ello el mismo afán que ponéis cuando se trata de vuestros hijos. Si os duele la esclavitud que habéis sufrido, libradlas de la congoja de no saber. Si queréis hacerlas felices, elevadlas ante sus hermanos y ante todos los hombres, para que las respeten [...] Así dice, el feminismo habrá cumplido su misión. Jaramillo, 1934: 9)

Las mujeres estaban conquistando ciertos espacios como la escuela e invitaban al resto a unirse a esa conquista.

FINAL

En esta introducción he intentado abrir algunas pistas para el estudio de los orígenes del feminismo en el Ecuador. Al reunir y tener a

mano un conjunto de documentos en los que se muestran las preocupaciones, planteamientos y demandas de las mujeres ecuatorianas durante la primera mitad del siglo XX, he buscado estructurar ciertos ejes conductores que permitan tener una imagen de conjunto de elementos que antes se encontraban sueltos y dispersos. Partiendo como antecedente del temprano alegato a los derechos humanos escrito por Dolores Veintemilla de Galindo y de su reclamo a que se reconozca su voz como persona capaz de asumir una posición dentro del debate público, me he concentrado en dos ejes: *El Feminismo y la Política y Las Mujeres, la Educación y el Trabajo*.

En cuanto al primer eje pude constatar que el feminismo no era algo unívoco, sino que se expresaba de diversas formas, con una multiplicidad de discursos. En la medida en que no se trata de un movimiento estructurado, capaz de desarrollar una centralidad, es más adecuado concebirlo como resultado de campos de fuerzas en los que las actoras tuvieron posiciones diversas de acuerdo a la situación, así como a sus características individuales, su condición social, los diferentes contextos políticos, sociales y culturales, nacionales e internacionales. Las autoras asumieron una posición feminista en la medida en que buscaron reconocimiento como sujetos, así como la ampliación de sus derechos. Se puede decir que lo que les caracterizó fue su interés por tener una voz y participar en la construcción de la nación.

En lo que divergen es en torno a cómo debía ser esa participación, en qué campos y bajo qué parámetros. Mientras unas autoras se adscribieron a un feminismo “maternal” concebido como “feminismo verdadero o bien entendido” que ponía énfasis en el acceso a la educación, protección social y derechos jurídicos, sin dejar de afirmar que la función primordial de la mujer estaba en el hogar; otras autoras, en cambio, reclamaron una participación más amplia en el ámbito político y defendieron la necesidad del reconocimiento de su libertad, autonomía y derechos individuales. En cuanto a las demandas, si a comienzos de siglo las feministas se orientaron a ampliar los espacios de participación de las mujeres en el trabajo, la educación y los espacios de opinión pública, a estas propuestas se sumaron, a partir de la década de los veinte, las dirigidas a obtener reformas jurídicas y a lograr una mayor participación en la política. En las décadas siguientes, las mujeres demandaron mejores condiciones de trabajo, mejoras salariales, protección a la mujer obrera y a la infancia. Sus acciones se inscribieron dentro de un clima intelectual y práctico propio de la época, resultado de la dinamización de la vida social y política.

BIBLIOGRAFÍA

- Alas* 1935 “Notas de los gobiernos del Paraguay y de Bolivia a las Directoras de *Alas* y a la Presidenta del Comité de la Liga de Mujeres Ibéricas e Hispano Americanas” (Quito) N° 2.
- Albornoz, O. 1975 *Dolores Cacuango y las luchas campesinas* (Quito: Claridad).
- Andrade Coello, R. 1918 “Educación de la mujer” en *El Magisterio Ecuatoriano* (Ecuador) N° 19-20, septiembre y octubre.
- Borja de Icaza, R. 1930 “La Mujer Moderna y la Obrera” en *Aspectos de mi sendero* (Guayaquil: Imprenta de la Reforma) p. 141.
- Borja de Icaza, R. 1936 “Temas sobre Feminismo” *Hacia la vida* (Guayaquil: Biblioteca Municipal de Guayaquil) p. 87.
- Borja y Borja, R. 1990 *Constituciones del Ecuador* (Quito: Universitaria).
- Campana, F. 1996 *Las revistas escritas por mujeres: espacios donde se procesó el sujeto feminista, 1905-1937*, Tesis de Maestría Área de Letras (Universidad Andina Simón Bolívar).
- Cárdenas de Bustamante, H. 1944 (1932) “El voto femenino y la suficiencia de los hombres” en *Oro, Azul Grana* (Quito: Artes Gráficas).
- Cárdenas, M. 2005 Entrevista (Quito) 25 de noviembre.
- Carrillo, M. A. 1941 “Hacia una educación secundaria femenina”, Ponencia al Primer Congreso de Enseñanza Secundaria realizado en Guayaquil en Rodas Morales, R. (2000).
- Carvajal, M. O. 1949 *Galería del Espíritu, Mujeres de la Patria* (Quito: Fr. Jodoco Ricke).
- Chaves, M. E. 1999 *Estrategia de libertad de una esclava del siglo XVIII* (Quito: Abya-Yala).
- Cunha-Giabbai, G. d. 1998 *Marietta. El pensamiento de Marietta de Veintemilla* (Quito: Banco Central).
- Destrüge, C. 1982 *Historia de la prensa de Guayaquil* (Quito: Corporación Editora Nacional).
- Donoso de Espinel, I. “Anhelos” en *La Mujer* (Quito) N° 1, abril.
- El Comercio* 1945 “S.S. Pío XII pide a las mujeres del mundo que sean el baluarte de la familia” (Ecuador) 22 de octubre.
- El Hogar Cristiano* 1907 “Feminismo” (Guayaquil) N° 7, junio.
- El Hogar Cristiano* 1908 “El Papa y el Feminismo” (Guayaquil) N° 16, marzo.
- El Imparcial* (Guayaquil) N° 25, segunda quincena de junio.
- El Libertador* 1956 (Quito) N° 30, diciembre.

- El Proletario* 1921 (Órgano del Centro Gremial Sindicalista) N° 2, 21 de agosto.
- Estrada, J. 1984 *Mujeres de Guayaquil* (Guayaquil: BCE; Archivo Histórico del Guayas).
- Estrada, J. 1997 *Una mujer total Matilde Hidalgo de Procel, Biografía y Poemario* (Guayaquil).
- Fernández Rasines, P. 1998 “Expedientes sobre la esclavitud” (Archivo Nacional de Historia y el Archivo Histórico del Guayas).
- Fernández Rasines, P. 1998 *Diáspora Africana en América Latina: discontinuidad racial y maternidad política en Ecuador* (Servicio Editorial del País Vasco).
- Flora* 1918 “De la Conferencia Auxiliar Panamericana de Señoras” (Ecuador) N° 5, enero y febrero.
- Fraser, N. 1997 “Repensando de nuevo la esfera pública” en *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista* (Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad de los Andes).
- Fuller, N. 1995 “En torno a la polaridad marianismo-machismo” en Arango, L. G. *et. al Género e Identidad* (Bogotá: TM).
- Goetschel, A. M. 2004 “Educación de las mujeres, maestras y esfera pública: Quito, primera mitad del siglo XX (Quito). *Guayaquil Artístico* 1901 (Guayaquil) Año II, Tomo II, N° 334, diciembre.
- Guerra Cáceres, A. 1998 *Diccionario Biográfico de la Mujer Ecuatoriana* (Guayaquil: CCE) tomo II.
- Habermas, J. 1994 *Historia y crítica de la opinión pública* (México: Gili).
- Handelsman, M. 1978 *Amazonas y Artistas. Un estudio de la prosa de la mujer ecuatoriana* (Guayaquil: CCE).
- Herrera, G. 2005 *Religion and Public Life in Ecuador under Liberalism (1895-1920)* (Columbia University).
- Hidalgo Navarro, M. 1997 “El Deber de la Mujer” en Estrada, J. *Una mujer total Matilde Hidalgo de Procel, Biografía y Poemario* (Guayaquil).
- Iniciación* 1924 “Política Femenina en Z...” (Portoviejo) julio.
- Jaramillo, A. 1934 “Comentarios Feministas” en *Iniciación* (Ambato) N° 1.
- Jaramillo, A. 1934 “Educación de la Mujer” en *Iniciación* (Ambato) N° 4, agosto.
- La Aurora* 1927 (Guayaquil) N° 130, octubre.
- La Aurora* 1932 (Guayaquil) N° 176, julio.

- La Mujer* 1905 “Nota editorial” (Quito) N° 1, abril.
La Mujer 1905 “Nuestro Ideal” (Quito) N° 1, abril.
La Mujer Ecuatoriana 1919 (Guayaquil) N° 6, enero.
La Mujer Ecuatoriana 1919 (Guayaquil) N° 8.
La Mujer Ecuatoriana 1920 (Guayaquil) N° 16-17, marzo y abril.
La Mujer Ecuatoriana 1920 (Quito) N° 18, mayo.
La Mujer Ecuatoriana 1921 “El Feminismo progresa” (Guayaquil) mayo.
La Nación 1928 “Discurso pronunciado por la señorita María Angélica Idrobo en la velada del Centro Cultura y Renovación” (Guayaquil), 12 de julio.
 Larrea Borja, P. 1946 “Biografía de la mujer en el Ecuador” en *Ensayos* (Quito: Fray Jodoco Ricke).
 Lerner, G. 1993 *The Creation of Feminist Consciousness* (Oxford University Press).
 Martínez de Tinajero, B. 1935 “Cultura Femenina” en *Iniciación* (Ecuador) N° 7-8, febrero.
 Martínez Macías, M. E. 1934 “La Mujer y el Sufragio” en *Nuevos Horizontes* (Guayaquil) N° 6, marzo.
 Martínez, N. 1939 “Mensaje a las madres ecuatorianas” en *Voz Nacional* (Quito) N° 3, mayo.
 Martínez, N. 1963 “Dolores Cacuango. Capítulo de una biografía” en *Nuestra Palabra* (Quito) N° 1, enero.
 Martínez, N. 2005 *Yo siempre he sido Nela Martínez Espinosa: una autobiografía hablada* (Quito: CONAMU; UNIFEM).
 Mata, G. h. 1968 *Dolores Veintemilla asesinada* (Cuenca: Cénit).
 Miller, F. 1990 “Latin American Feminism and the Transnacional Arena” en *Women Culture in Latin America* (University of California Press).
 Mosquera, D. 1935 *Iniciación* (Guayaquil) N° 7-8, febrero.
 Nash, M. 2004 “Ciudadanía diferenciada. Maternalismo y conquista de derechos” en *Mujeres en el Mundo* (Madrid: Alianza).
 Navarro, M. 2002 “Against Marianismo” en Montayo, R. *et. al Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin America* (Estados Unidos: Palgrave; Macmillan).
 Páez, A. 1986 *El Anarquismo en el Ecuador* (Quito: CEN; Infoc).
 Pazos, L. 1918 “La Hija de la Patria” en *Flora* (Quito) N° 7, mayo y junio.
Pensamiento Popular Ecuatoriano 1981 (Quito: BCE; CEN).
 Perrot, M. 1984 *La mujer en el discurso europeo del siglo XIX. Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid) vol. II.

- Pío XII s/f “Discurso del Papa Pío XII en el Congreso Internacional de las Ligas Católicas Femeninas” en *Pío XII y la Mujer Católica Ecuatoriana*, 11 de septiembre de 1947.
- Pratt, M. L. 1955 “Género y ciudadanía: las mujeres en diálogo con la nación” en González, B. S. *et. al Esplendores y miserias del siglo XIX Cultura y sociedad en América Latina* (Caracas: Monte Ávila).
- Quintero, R. 1980 *El mito del populismo en el Ecuador* (Quito: FLACSO).
- Rendón de Mosquera, Z. 1925 *Condición social y política de la mujer a la luz de la historia de la civilización humana* (Quito: Imprenta Nacional).
- Rendón de Mosquera, Z. 1928 “Como se juzga al feminismo verdadero” en *La Aurora* (Guayaquil) N° 139, septiembre.
- Rendón de Mosquera, Z. 1948 *La Mujer en los diversos Organismos Humanos* (Quito: Talleres Gráficos Nacionales).
- Rodas Morales, R. 1987 *Tránsito Amaguaña, su testimonio* (Quito: Cedime).
- Rodas Morales, R. 1998 *Dolores Cacuango* (Quito: Proyecto EBI; GTZ).
- Rodas Morales, R. 2000 *Maestras que dejaron huellas* (Quito: Gema).
- Sor Marisa 1926 “La mujer y sus derechos” en *Semanario Fray K-B-zon* (Guayaquil) N° 4, junio.
- Stevens, E. 1977 “El marianismo” en *Hembra y macho en Latinoamérica, Ensayos* (México: Diana).
- Ugarte de Landívar, Z. 1905 “Aspiraciones” en *La Mujer* (Quito) N° 4.
- Ugarte de Landívar, Z. 1905 “Nuestro Ideal” en *La Mujer* (Quito) abril.
- Ugarte de Landívar, Z. 1942 “Mensaje de una dama peruana a las mujeres ecuatorianas” en *Espejo* (Quito).
- Vásconez Cuvi, V. 1922 *Honor al Feminismo* (Quito: Imprenta Nacional) octubre.
- Vásconez Cuvi, V. 1925 *Actividades Domésticas y Sociales de la Mujer* (Quito: Talleres Tipográficos Nacionales) septiembre.
- Veintemilla, J. 1905 “Mujer” en *La Mujer* (Quito) N° 1, abril.
- Velasco Galdós, A. 1914 “¿Feminismo?” en *El Hogar Cristiano* (Guayaquil) N° 81, julio.
- Yáñez del Pozo, J. 1986 *Yo declaro con franqueza. Memoria oral de Pesillo-Cayambe* (Quito: Abya-Yala).

RESIGNIFICACIÓN Y REPRESENTACIÓN QUE HACEN LAS MUJERES AFROECUATORIANAS SOBRE SUS PROPIOS CUERPOS*

Katty Hernández Basante

LA SEXUALIDAD COMO FIGURA RETÓRICA

La sexualidad ha sido usada, desde siglos atrás, como figura retórica a partir de los discursos colonialistas respecto de la “otredad”, anota Rahier (2003). Las identidades asignadas, desde tales discursos, a las poblaciones afrodescendientes e indígenas han tenido como eje, en su definición, justamente la sexualidad y los cuerpos, aunque con significaciones diferentes respecto de cada grupo socio-cultural, hipersexualidad e hiposexualidad, respectivamente.

Se trata de un recurso del cual la cultura hegemónica sigue echando mano para imaginar y nombrar, por ejemplo, a hombres y mujeres afroecuatorianas, en tanto individuos y pueblos. Es así que se ha construido sobre estas mujeres una imagen que las vincula a seres con comportamientos sexuales excesivos, como naturalmente provocadoras y lujuriosas, por tanto inmorales (“mujeres alegres” o “de la vida alegre”), o como cuerpos eróticos por excelencia (recordemos el testimonio de Silvia: “él me preguntó si es cierto que las negras somos bien calientes para hacer el amor [...] que él tiene curiosidad de cómo

* Extraído de Hernández Basante, K. 2010 *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas* (Quito: Abya-Yala; FLACSO) pp. 99-111.

es...”), como cuerpos disponibles, dispuestos y de fácil acceso. Desde estos constructos histórico-culturales respecto de dichas mujeres, lo que se está haciendo es poner en duda su moralidad, honestidad y honorabilidad, todas ellas “medidas” y definidas exclusivamente desde los valores de la sociedad “blanco-mestiza”.

Surge el interrogante de por qué la sexualidad y el cuerpo han sido utilizados como tropos para construir las identidades de los calificados y clasificados como los/as “otros/as”. A manera de hipótesis he de decir que, desde los discursos hegemónicos, el honor de las mujeres, de los hombres, de la familia, y por extensión de toda una sociedad determinada, en nuestro país y en toda América Latina, ha estado histórica y exclusivamente fundamentado en la “buena conducta” femenina, entendida la “buena conducta” desde los preceptos judeo-cristianos. Desacreditar a las mujeres afrodescendientes a través de la manipulación discursiva de su sexualidad fue y sigue siendo, desde estos sectores, una estrategia para justificar la objetivación que se hace de ellas —como individuo y como colectivo— y, por consiguiente, para justificar la mantención de las jerarquías sociales, en las que lo “blanco-mestizo” ocupa una posición privilegiada, mientras que los pueblos y culturas negras son los “otros”, y entre ellos, las mujeres, las “últimas otras”.

En adición, al imaginarlas como mujeres “de mal comportamiento”, “inmorales”, “alejadas del bien”, por lo tanto como personas deshonestas, se las está convirtiendo en mujeres que no solo se deshonran a sí mismas, sino a los hombres de su familia, a su familia en general, y, por consiguiente, a la sociedad en su conjunto. Esto último tiene efectos muy profundos: al ser, la cultura y los pueblos afrodescendientes, una cultura supuestamente deshonrada —por acción de las mujeres— entonces, dicha cultura o colectivo no puede formar parte ni ser “incluido” en los proyectos de construcción de la nación, porque de incorporarlos se estaría, desde la visión dominante, “denigrando” también a la nación. En otras palabras, el honor de toda una sociedad estaría en juego, en tanto las mujeres —y más aún sus cuerpos, los cuerpos femeninos en general— son aspectos fundamentales en la construcción de un proyecto de nación (Nira Yval-Dabis, 2004; Chatterjee, 1993, en Del Río, 2008), cuerpos, eso sí, construidos desde el discurso masculino. Se despliega, de esta manera, un nuevo dispositivo para reproducir el orden social impuesto desde los sectores hegemónicos, un orden que excluye a los considerados los “otros”, como los pueblos y culturas afroecuatorianas, en su conjunto, y las mujeres negras, en particular; el honor, en estos términos, se convierte en “un elemento más dentro de un juego de relaciones de poder y de saber que se significan y se sustentan en discursos de verdad” (Chávez, 1998: 9).

DESMONTAJE Y RESIGNIFICACIÓN

Este cuerpo femenino afro ha sido así “politizado”. En la representación que de él se hace, se condensan los principios y valores centrales de la visión del mundo androcéntrica (Bourdieu *et. al.*, 1998) y blancocéntrica. Estas representaciones son reproducidas, actualizadas y reforzadas día a día, mediante los dichos, chistes, expresiones, en fin, mediante los estereotipos que circulan en la cotidianidad. Pero en este cuerpo y desde él se ponen en juego distintas fuerzas, en él y desde él, es decir desde sus propios cuerpos, las mujeres afroecuatorianas descentran esos discursos hegemónicos, los desmontan, los re-significan y elaboran sus propias identidades, como mujeres y como afrodescendientes, o como lo que Almeida (1996) denomina “las identidades asumidas”, poniendo en cuestión la legitimidad del discurso hegemónico. Me acercaré a este proceso de descentramiento de la narrativa/discurso hegemónico, centrándome, a manera de ejemplos, en los estereotipos que se han construido sobre las mujeres afroecuatorianas como *mujeres alegres*, en primer lugar, y, como mujeres de *cuerpos calientes*, en segundo lugar.

MUJERES ALEGRES

El proceso de desmontaje que hacen las mujeres afroecuatorianas de varios de los estereotipos, no necesariamente involucra una negación de lo que se dice, sino más bien del significado “blanco-mestizo”/mestizo que se esconde detrás de ese calificativo, que contrasta drásticamente con el significado y alcance que ellas dotan a tales expresiones, a partir de sus propios referentes culturales. Adicionalmente, dicho desmontaje se lo realizan no solo desde la resignificación de tales calificativos, sino también a partir de un juego de comparaciones entre un “nosotras”, donde ego son las mujeres afro, y “ellas”, las “otras”, las “blancas”.

La expresión *mujeres alegres*, dentro de la jerga popular mestiza,¹ tiene una connotación de mujeres que llevan una vida sexual promiscua, que están fácilmente dispuestas a mantener relaciones sexuales con todo el mundo, en definitiva, que transgreden todos los límites de “la” moral que debe guardar toda mujer. En síntesis, en este contexto, *mujer alegre* y prostituta son sinónimos. Si bien es una expresión que se ha generalizado para sancionar a cualquier mujer que sobrepase los “límites de la moral”, se la utiliza fuertemente para calificar a las mujeres afroecuatorianas en el histórico proceso de opresión que se ha ejercido sobre estas poblaciones, y sobre estas mujeres,

1 Es decir, en el hablar generalizado y cotidiano de la población “blanco-mestiza” y mestiza.

construyéndose así un engañoso silogismo que vincula, como si fueran uno a: mujeres negras, mujeres alegres y mujeres prostitutas.

El carácter permanentemente alegre y “abierto” (léase frontal) es una de las características a partir de las cuales se autodefinen mujeres y hombres afroecuatorianos, aspecto que es altamente valorado por dicho colectivo; así lo manifiestan algunas de las mujeres con quienes conversé:² “... con penas o no uno siempre se ve la forma de cómo estar alegre [...] no ve que ya para sufrimientos ya hay bastante...” (Verónica); “... yo, alegre, si me gusta [...] claro que a veces... dan ganas de llorar [...] lloramos y ya... más bien después yo me se ponerme a bailar, así me olvido...” (Mónica). Señalan, además, que esa alegría que ellas tienen la expresan constantemente, en la casa, con los amigos, en los bailes, “hasta en el trabajo, mismo”, dice Nelva, quien labora como empleada doméstica, y continúa “... por eso a mí me sabe decir la señora donde trabajo [cuando no ha ido] ‘Ay Nelva, que triste que estuvo la casa...’. Claro que a veces tampoco les gusta que una este cantando u oyendo la radio...” (Entrevista personal, 2009).

Este proceso de autodefinirse lo hacen, además, desde un ejercicio de comparación/diferenciación respecto de las “otras”, en este caso las mestizas. Por ello recalcan estas mujeres afrodescendientes que “no son como las mestizas”, a quienes perciben como personas más bien “apagadas”, “más pausadas”, “recelosas”. Respecto de esta autopercepción de ser y considerarse una población alegre refieren también Chalá (2006), Miranda (2005) y Minda (1996), quienes coinciden en señalar que gracias, en parte, a esa alegría e ímpetu sus antepasados esclavizados resistieron, lucharon... Según estos autores, se trata de un mecanismo de resistencia presente también hoy en día; así lo expone Pablo Minda en su estudio sobre la población negra de Sucumbíos:

La alegría es expresada normalmente con música y fiesta, lo que al final puede derivar en un mecanismo de resistencia... Este es un rasgo que aparecerá como característica del negro [léase de la población negra] descrita por los mismos afros cuando sostienen que son alegres, buenos para el baile, dicharacheros, etc. (Minda, 1996: 267)

El negro se define a sí mismo de una manera diferente a la que es definido por los “otros”, y es evidente que lo que para los otros es defecto; para él [el pueblo afro] esto puede ser virtud. (*Ibíd.*: 284)

Así como es valorado muy positivamente el carácter alegre con el que, en general, estas mujeres se autodefinen, también lo es su capacidad

2 Se trata de entrevistas realizadas en Quito entre 2007 y 2009.

para el baile, que implica una flexibilidad corporal especial que, sin duda y según sus propios planteamientos, las diferencia de las mestizas. El baile y la música, para el pueblo afro y para dichas mujeres, es una parte muy importante en sus vidas, tanto en relación a la dimensión lúdica-recreacional de las mismas, como en relación a otros aspectos. Para las y los afroserranos,³ el baile y la música bomba (en caso de los adultos) y la salsa (entre las y los jóvenes) son parte de su identidad étnico-cultural, son un elemento aglutinador, cohesionador, producto y productor de cultura: “... nos gusta salir a los bailes entre nosotros más... todos sabemos ir, hasta con las guaguas [...] desde “asisitos” [chiquitos] ya estamos baila que te baila... siempre bailamos aunque sea una piccita de bomba... (María, entrevista personal, 2008)

Aprender a dejar hablar al cuerpo es central entre esta población, pues el hombre y la mujer que sepan bailar bien ganarán prestigio, serán reconocidos y admirados por su gente (Chalá, 2006), por eso explica la señora Irene: “a esas guaguas hay que enseñarles desde chiquitas a moverse... para que aflojen las caderas...” (entrevista personal, 2008). Una mujer será considerada buena bailarina por su destreza y capacidad para menear y contornear el cuerpo, sobre todo las caderas, mientras más las muevan, mientras más las sepan manejar, y mientras más control demuestren en el manejo de la “botella”,⁴ serán calificadas de buenas bailarinas. “Una se dice que se es buena bailarina cuando se baila alegremente... cuando se tiene flojas las caderas... no como las longuitas [mestizas] o las blancas que son tiesas...”, explica la señora María (entrevista personal, 2008). Desde la perspectiva de las mujeres afrodescendientes que colaboraron conmigo, las mujeres mestizas “no bailan, solo saltan”,⁵ no importa qué ritmo esté sonando; esto es visto por las primeras como un no-baile: “eso disque dicen que es bailar...”. Además, “tener flojas las caderas”, es sinónimo también de ser persona muy trabajadora, calificativo que las mujeres afroquiteñas o que viven en Quito reconocen sobre todo para sus pares del campo; no obstante, sean del campo o de la ciudad, estas mujeres consideran que esa capacidad que tienen para el baile —en comparación a las mestizas— es algo natural en ellas y entre la población negra

3 Valle del Chota-Mira y Salinas, y aquellos nacidos/as en Quito, Ibarra y otros lugares de la serranía ecuatoriana.

4 En el baile de la bomba, hay momentos en que las mujeres bailan con una botella en su cabeza, seguirán el ritmo de la música sin sostener la botella con la mano, eso supone indiscutiblemente un gran control corporal para independizar y mover a ritmos diferentes cada parte: la cabeza deberá estar muy fija para evitar que la botella se caiga, mientras el cuerpo seguirá su propio ritmo al son de la música.

5 Se refieren más a las mujeres adultas. Las más jóvenes, dicen, si se mueven más, pero “a las nuestras nadie les gana”.

en general (“así parece que nacemos”). Este último aspecto lo refiere también Santillán, en su estudio con un grupo de jóvenes de Quito, en sus palabras: “... para las mujeres poseer este capital corporal es visto como algo innato antes que algo trabajado y tiene relación directa con la pertenencia étnica” (Santillán, 2006: 41).

Como vemos, cada sociedad tiene sus propias “estructuras de prestigio” (Ortner/Whitehead, 1981 en Guerrón, 2000) y de reconocimiento. En el caso de la población afrodescendiente antes referida, la capacidad para el baile forma parte de dicha estructura, de allí la gran valoración e importancia que adquiere no solo el saber bailar bien, sino el demostrar que se sabe bailar bien. Una vez más, este es un aspecto que ha sido malinterpretado y manipulado por la población “blanco-mestiza”/mestiza para descalificar a la población negra, al adjetivar de “exagerados”, “inapropiados”, y hasta de “inmorales”, aquello que, para los propios/as actores, es más bien un asunto de prestigio. Apoyándome en Foucault (1989), he de decir que las afroecuatorianas desmontan y re-significan los estereotipos asignados de “mujeres alegres”, desde su propia “moralidad de comportamientos”, que constituye un referente central que define lo que se considera permitido y/o prohibido a nivel individual y colectivo.⁶ Ser diestras para el baile y ser alegres son dos elementos a partir de los cuales estas mujeres construyen su propia identidad, marcando, además, una clara diferenciación de cómo son las mestizas.

En este juego de comparaciones entre el “yo” (afrodescendiente) y “ellas” (mestizas), que hacen estas mujeres en relación al carácter alegre y la habilidad para el baile, se reubica el “desde dónde y desde quién” se construye el discurso, aspecto clave en los procesos de autoidentificación y de autoreconocimiento. Ya no son los “otros” los que definen qué y cómo es el negro/a, sino que son los propios sujetos quienes se nombran, se piensan, se definen desde su propia voz, desde su propia historia.

MUJERES DE CUERPOS CALIENTES

Este es otro de los imaginarios mestizos que circulan cotidianamente en torno a las mujeres afrodescendientes; durante los diálogos informales, en los chistes o en las conversaciones más formales que mantuviera durante este proceso investigativo, es un calificativo que siempre

6 Foucault (1989) en su estudio sobre la “Historia de la sexualidad” explica cómo en cada sociedad y momento histórico existe un tipo particular de “moralidad de comportamiento”, es decir un juego de reglas, normas y valores que se ponen en juego para regular el comportamiento y la interacción social, definiendo lo que está socialmente permitido, lo que es deseable y es prohibido.

emergió, de manera directa o metafórica: “son candela”, “aunque no quieras te prenden”, “me preguntó si es cierto que las negras somos bien calientes”, “te hacen subir al cielo”, “les hierve el cuerpo”, “les arde la sangre”, etc.

Mas, al igual que en el caso anterior, las mujeres afrodescendientes no niegan ser “mujeres calientes”, lo que sí hacen es desmitificar y derrumbar la valoración negativa y descalificadora que, desde el discurso hegemónico, se le asigna a esta situación. Las mujeres con quienes conversamos señalan: “sí, a nosotros nos hierve la sangre”, “es que la gente negra somos como la candela”. Sin embargo, este ser “caliente” o “candela” constituye un término polisémico para la población afroecuatoriana que, aunque incluye, también trasciende el ámbito de la sexualidad, al cual lo han reducido los/as mestizos/as.

Por otro lado, la valoración que hacen de dicho adjetivo difiere, también, drásticamente de la asignada por los discursos hegemónicos. Por ello, ser calientes no significa, dicen estas mujeres, ser “... todo eso que la gente dice que somos”. Tener la sangre caliente o ser como “candela” tiene un alcance interpretativo mucho más amplio y una valoración positiva para esta población. Desde la perspectiva de las mujeres afroecuatorianas, “a una le hierve la sangre por todo”, sea porque están alegres, por tristeza, por ira, y también por placer, por lo que se autoconciben como personas con la “sangre más fuerte”, como me explicara Silvia:

... es que la gente negra es así, tenemos la sangre fuerte, eso decimos que se es cuando se tiene el carácter fuerte [...] los negros son bravos, las negras también [...] yo tengo un carácter bien fuerte... (Entrevista personal, 2007)

Ser calientes, al igual que ser alegres, está visto como parte de su carácter, sean hombres o mujeres; así es como se autoperciben. Pero ser como “la candela” o tener la “sangre fuerte”, está también relacionado con su forma de actuar y de enfrentar las diferentes situaciones de la vida, ya que como puntualizan: “somos más declaradas” (en relación a las mestizas, concebidas por las y los negros como mujeres “pausadas”). Ser “declaradas” significa poseer frontalidad para encarar cualquier aspecto, decir las cosas sin rodeos, ser directas, “pero eso a veces a la gente [mestizos] no le gusta, saben decir que somos groseros, que no tenemos costumbres...”, anota Nelva (entrevista personal, 2009). Independientemente de qué piensen los otros, la frontalidad, el ser directos, etc. son consideradas características positivas —y deseables— de la forma de ser de las y los afroecuatorianos.

Yo digo que somos más abiertas, amigueras, gente que decimos las cosas como son, fogosa para bailar (mujeres y hombres) [...] cuando oímos la

música [...] nos encanta oír la música a todo volumen y estar cantando [...] bailar hasta que nos cansemos, que sudemos el cuerpo [...] bastante ritmo. (Silvia, entrevista, 2007)

Hacer las cosas con intensidad y de manera frontal es parte de lo que las mujeres afrodescendientes conciben como ser personas “calientes” o “como candela”. Una intensidad que se extiende también al ámbito de su sexualidad, aspecto considerado muy importante dentro de sus vidas, tanto por mujeres como por hombres. Eso sí, la forma cómo se la viva y experimente está normada y diferenciada para mujeres y hombres, jóvenes y adultos/as, y según se esté o no formalmente emparejado; esa normativa marcará lo que está socialmente permitido y prohibido para unos/as y otros/as, independientemente de que exista correspondencia entre el “dicho” (la norma) y el “hecho” (la praxis).⁷

Entre las mujeres adultas y jóvenes emparejadas, ser calientes sexualmente implica ser activa y propositiva dentro de intercambio sexual, a la vez que ser “... fogosa [...] fuerte en el sexo [...] y que sepa poner el mando” (María, entrevista personal, 2008). Es decir, que tome también las riendas del juego sexual. Es un comportamiento lícito y visto positivamente por las mujeres, siempre y cuando este ocurra dentro de la relación de pareja, pues la monogamia forma parte de su modelo de sexualidad e identidad femenina, y uno de los marcadores que definirá las fronteras entre lo que consideran una “buena” o “mala” mujer. Nótese cómo interactúan diversos factores, endógenos y exógenos, en los procesos de construcción de las identidades de género y étnico-culturales, y de las sexualidades humanas, procesos en los cuales, según Ross y Rapp (1977), intervienen al menos tres contextos muy relacionados: los sistemas familiares y de parentesco, los sistemas valóricos y normativos de cada grupo social y los sistemas exógenos (nacional, regional, mundial). En este último ámbito

... cobran importancia las instituciones y fuerzas sociales de larga escala que, como dicen las autoras, pueden aparecer distantes y abstractas pero que influyen las experiencias íntimas de la gente. Así, la Iglesia Católica se ha constituido dentro de la sociedad ecuatoriana, en general, y de la población afroserrana, en particular, en un importante referente de poder regulador y mediador entre los sistemas morales, haciendo las conexiones entre sexualidad-matrimonio [...] y marcando de esta manera las fronteras entre lo lícito y lo no lícito. (Hernández, 2005: 115-116)

7 Sobre este tema profundizo en un estudio anterior: *Sexualidades afroserranas, identidades y relaciones de género* (Hernández, 2005).

Retomando nuestra reflexión central y de lo expuesto hasta aquí, ser “calientes” sexualmente (es decir, gozar de su sexualidad, tener y mostrar placer, ser fogosas, poner el mando, etc.) y ser una “buena” mujer no se contraponen —siempre y cuando su comportamiento sexual esté apegado a sus códigos de moralidad— como se contraponen en el imaginario hegemónico tradicional.⁸ Santillán (2006: 54), en su estudio con jóvenes afrodescendientes de Quito, encuentra que “... las dos formas de ser ‘mujer negra’, la buena ‘madre-esposa’ y la mujer sensual ‘por naturaleza’, se entrecruzan de múltiples maneras en un *continuum* antes que en una separación dicotómica”.

Fogosidad, frontalidad, calentura, alegría, y fortaleza son parte de las cualidades con las que estas mujeres se definen a sí mismas y a su gente, son características que trascienden el ámbito de la sexualidad y forman parte de todos los aspectos de su vida, como el trabajo, la diversión, el carácter, y las relaciones interpersonales al interior del grupo y con otros grupos. Son cualidades con las que no solo se identifican, sino que lo hacen desde una vinculación altamente positiva. Vemos pues cómo se recurre a metáforas corporales (“calientes”) para significar otros aspectos de la persona. Esto se traduce también en la valoración que realizan de la fortaleza de los cuerpos femeninos y masculinos, que describen como “cuerpo fibroso” (para los hombres), “de piel dura” y “firmes” (ambos), “bien formado” y que “no sea agitado” como califican el cuerpo de las mestizas; todo eso es sinónimo de vitalidad, de buena salud, pero también de personas trabajadoras y dedicadas a sus responsabilidades, lo cual constituye, además, un elemento de atracción (Hernández, 2005).

Con estas afirmaciones, las mujeres afrodescendientes además de resaltar su belleza —estereotipando a su vez a las mestizas— recurren a ella como estrategia de resignificación y reapropiación de sí mismas; cosa que no suele ocurrir, por ejemplo, con las mujeres indígenas. Estas últimas lo hacen, más bien, desde su vinculación con la *pachamama* (la tierra), desde su fertilidad, desde su idioma.

En todo caso, en este proceso de pensarse, de nombrarse y de reposicionarse, desde su propia voz, como mujer y como afrodescendiente, estas mujeres descolocan, deconstruyen y re-significan los discursos

8 Los discursos, en tanto son construcciones culturales e históricas, varían con el tiempo, son cambiantes, por ello refiero al discurso hegemónico tradicional, con la intencionalidad de explicar que la drástica oposición que se hacía entre “goce y placer femenino”, como sinónimo de “mala mujer”, y moderación, medida, como sinónimo de “buena mujer”, si bien se ha ido flexibilizando, aún tiene importante vigencia en el imaginario colectivo. Esto nos habla de cómo la noción hegemónica de sexualidad es uno de esos núcleos que genera mayores conflictos y resistencias al cambio.

hegemónicos y opresivos a partir de los cuales han sido imaginadas y tratadas desde los “otros”.⁹ En este juego constante de fuerzas, aquello que desde siglos pasados fue manipulado para descalificar a estas mujeres, mostrándolas como sexualmente provocadoras y lujuriosas (su frontalidad, alegría, fogosidad y fortaleza en todos los ámbitos de su vida), es revalorado y re-significado por ellas como aspectos altamente positivos de su identidad étnica y como elementos importantes de resistencia y de construcción de sí mismas en tanto sujetos políticos. Este proceso de autonombrarse abre una significativa esperanza de cambio social, al mismo tiempo que la “palabra” (discurso) nunca es neutra, sino que encierra en sí intereses, conflictos y relaciones de poder; también implica la posibilidad de construir y afirmar nuevos significados, nuevos y diferentes discursos y narrativas (Voloshinov, n/d en Colaizzi, 2006).

Sin embargo, es importante señalar que estos procesos de descentramiento, de desplazamiento de los estereotipos y estigmas sociales, y de construcción de nuevos significados y discursividades desde lo afro, no son monolíticos, en el sentido de que no es un proceso asumido y empujado, necesariamente, por toda la población negra (individual y colectivamente hablando), como tampoco es un proceso carente de conflictos intra e interétnicos. Esto se debe a que, en toda sociedad, los procesos de deconstrucción de las identidades asignadas (de género, étnicas y culturales) y de autoreconocimiento, filiación y afirmación de las identidades autoconstruidas —en términos políticos— no son vividos ni transitados bajo un mismo ritmo por parte de todos los individuos, hombres y mujeres. Tal desmontaje conlleva irremediamente una confrontación con el otro (sus valores, sus imaginarios y sus discursos) y con uno mismo/a, a la vez que demanda una toma de consciencia de que, en la reiteración de haber sido nombrado por el “otro”, se acaban legitimando también como “verdaderos” aquellos estereotipos peyorativos asignados. Ambos procesos (confrontación y toma de conciencia) no son fáciles, pero son los que, en última instancia, marcan el rumbo y el ritmo de la redefinición y reelaboración que, como grupo social y como individuo, se hace de la propia imagen (Pujadas, 1994).

Aunque no son procesos fáciles, estos han sido iniciados e impulsados, hace tiempo atrás, por los pueblos afroecuatorianos, en general, y por las mujeres negras, en particular. En este sentido, y en relación

9 En este estudio nos estamos refiriendo únicamente a los discursos hegemónicos “blanco-mestizos”/mestizos en torno al género y a la etnicidad; no abordamos aquí los discursos y contradiscursos de género al interior de los pueblos y culturas afroecuatorianas, tema que va más allá del alcance de esta disertación.

al tema central de esta disertación, varias mujeres afroecuatorianas, de manera organizada, están levantando su voz de protesta y posicionándose como los sujetos políticos y agentes de cambio que son. Están, desde distintos frentes, luchando por el respeto a sus derechos como pueblo y como ciudadanas, y poniendo en cuestión los imaginarios y las manipulaciones racistas y sexistas que históricamente se han hecho en torno a sus cuerpos, a su sexualidad y a su vida misma.

En esta dirección, y aunque no nos detendremos en su análisis, es importante resaltar la acción colectiva que desplegó y protagonizó, en el año 2002, un grupo de mujeres de la Coordinadora Nacional de Mujeres negras del Ecuador (CONAMUNE) en protesta por una enorme valla publicitaria de un licor. En dicho anuncio se utilizaba el cuerpo casi desnudo de una mujer afrodescendiente, que resaltaba sus nalgas y su pecho, y cuya leyenda decía: “cola negra, placer líquido”. Con la protesta lograron que la valla sea retirada antes de que culmine el tiempo previsto para ser exhibido, según lo expone la comunicadora Ximena Chalá, del Centro Nacional Afroecuatoriano (2009).

Se trata, sin duda, de una publicidad que viola los derechos de las mujeres negras y que reproduce, a través de la imagen y de la leyenda, los estereotipos construidos en torno a los cuerpos afro. Imágenes como la descrita, que reducen a objeto a estas mujeres, han sido utilizadas desde siempre en los distintos medios de comunicación ecuatorianos.¹⁰

No es un hecho casual ni aislado, pues los medios masivos de comunicación constituyen, sin duda, importantes dispositivos de poder al servicio de la cultura dominante y vehículos centrales para difundir y diseminar los imaginarios hegemónicos, haciendo ver como natural aquello que ha sido social e históricamente construido; es así como aseguran la legitimidad de tales discursos.

Pero, como hemos venido diciendo, las narrativas no son estáticas ni invariables, están sujetas a un permanente juego de reelaboración, afirmación, deconstrucción y resignificación. Las movilizaciones y la agencia social de las mujeres negras para descolocar las etiquetas sociales han sido fundamentales para, junto a la acción de otros colectivos,¹¹ descentrar y poner en tela de juicio la legitimidad de los

10 Bell Hooks (1992) y Michael Bennett (2001) analizan el tema de los estereotipos de los cuerpos femeninos afro vehiculizados a través de los *mass-media* y del arte, para el caso de los Estados Unidos, y señalan cómo esta es una de las estrategias más desplegadas y utilizadas en la neutralización y apropiación que se hace de los cuerpos de las mujeres negras.

11 Lo propio sucede con las acciones colectivas de los pueblos y mujeres indígenas, así como las abanderadas por las diferentes organizaciones de mujeres mestizas, por el colectivo LGTB, entre otros.

discursos sexistas y racistas, y el orden social establecido. Son procesos que abonan al proyecto de la plurinacionalidad y al reconocimiento y respeto real de las diversidades.

Como he anotado anteriormente, la deconstrucción de los discursos hegemónicos por parte de los pueblos afrodescendientes en Ecuador, no es privativa de la época contemporánea; forma parte de su historia de lucha y resistencias. En la rica memoria colectiva de estos pueblos se narran estas historias, así como se narran, crean y recrean también sus identidades. Aquí radica, justamente, la importancia de la tradición oral para acercarnos, desde otra perspectiva, a las autorepresentaciones de la población afroecuatoriana sobre los cuerpos de las mujeres negras.

BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, J. 1996 “Polémica Antropológica sobre la Identidad” en *Identidad y ciudadanía. Enfoques teóricos* (Quito: Centro de Publicaciones FEUCE-Q).
- Bennett, M.; Dickerson, V. D. 2001 “Introduction” en *Recovering the Black Female Body, self-representations by African American Women* (New Jersey: Rutgers University Press) pp. 1-15.
- Bourdieu, P.; Hernández Rodríguez, A.; Montesinos, R. 1998 *La Masculinidad. Aspectos sociales y culturales* (Quito: Abya-Yala).
- Chalá Cruz, J. F. 2006 *Chota profundo. Antropología de los afrochoteños* (Quito: Centro de Investigaciones Familia Negra; CIFANE-Chota).
- Chalá, X. 2009 “La veeduría ciudadana contra la discriminación en los medios de comunicación”. Entrevista realizada el 9 de abril de 2009.
- Chávez, M. E. 1998 “La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII” en *Revista Anales* N° 1, pp. 91-117.
- Del Río, F. V. 2008 “Sacudiendo el yugo de la servidumbre: mujeres afroperuanas esclavas, sexualidad y honor mancillado en la primera mitad del siglo XIX” en Araujo, K.; Prieto, M. (eds.) *Estudios sobre sexualidades en América Latina* (Quito: FLACSO) pp. 253-265.
- Foucault, M. 1989 *Historia de la sexualidad* (México: Siglo XXI).
- Hernández Basante, K. 2005 *Sexualidades afroserranas, identidades y relaciones de género* (Quito: Ediciones Abya-yala; CEPLAES).
- Hooks, B. 1992 *Black looks: race and representation* (Boston Massachusetts: South End Press).

- Minda, P. 1996 “En Negro en Sucumbíos - Migración, cultura e identidad” en *Identidades en construcción* (Quito: Abya-Yala) N° 10, pp. 179-314.
- Miranda, F. 2005 *Hacia una narrativa afroecuatoriana. Cimarronaje cultural en América Latina* (Quito: Abya-Yala).
- Ortner/Whitehead 1981 en Guerrón, C. 2000 *El color de la panela* (Quito: Ediciones Afroamérica; Centro Cultural Afroecuatoriano).
- Pujadas, J. J. 1994 “Algunas aproximaciones teóricas al tema de la identidad” en *Revista Memoria* (Quito: Marka) N° 4, pp. 139-161.
- Rahier, J. M. 2003 “Racist Stereotypes and the Embodiment of Blackness. Some Narratives of Female Sexuality in Quito” en *Millennial Ecuador. Critical essays on cultural transformations & social dynamics* (Iowa: University of Iowa Press) pp. 296-324.
- Ross, E.; Rapp, R. 1977 “Sex and Society. A research note from social History and Anthropology” en *The Gender and Sexuality Reader* (Nueva York: Routledge).
- Santillán, C. A. 2006 “Jóvenes Negros’. Cuerpos, etnicidad y poder. Un análisis etnográfico de los usos y representaciones del cuerpo”. Disertación de Maestría (Quito: FLACSO).
- Voloshinov, V. n/d en Colaizzi, G. 2006 *Género y representación. Postestructuralismo y crisis de la modernidad* (Madrid: Biblioteca Nueva).

**Genealogías
del pensamiento
crítico ecuatoriano**

.ec

EL MOMENTO TZÁNTZICO*

Rafael Polo Bonilla

Toda circunstancia histórica presentada dialécticamente se polariza y se transforma en un campo de fuerza en el cual se representa el conflicto entre la prehistoria y la posthistoria.

Walter Benjamín

Si consideramos que una "época se subjetiva en sus textos" (Badiou, 2009), esto es, los textos como lugar de objetivación de categorías del pensamiento y de la práctica, además de ser testimonio del cómo pensó sus ideas un momento histórico concreto, "sin reducir los textos a un catálogo organizado por temáticas, sino a modos de problematización" la historia del pensamiento se enfrenta con un laberinto heterogéneo de textos. Que una época se subjetiva en sus textos, no se refiere a una impresión mecánica de palabras-reflejos de la "conciencia" en una escritura; el texto no es la transcripción de una voz, de una conciencia, de una voluntad (Derrida, 1994). Al afirmar que un texto es el efecto de una práctica de subjetivación lo que se abre es la posibilidad de la interrogación: qué se pensó, cómo fueron razonados esos pensamientos y si existe continuidad o ruptura con las narraciones anteriores. Los textos, son artefactos culturales, diagramas de comprensión e interpretación, de apropiación y de definición de los acontecimientos y hacen objetivables los horizontes conceptuales con los que se piensa. De este modo, la subjetivación de un "época" no se

* Extraído de Polo Bonilla, R. 2012 *La crítica y sus objetos. Historia intelectual de la crítica en Ecuador (1960-1990)* (Quito: FLACSO).

localiza solamente en los textos escritos, sino en el conjunto de las prácticas humanas de objetivación. Edwin Panofsky, en su libro sobre el pensamiento escolástico y la arquitectura gótica, encontraba una relación de continuidad en formas de objetivación diferenciadas de los principios escolásticos de comprensión del mundo.

Enfrentar la tarea de realizar una reconstrucción de un momento del pensamiento *crítico* nos exige preguntarnos, aunque sea de modo provisional, acerca del lugar de la herencia, esto es, cómo asumimos las configuraciones conceptuales, narrativas, acumuladas bajo la forma de una tradición intelectual, cultural y política, y que opera como un saber acumulado y disponible. No se piensa y se investiga por fuera de un horizonte discursivo, esto es sin una superficie marcada por las preocupaciones y lenguajes conceptuales que ha creado una tradición. ¿Cómo se constituye históricamente esta? ¿Cuáles son las bases, legítimas y no legítimas, de su autoridad?

El trabajo sobre la herencia del pensamiento, o los dispositivos conceptuales construidos en el pasado, pero redefinidos constantemente para enfrentar un cierto tipo de problemas es un acto polémico. Toda herencia intelectual no es un dato evidente y transparente en sí misma, sino un lugar problemático; esto es, un campo de conflicto, un campo de fuerzas histórico en que está en juego el fundamento de la verdad, que no se reduce a una querrela de las interpretaciones, sino que, además, es un modo de encarar el sentido sobre el orden de las cosas del mundo y sobre la posibilidad o no de cambiarlas. Por otra, al tratar de resolver los sentidos posibles de una herencia intelectual se produce efectos discursivos sobre la manera de decir, pensar, sentir y actuar en el mundo de la vida cotidiana, y a través de ella, en los dispositivos discursivos contemporáneos con los cuales se significa los acontecimientos históricos y se visibilizan los procesos intelectuales, políticos y sociales. En este sentido, la noción de herencia nos plantea una doble exhortación: saber reconocer lo que viene antes de nosotros y que nos llega sin que hayamos intervenido en su selección; y, nos plantea la exigente responsabilidad de *hacernos cargo* del pasado desde las problemáticas con las cuales enfrentamos la inteligibilidad del presente. Por tanto, el recibir nos exige seleccionar; es, en este sentido, una demanda contradictoria, pero no puede ser de otra manera (Derrida & Roudinesco, 2005: 12-13). Si se recibe sin tener la exigencia de seleccionar estamos frente a una relación religiosa, monumental, con esa herencia. Interrogar o dilucidar la herencia intelectual, que se nos presenta en forma de una aglomeración de teorías o de tejidos conceptuales, forma parte ineludible del trabajo del pensamiento y de los desafíos del pensar. La historia del pensamiento se plantea, como práctica posicionada, a sí misma llevar a cabo esta tarea.

Los objetos de los que se ocupa la historia del pensamiento no nos son inmediatamente aprehensibles. Más aún, si consideramos que no se trata de objetos preexistentes sino de constructos intelectuales desde los cuales se aspira a percibir las continuidades, discontinuidades y fracturas en la formaciones conceptuales-discursivas desde los cuales se ha hecho posible un conjunto de enunciados y de objetos del saber que operan como horizontes de inteligibilidad y sentido. Segundo, no se encuentra relacionado solamente con lo que se ha pensado, aquello que puede considerarse puede ser descrito a través de una narración que detalla lo que fue, sino con la idea que nos hacemos sobre lo que es el pensamiento, sus temporalidades, sus premisas y sus transformaciones. Tercero, no están definidas sus fronteras, ni son plenamente demarcadas. La historia de pensamiento se sitúa en una frontera problemática, relacionado y confrontado con otros saberes, provenientes de la epistemología, la teoría histórica, la filosofía. Con lo dicho, la producción de las premisas de la historia del pensamiento no es un diálogo solo con el objeto” del que se ocupa, sino una producción en fronteras, por demás siempre móviles con otros saberes.

En Ecuador, la década que va de los años sesenta al setenta se afirma un programa de modernidad, más aún, el de una modernidad periférica capitalista. Este proceso fue objeto de críticas sobre sus características, profundidad y forma. En la historia del pensamiento, entendida como producción de narrativas, comprendemos que los conceptos y categorías de inteligibilidad, que hacen posible la producción de los objetos del saber, son componentes de litigio sobre la visibilidad/inteligibilidad de los acontecimientos. ¿Cuáles fueron los *objetos* de la crítica que emergen en la década del sesenta? El paso del ensayo a la sociología crítica que se efectúa en el tránsito que va de los años sesenta al setenta, decisivo en el proceso de institucionalización de las ciencias sociales en el país, está orientado, por una parte, a un discurso reflexivo, de auto-comprensión del advenimiento de la modernidad y, por otra parte, al deseo de la revolución como *salida* posible al capitalismo, la búsqueda de un mundo poscapitalista. La tarea que se emprende es la descripción histórica del apareamiento de los *objetos* de la crítica que emergen en este período. Se trata, en definitiva, de reconstruir el campo de lo pensable, de los objetos que ha hecho posible y de su lenguaje conceptual.

Con el sueño de la utopía posible, cuyo signo lo constituyó el triunfo de la revolución cubana en 1959 y los procesos de descolonización y de liberación nacional en el “Tercer Mundo”¹ (la independencia

1 “Los finales de la década de los años cincuenta fueron años de descolonización mundial en que los condenados de la tierra alcanzaron plena condición de sujetos,

de Ghana, la revolución de Argelia, la revolución cubana, etc.), se abre la década de los años sesenta. Fue, se dice, una época revolucionaria, de optimismo expresado en los movimientos contraculturales y en los movimientos contestatarios que buscaron modos de vida alternativos al capitalismo hegemónico. Fue también un momento de ruptura y discontinuidad en modos de pensar y dilucidar acerca de la modernidad, la ciencia y el pensamiento, las mismas que en el contexto europeo intentaron ser pensadas con el apareamiento de las teorías de las revoluciones científicas de Kuhn, la arqueología del saber de Foucault, la deconstrucción de Derrida, la dilucidación crítica de la emergencia de la sensibilidad posmoderna (Harvey, 2004), la crítica al colonialismo político y cultural cuyo emblema lo constituyó los planteos de Fanón (Fanon, 1987); contexto que hace posible el paso a la crítica de las nociones usuales acerca del carácter acumulativo del saber, del sujeto sustancial y de la categoría de progreso en la teoría de la historia. Un momento que marcó un quiebre irreversible en la historia planetaria de la modernidad capitalista.

Con la revolución, la descolonización y la emergencia de nuevas naciones” independientes las promesas de la modernidad, para los llamados “países del tercer mundo”, parecía, al fin, ser posible. Todo parecía posible de alcanzarse, “fue un momento de liberación universal, una descarga global de energías” (Jameson, 1997: 80). En nuestro país se va a dar paso a la emergencia de una configuración en el discurso de la crítica ideológica, cultural y política, al cual, en este trabajo, hemos llamado el *momento tzántzico*. En esta década, al decir de Alejandro Moreano,

se produjo también otro fenómeno significativo: el develamiento de la dimensión ética y estética de la praxis social, política y cultural. Una ética y una estética de la insurrección, el hombre nuevo, la nueva sociedad. Se concibió la revolución no solo como el camino inevitable para transformar las relaciones sociales imperantes, sino como un proceso de reapropiación del hombre total y creación de una nueva conciencia. (1983a: 113)

Fue un momento donde se mezcló la rápida modernización económica expresada en los proyectos de los estados desarrollistas, con las grandes esperanzas y expectativas de los cambios revolucionarios. En otros términos, se vivió intensamente, sabiéndolo o no, el advenimiento de la modernidad capitalista, con su conflictividad y desgarramientos internos, con la utopía abierta de la posibilidad de una sociedad poscapitalista.

en que el Tercer Mundo se descubre y se expresa a través de su propia voz, como postulaba Sartre en su prólogo a *los condenados de la tierra*” (Gilman, 2003: 45).

En nuestro país en la década de los años sesenta al setenta se asiste a un momento de modernización institucional y social, que culmina con la nacionalización del petróleo en la dictadura “nacionalista y revolucionaria” (1972-1976) del General Rodríguez Lara. A inicios de los años sesenta se vive una aguda crisis económica como resultado del descenso de los precios del banano y del café en los mercados internacionales, la que se expresa, según Agustín Cueva, en la quiebra de la estabilidad política que el país había vivido desde 1948. Sin embargo, durante esta década se efectuaron cambios en el agro con la descomposición del régimen de la hacienda y los procesos de reforma agraria (1964, 1973), que afirmó “un rápido desarrollo capitalista” (Larrea Maldonado, 1991). Se afirmó el Estado desarrollista y se desplegó un precario desarrollo industrial-urbano, especialmente en el área de la construcción. Este paso de una economía agroexportadora hacia un modelo de industrialización por sustitución de importaciones fue un determinante, en el aspecto económico, de un impulso de modernización social e institucional muy importante para el advenimiento de la modernidad capitalista.

En la sierra, la modernización se tradujo en que el eje de articulación social, el régimen de hacienda (Larrea Maldonado, 1991: 108) asista a un proceso de desarticulación, también comprendido como la modernización de la clase terrateniente serrana. Proceso que se constituirá años más tarde en uno de los objetos importantes en la dilucidación crítica. A pesar de los cambios que se operan en el agro, sin embargo, el imaginario del “mundo de la hacienda” va a permanecer sin cambios sustanciales, especialmente en el terreno de los intercambios cotidianos donde se mantiene en vigencia los sistemas de clasificación racialista y estamental de matriz colonial. Una genealogía histórica del régimen de la hacienda aún está por hacerse, tarea que nos permitirá objetivar los mecanismos de dominación y de poder, discursivos y de formas sensibles, como de los dispositivos de subjetivación, en los que confluyen distintos estratos de tiempo —coloniales, republicanos, modernos—, cuya labor “fundacional” lo constituyen las investigaciones llevadas adelante por Andrés Guerrero.

Los cambios en el agro en el eje de acumulación de capitales, la afirmación del Estado con las prácticas de la planificación estatal y el precario desarrollo industrial, que se vive en estas décadas de modernización, crea las condiciones de la expansión de las clases medias, especialmente en las ciudades de Quito y Guayaquil. Las clases medias, en estas ciudades, se ven favorecidas por el incremento del armazón institucional del Estado y por una inequitativa redistribución de la

renta petrolera a partir de la década de los años setenta;² su expansión significó, para algunos autores, la “profundización de la crisis de los mecanismos tradicionales del poder oligárquico” (Goetschel, 2008: 131), es decir, un cuestionamiento a las prácticas, *habitus* e imaginarios naturalizados que hasta ese momento habría prevalecido como parte integrante del discurso de la nación (Guerrero, 1994), lo que no significó su disolución, en la medida en que persisten *habitus* racia- listas (de la Torre, 1996). Estos cambios se traducen en un vertiginoso crecimiento urbano que mantiene una tensión creciente entre una masificación y una escasa generación de fuentes de trabajo que pro- venga de la industria. La masificación en las ciudades se efectúa por la migración campesina e indígena a los principales centros urbanos,

se consolida [...] un polo marginal de la economía metropolitana, en la cual predominan empleos inestables, poco productivos y mínimamente remunerados [...] Estas actividades dan origen a un extenso sector de la economía urbana, generalmente no capitalista, dedicado a la producción y comercialización de una gama extensa de alimentos, bienes de subsisten- cia y servicios, cuyos bajos precios apenas permiten la supervivencia de quienes lo producen o venden. (Larrea Maldonado, 1991:140)

Expansión de las clases medias que fue contemporánea con la des- composición del artesanado y con el surgimiento de una clase obrera en Quito y Guayaquil. En Quito se acelera la transición de una ciudad de *modernidad temprana* (Kingman Garcés, 2006) con fuertes rasgos estamentales (la de los años cincuenta y sesenta) a una ciudad que se abre a la modernidad. Las clases medias viven fuertemente la tensión del paso de la ciudad de *primera modernidad* a la ciudad moderna, sin la destrucción completa de las matrices culturales en las que se asentó la ciudad señorial, en lo que Agustín Cueva identificó como *ambigüe- dad cultural* de la *cultura mestiza* (1974).

En las clases medias es el lugar donde se objetiva con mayor complejidad la experiencia de modernidad y las dificultades de abandonar los criterios sociales y los sistemas de clasificación que habitan el sentido común ciudadano en los intercambios cotidianos (Guerrero, 2000). La modernización de los años sesenta y setenta abren un pro- ceso de transformación en las formas de percepción y de apreciación

2 La aparición de las clases medias en la historia social y cultural ecuatoriana se produce desde la revolución liberal, cuya expansión está ligada al apareamiento de las instituciones del Estado, al desarrollo de una capa de pequeños propietarios y trabajadores de las profesiones ‘liberales’. Sin embargo, la exploración sociológica del significado histórico de las clases medias en el país aún es escaso. Entre otros trabajos sobre las clases medias en el país (Ibarra, 2008: 37-61; Goetschel, 2008: 123-135).

del mundo de la vida, en la tensión entre una ciudad señorial que no termina de derrumbarse y una ciudad moderna que no termina de nacer. El advenimiento de la modernidad supone la reestructuración del mundo de la vida desde los requerimientos de la productividad capitalista, el individualismo (en los dos registros señalados por Bolívar Echeverría, como nación y como individuo autónomo (Echeverría, 1995), la exigencia de hacerse cargo de uno mismo, y la percepción del ritmo de los acontecimientos desde una noción temporal marcada por la innovación y la aceleración, donde la tradición y sus formas sensibles de autocomprensión son desechadas, donde “lo sagrado, a decir de Marx, es profanado”. En este sentido, será en las clases medias donde aflore la voluntad de modernidad en la década de los años sesenta, o por lo menos será uno de los imaginarios posibles. Podemos decir que es un momento de transición y consolidación a una modernidad capitalista dependiente y periférica, y por ende, atravesada por contradicciones.

La expansión de las clases medias opera en la tensión de la ciudad señorial a la ciudad moderna, sin la destrucción completa de las bases socio-económicas, y de los imaginarios sociohistóricos, en las que se asienta la ciudad señorial, esto es el régimen de hacienda. Podemos decir, que el advenimiento de la modernidad se complejiza con una tradición sedimentada, con la afirmación de las fronteras étnicas, estamentales y de clase, “las formaciones del poder no institucionalizadas habitan un “mundo” (el contexto del sentido común) delimitado por los parámetros de una inmediatez brumosa y evanescente; sus dimensiones son fijadas por la temporalidad efímera de los intercambios orales y gestuales” (Guerrero, 2000: 34). Los intercambios cotidianos en la *ciudad señorial* se encuentran desplegados en un marco de clasificación estamental y étnica, donde las jerarquías sociales se encuentran estructuradas desde valoraciones de propiedad de la tierra, el racismo, el simulacro de la “nobleza” y en la sociedad patriarcal; en esta ciudad conformada por el imaginario “blanco-mestizo” donde el otro, los indios, eran percibidos como parte del paisaje natural del mundo rural y, “la percepción de lo urbano dependía principalmente de la reproducción de las relaciones sociales de origen colonial” (Kingman Garcés, 2006: 145).

La imaginación literaria nos ha entregado un conjunto de novelas, y cuentos, donde se explora la subjetividad de los años sesenta y setenta, ahí donde ha faltado dilucidación sociológica, histórica y filosófica. En este sentido, en la literatura encontramos un modo de subjetivación de esos años en narrativas donde predomina la tragedia y la nostalgia. Estas escrituras se desenvuelven en dos direcciones contrapuestas: en Javier Vásquez, nos encontramos con la nostalgia

aristocrática-hacendaria; Fernando Tinajero, Raúl Pérez Torres, Abdón Ubidia, Alejandro Moreano con la nostalgia de la utopía posible.³ Ambas nostalgias evocan un período de cambios con el advenimiento de la modernidad, de una separación progresiva de lo objetivo con lo subjetivo, de la descomposición del régimen de hacienda, la afirmación de la estructura estatal-nacional y el establecimiento de una vida plenamente urbana, o normalizada” por los criterios urbanos. Como enuncia uno de los personajes de la novelística de Ubidia:

Es que había tantas cosas de qué hablar. Empezando por la misma ciudad, súbitamente modernizada y en la que ya no era posible reconocer las trazas de la aldea que fuera poco tiempo atrás. Ni beatas, ni callejuelas, ni plazuelas adoquinadas. Eran ahora los tiempos de los pasos a desnivel, las avenidas y los edificios de vidrio. (1984: 26)

Ya para los años setenta la modernidad capitalista se ha instalado, modificando las prácticas y subjetividades, que en otra hora hacían de Quito una ciudad conventual, “señorial” (Kingham Garcés, 2006).

“Años de la fiebre” denomina Fernando Tinajero⁴ a la década de los años sesenta donde emerge el momento tzántzico. Iván Carvajal llamó a los tzántzicos, “nuestros detectives salvajes” (2005).⁵ Nominaciones encaminadas a capturar el sentido de la voluntad iconoclasta y de impugnación a la *cultura oficial* identificada con la tradición liberal y conservadora. Lo que se nombra, finalmente, es la respuesta dada por los “grupos culturales de izquierda” al advenimiento de la modernidad, que emergen en esa década a partir de un esfuerzo de desidentificación (Rancière, 1996) con el régimen del pensamiento y con el campo cultural hegemónico, identificado con la narrativa “mestiza” de la nación institucionalizada en la CCE (Casa de la Cultura Ecuatoriana) y condensada en la figura de Benjamín Carrión. En la década de los años cincuenta nos encontramos con una voluntad nacionalista, restauradora, de la nación ecuatoriana bajo el lema, propuesto por Benjamín Carrión, de ¡volver a tener patria!, formulado en la “teoría de la pequeña nación” y en la labor desarrollada por la CCE a partir de 1944. Este es el momento de restauración de una hegemonía cultural articulada alrededor de la noción de mestizaje y del sujeto-nación,

3 Las novelas a las que hacemos referencia: Tinajero (1976); Pérez Torres (1987); Ubidia (1978); Moreano (1990).

4 Estrella (2005). El libro toma el nombre del ensayo escrito por Fernando Tinajero a la presentación del libro de Ulises Estrella, *Memoria incandescente*, donde a través del recurso autobiográfico se narra algunos acontecimientos vinculados con la “voluntad” tzántzica de modernidad.

5 Carvajal juega con el título de la novela de Roberto Bolaño, “Los detectives salvajes”.

cuyas matrices de identificación se habrían desplegado en la “literatura de los años treinta”, donde predomina la literatura del realismo social y el indigenismo (Polo, 2002; Arcos, 2006a), en las que se definieron las coordenadas de la modernidad cultural ecuatoriana.

El momento tzántzico de los años sesenta va a producir una “insurrección contra el orden instaurado en la cultura y contra los valores políticos y estéticos expresados en la generación del treinta” (Arcos, 2006b: 148). La impugnación, noción usada permanentemente por los integrantes tzántzicos y los críticos sociales y culturales que emergen en esa década, fue contra la cultura oficial. Esta fue caracterizada como “cultura inauténtica”, “postiza”, “colonial”, que no representaba al sujeto nacional “auténtico”, al que identificaron con la construcción de la nación desde una perspectiva nacional-popular. Una cultura oficial que “había agotado sus posibilidades y no hacía otra cosa que repetirse a sí misma” (Tinajero, 1987: 81), en la que predominaba, se dijo, un “mediocre conformismo”. Se cuestionó la tarea del intelectual dictaminada por Carrión, la de ¡volver a tener patria!, y se desplazó a la noción del *intelectual comprometido* con la revolución como único vehículo de construir la nación. Los rezagos coloniales, dijeron, imposibilita el arribo a la modernidad, identificando la nación como el espacio de lo universal. Solo seremos cosmopolitas, modernos, se repetía, si llegamos a constituirnos en una *cultura nacional auténtica*. De ahí que la pregunta por la verdadera cultura nacional operó como una puesta en duda de la posibilidad de la nación en las estructuras del subdesarrollo.

Lo que denomino como *momento tzántzico* hace referencia al conjunto de revistas como *Pucuna*, medio con el cual se difundirá la producción de los poetas autodenominados tzántzicos agrupados alrededor de Ulises Estrella; *Indoamérica*, dirigida por Agustín Cueva y Fernando Tinajero; *Bufanda del Sol*, dentro del cual participa Alejandro Moreano, *Revista “z”*, dirigida por Alejandro Moreano y Francisco Proaño Arandi la que se publica un solo número y *Agora*, dirigida por Wladimiro Rivas. Estas constituyeron el vehículo de producción estética y reflexión política e intelectual de una generación intelectual de clase media en los momentos del advenimiento de la modernidad capitalista. En este momento va a surgir una noción de crítica como denuncia de los mecanismos de poder, de cuestionamiento a la actitud de los intelectuales de la generación anterior a partir de la noción del intelectual comprometido, y como crítica ideológica a la literatura nacional y a las formas de dominación. Este momento tzántzico está caracterizado por la radicalización política de los escritores, poetas, “jóvenes” que buscaron replantear el juego de la legitimidad en el interior del campo cultural, al tiempo que propugnaban por la realización

de la transformación radical de la sociedad; sin duda alguna, una ruptura y un asalto a la modernidad. En estas revistas se objetivan las preocupaciones y las conceptualizaciones que llevaron a cabo “hombres y mujeres de una sociedad que lenta y fatigosamente se abría un espacio más allá de la hacienda y que comenzaba a fluir en el mundo urbano” (Arcos, 2006a: 157) lo que fue, en definitiva, una irrupción moderna.

La historia del pensamiento se propone describir la aparición de los objetos del pensamiento, de los objetos de la crítica; lo que está en juego es la descripción de la misma noción de crítica, el modo en cómo fue operada y apropiada en esta década. Se trata de comprender a la crítica como una trama de objetivación en sus objetos, esto es, como una escritura que construye por medio del lenguaje conceptual, o nocional, los *objetos* sobre los cuales busca producir conocimiento. En la producción de estos acontece la historia como esfuerzo de conceptualización, dilucidación y explicitación de sus estructuras. Sin embargo, hemos realizado la descripción económica-social precedente para describir el contexto en el cual se van a poner en juego la producción de los objetos. Se trata de describir las condiciones de posibilidad que han hecho posible el apareamiento de los objetos de la crítica y del tipo de narrativa al que dar lugar, o sea, que campo de visibilidad y de intervención que propician (Foucault, 1985; Rancière, 1993). Se trata de historizar la *mirada* de la crítica.

En esta perspectiva consideramos que lo que llamamos “realidad” se encuentra ya siempre textualizada, esto es comprendida en el interior de prácticas discursivas. Por tanto, no se reducen los enunciados (declaraciones, programas, textos, etc.) a la función referencial, donde operan como reflejo, o expresión, de lo que se encuentra aconteciendo por fuera del lenguaje (la estructura económico-social, la lucha de clases, el proceso nacional), sino, como un instrumento de poder y de visibilidad. Los lenguajes no se sostienen en las realidades que traducen o explicitan, solamente, sino en un conjunto de premisas contingentes que los sostienen y de las que hay que dar cuenta. Esto es, hacer explícitas las condiciones de posibilidad de los enunciados, es decir, las redes conceptuales al interior de los cuales se forman los conceptos y las problemáticas. Esto nos evita considerar a los conceptos y nociones como efectos mecánicos, como epifenómenos, de la economía o de las instituciones sociales, sin dejar de considerar que los enunciados son materialidades que producen efectos de realidad y de verdad (Balibar, 1995).

La historia del pensamiento busca restituir los problemas y los presupuestos epistemológicos desde los cuales estos fueron elaborados, sin dejar de reconocer que estos problemas se discuten en la esfera pública versan sobre las condiciones estructurales e institucionales,

políticas y culturales del mundo de la vida; por tanto, poseen una implicación política y cultural.

LA EMERGENCIA TZÁNTZICA

*Reduciré vuestras cabezas engrandecidas de placer,
de gastada tranquilidad, de dioses o de perros
falderos
Con furia, sí, con furia, vuestras narices irán a oler
el surco, vuestras bocas temblarán antes de decir
hombre, vuestros ojos podrán mirar por fin un día.*

Ulises Estrella (2003)

En *Memoria incandescente* (2003) Ulises Estrella evoca la atmósfera político-intelectual que hace posible el apareamiento del grupo tzántzico.⁶ La inquietud contestataria, recuerda, se formó en la Universidad Central del Ecuador, a inicios de los años sesenta, entre quienes estaban estudiando filosofía (Fernando Tinajero, Ulises Estrella, Bolívar Echeverría, Luis Corral), enmarcado en el proceso previo a la “segunda reforma universitaria”, encauzada por Manuel Agustín Aguirre, en ese entonces secretario general del Partido Socialista, quien en 1961 es nombrado vicerrector de la Universidad Central del Ecuador; y luego en 1966, es nombrado rector. Aguirre promueve un proyecto de democratización caracterizado por tres aspectos: la promoción del conocimiento fundado en la investigación científica no-positivista, sino “dialéctica” (materialismo histórico y dialéctico); promueve una reorganización administrativa de la universidad que contribuya a la integración interdisciplinaria del conocimiento; y, la función transformadora de la sociedad mediante el conocimiento y la extensión universitaria (Campuzano, 2005: 432-435). Entre los planteamientos de Aguirre⁷ se encuentran la necesidad de desarrollar una ciencia social que aborde la totalidad histórica, ya que consideró que el

6 Rafael Quintero y Erika Silva afirman: “El tzantzismo, el movimiento cultural más importante de los años sesenta, que agrupaba a una joven intelectualidad auto-definida como ‘parricida’ por impugnar la inconsecuencia entre la vida y la obra de sus mayores, virulentamente crítica de la ratio occidental, y profundamente empeñada en la ‘búsqueda de las auténticas raíces’, poniéndola de manifiesto en su propia autoidentificación, no escapó a la influencia de la revolución cubana” (2001: 222).

7 La importancia histórica del pensamiento político y social de Manuel Agustín Aguirre aún está por explorarse y permanece en deuda para el trabajo de la herencia, política e intelectual en la historia del socialismo en el Ecuador. Al respecto se puede consultar (Aguirre, 2009; 1973; 1985).

sociólogo, al antropólogo, el economista, el historiador desarrollan una “visión microscópica, pulverizada, que impide la visión macroscópica del *todo socia*”, en cuyo marco, según Campuzano, se crea la Escuela de Ciencias Políticas. Este planteamiento se encuentra estrechamente relacionado a otra exigencia: la relación política que debe darse entre los estudiantes con los campesinos y obreros para emprender la revolución socialista. Ya entonces, el mito de la revolución posible, como dice Tinajero, era factible.

Revolución, antiimperialismo, soberanía e identidad nacionales, un hombre nuevo y una nueva moral, emergencia de las masas y poder popular: he allí las ondas sonoras propagadas por la revolución cubana y que llegaron a los oídos receptivos de la joven intelectualidad ecuatoriana. (Moreano, 1983a: 114)

Los tzántzicos hacen su aparición pública en abril de 1962 con la presentación, en el auditorio Benjamín Carrión de la CCE, de *Cuatro gritos en la oscuridad*, donde se leyó el primer manifiesto tzántzico. “Comenzamos el acto totalmente a oscuras, recuerda Estrella, encendimos luego unas velas y leímos desenrollando un papel higiénico, a voz de cuello: “como llegando a los restos de un gran naufragio, llegamos a esto” (Estrella, 2003: 10). Años más tarde, otro de sus protagonistas, rememora:

Era un público formado por *mamases* y *tías* que habían recibido la habitual cartulina de invitación; por lánguidas señoritas amantes de la poesía que habían leído el anuncio en el periódico, y por lo menos de una docena de *habitués* de la Casa de la Cultura, y la espera, que se iba haciendo densa, les lleva a mirarse mutuamente con recelo, con ese mismo disimulo barroco que en un momento más iba a romperse. Porque, inesperadamente, estando el escenario todavía desierto y notándose ya ciertos amagos de retirada de los menos fervorosos, se produjo un apagón en el local y se escuchó un alarido en la parte posterior izquierda del hemiciclo, arriba, junto a la puerta de acceso. Con ese pánico indefinible que suelen provocar los peligros desconocidos, el público se puso de pie y se volvió precipitadamente hacia la salida, pero tropezó con la pálida llama de un fósforo que encendía una vela, cuya luz dejó ver un rostro aguileño, puntiagudo, adornado por una tenue barbita rubia y coronado por un cabello en desorden, debajo del cual unos ojos pequeñitos se clavaban sobre un papel: era Leandro Katz, que iniciaba el poema de apertura. Pero apenas había empezado, y cuando el público aún trataba de aceptar ese insólito comienzo, otro alarido salió del otro extremo de la sala, acompañado también por otra vela que causó un nuevo sobresalto y dejó ver otro rostro, no aguileño sino protegido por anteojos: era Marco Muñoz, a quien siguieron Ulises Estrella y Simón Corral, cada cual con su vela y su alarido. (Tinajero, 2005: 9-10)

La puesta en escena de un anti-ritual”, es en el mismo acto un rito de transgresión que legitima e institucionaliza. Fue un acto de impugnación del campo cultural hegemónico y de la “teoría de la pequeña nación” que le servía de fundamento, por tanto, una voluntad de denuncia a las reglas y valores naturalizados que regían la vida cultural; eran, dice Cueva, anhelos de transformación social (Cueva, 1986) y la búsqueda de un nuevo lenguaje artístico, cultural y político. El rito iconoclasta era fundamental como gesto de ruptura con la tradición cultural institucionalizada y con un lenguaje abigarrado de estereotipos y de imitaciones de la literatura de los años treinta. El manifiesto dice lo siguiente:

Como llegando a los restos de un gran naufragio, llegamos a esto. Llegamos y vimos que, por el contrario, el barco recién se estaba construyendo y que la escoria que existía se debía tan solo a una falta de conciencia de los constructores.

Llegamos y empezamos a pensar las razones por las que la poesía se había desbandado ya en femeninas divagaciones alrededor del amor (que terminaban en pálidos barquitos de papel) ya en pilas de palabras insustanciales para llenar un suplemento dominical, ya en "obritas" para obtener la sonrisa y el "*cocktail*" del Presidente.

No decimos que encima de estos restos nos alzaremos nosotros. No. Se alzaré por primera vez una conciencia de pueblo, una conciencia nacida del vislumbre magnífico del arte. Será el momento en que el obrero llegue a la poesía, el instante en que todos sintamos una sangre roja y caliente en nuestras venas de indoamericanos con necesidad de soltar, de combatir y abrir una verídica brecha de esperanza. (*Pucuna*, 1962)

Se plantearon salir de la *provincia*, de la *parroquia* con la creación literaria y la acción política transformadora.

Nuestro planteamiento es de ruptura porque creemos que solamente mediante ella se puede apartar y sepultar a la blanda literatura y el arte "artificial"; dejando y dando paso robusto a la auténtica expresión poética que busca recuperar este mundo mostrándolo tal cual es: desnudo, trágico y a la vez alegre y esperanzado". (Ulises Estrella en *Pucuna*, 1962)

Desprovincializarse no era otra cosa que la búsqueda de universalidad. Esto significó para estos grupos dos cosas: apostar a la tarea de la transformación revolucionaria de la sociedad e impulsar la conquista política —y cultural— del socialismo (imaginario sostenido en una percepción progresista y teleológica de la historia); y, construir la nación, llevar a cabo el “sincretismo cultural”, cuya ausencia fue síntoma del atraso y del subdesarrollo. La conquista de la universalidad

y el “sincretismo cultural” fue entendida como concreción de la promesa moderna.

El “movimiento tzántzico” representa una primera síntesis de la aspiración de la revolución y la crítica anticapitalista, cuyo modelo fue la revolución cubana y los procesos de descolonización de occidente, con la voluntad de la modernidad expresada en el cambio cultural. Dicho de otro modo, el ambiente a favor de la revolución cubana que habitaba en la Universidad Central, cuya figura más sobresaliente fue Manuel Agustín Aguirre, y la urgencia de la renovación en la crítica de la cultura y de las artes, toma cuerpo en la impugnación tzántzica. No se trató solo de cuestionar la “flaqueza” de la producción literaria, sino de comprometerse políticamente con la transformación. Esto hace que los integrantes lleven adelante lo que llamaron *actos recitantes* que fueron presentaciones públicas con la finalidad de producir una *toma de conciencia* de los espectadores. De manera que su traslado de la CCE a la Universidad Central no fue casual, ni azarosa, encontraron allí el ambiente propicio para el despliegue de sus críticas a la cultura oficial como un momento de la crítica a “las relaciones sociales imperantes”. Estos actos se desarrollaron en los distintos núcleos de la CCE, en los colegios, en las fábricas, en los sindicatos,

los tzántzicos... trasladaron a la cultura la estrategia de la guerrilla, renunciaron a la investigación y a la elaboración estética, y adoptaron la oralidad y el montaje casi teatral como vehículos de una comunicación directa con un público de obreros y estudiantes que, sin embargo, permaneció casi siempre distante de lo que no podía comprender, excepto si los poetas recurrían al más explícito lenguaje de la palabra fuerte y la alusión malévola a los episodios del día. (Tinajero, 2005: 19)

La crítica como des-identificación del orden cultural hegemónico operó en la manera de hacer literatura (la novelística indigenista y el realismo social) y política de la generación anterior, y de la “generación del treinta”. Replantearon, desde una matriz sartreana, la tesis del *intelectual comprometido*. Esto, sin embargo, tuvo un antecedente: el intelectual “comprometido” en re-hacer la Patria de Carrión, que operaba en el quehacer cultural desde finales de la década de los años cuarenta. El compromiso continúa con la “nación”, pero ahora, comprendido como superación del subdesarrollo, de la inautenticidad, de la herencia colonial, como crítica a la ideología de la dominación con la necesidad de construir una teoría de la revolución en las décadas siguientes. Desplazamiento en la tarea, y continuidad con la edificación de la nación. De otra manera no se comprende los esfuerzos de hacer otro relato de la historia ecuatoriana, distinto al nacionalistaliberal-democrático identificado con la “teoría de la pequeña nación”, desde

la perspectiva de la emancipación, entendida esta como superación del subdesarrollo con la construcción de una auténtica cultura nacional. Sin embargo, hay una premisa subterránea que es la imposibilidad de la nación por la condición de dependencia estructural.⁸

La retórica redentorista, propia de una radicalización política que planteó la búsqueda de una alternativa al capitalismo, se encontró asociada a la construcción de un sujeto: el “pueblo”, a cuya toma de conciencia está dirigida a los actos poéticos. “Sabemos que solo existe una posibilidad para lograr una buena obra y una verdadera actitud: la rebeldía”, como señala Ulises Estrella, en el editorial del primer número de la *Revista Pucuna*, publicado en 1962. Irrumpir en la esfera pública, especialmente en los sindicatos y entre los estudiantes universitarios, más la publicación de la revista *Pucuna* está orientada a la acción política. La política se va a constituir en el principio de legitimación de la producción intelectual, poética y crítica, durante esta década; es decir, la política da sentido a las diversas prácticas sociales, especialmente la intelectual (Gilman, 2003). Con la irrupción tzántzica se abre la posibilidad del apareamiento de los objetos de la crítica, esta va a ir apareciendo en la contraposición auténtico/inauténtico desde la cual se hace legible la alienación cultural y el dominio político.

Un debate frecuente constituyó la *función* de los intelectuales. Se consideró que una de sus tareas era convertirse en un agente de la transformación radical de la sociedad. Hablaron, escribieron y actuaron a nombre de lo universal, de la justicia, de la historia, de la redención humana (Gilman, 2003; Foucault, 1979). El intelectual fue considerado una *conciencia crítica* de la sociedad. La pertenencia a la izquierda era una de sus condiciones para adquirir legitimidad y poder convertirse en un portavoz (Bourdieu, 2001) de la nación”, el “pueblo”, la “clase obrera”. Para lograrlo era necesario vincular al artista con la sociedad,

el artista forma parte de la sociedad en que viven, es un reflejo de ella y se debe a ella. El llamado divorcio solamente existe por culpa del sistema social. Al proletariado no se le ha dado la oportunidad de llegar al arte”. (Elisa Alis)⁹

8 Problemática desarrollada por Agustín Cueva (1977), en la década siguiente.

9 Viteri, Cifuentes & Alis (1962). Mesa redonda: Problemática y relación del artista con la sociedad, en *Pucuna* N° 1.

solo al Arte le toca, hoy, la tarea gigantesca de devolver al ser humano esa mitad sensible que un sistema ha tratado de quitarle. (Jorge Enrique Adoum)¹⁰

Se vive una tensión intensa entre “ser un artista” y dedicarse al arte, o asumir la tarea de la transformación y dejar de hacer obra, o “equilibrar la intención y el trabajo de artista con el requerimiento de su pueblo” (Elisa Alis). Tensión que no será resuelta en estos años. Sin embargo, se vive la convicción de que el arte cambia la sociedad. Se vive una politización del arte, de la literatura. “La poesía debe ir al hombre”, se dijo.

La tarea del artista, del intelectual, de denunciar la injusticia e incrementar la conciencia del pueblo, pero, ante todo a la necesidad de salir del *provincialismo*, cuya posibilidad real era efectuar la revolución social, “existe en nuestro país, desde hace mucho tiempo, un manifiesto *provincialismo* en la cultura [...] aquí es imprescindible que las artes y la literatura sean quienes señalen rutas y orienten al pueblo en su accionar de liberación” (*Pucuna* N° 2).

Esto significaba la salida del subdesarrollo. Los blancos de la crítica que permitía la denuncia de la “inercia” cultural, del “atraso” fueron los escritores de la generación precedente, especialmente aquellos identificados con el proyecto “aristocrático-terrateniente” como Gonzalo Zaldumbide,

Es verdad... G. Zaldumbide deja un sello de "originalidad" en su manera de tratar al indio. Nadie con mediada conciencia de latinoamericano y con un poco de sensibilidad puede tratarlo así. Nadie, sino quien ha pasado blandamente por la vida, de almohada a almohadón, poseedor siempre y nunca necesitado, perdido en su vanidad de sangre y su fanatismo de clase. *En verdad, como dice Adoum, Égloga es una isla, pero una isla pestilente en medio de las letras ecuatorianas. [...] ¿Hasta cuándo se pondrá tan alto a estos viejitos inservibles?* (Estrella en *Pucuna*, 1963: 8-9)

La crítica toma cuerpo, ya no se trata solo de realizar la denuncia de la injusticia, es necesario emprender la tarea de identificar los contenidos de la literatura con la clase social que expresa y representa. Se lee la literatura desde la relación dominación/clase social/proyecto histórico.

La revista *Pucuna* es el vehículo de expresión de la radicalización política de la “joven intelectualidad” comprometida con la transformación radical de la sociedad agrupada hasta ese momento en el

10 Adoum, Estrella, Muñoz, entre otros (1962). Mesa redonda: Función de la poesía y responsabilidad del poeta, en *Pucuna* N° 1.

grupo de los tzántzicos, en oposición a ella la revista *Noesis*¹¹ va a ser identificada como de “derecha”. En ambas revistas se publican cuentos, poesía. Esta va a defender los “valores democráticos” y consideran que el “hombre” actual se encuentra en peligro por el totalitarismo.

Frente a la confusa situación del hombre actual, en la que se han perdido de vista los valores trascendentales, se hace necesario restablecer un ordenamiento natural, que lleve al hombre a la realización plena de su destino. (*Noesis*, 1)

Al examinar el desenvolvimiento de las comunidades, se observa una constante evolución de las formas de gobierno, desde la organización del Clan Patriarcal en las épocas primitivas, hasta la presente confrontación de totalitarismo y democracia. [...] El primero tiende a considerar al hombre como un mero elemento constitutivo de la sociedad, desprovisto de importancia individual y reducido a ser pieza de una compleja maquinaria, [en el segundo] se reconocen en la persona humana valores primordiales, para cuyo desarrollo la sociedad es el medio. (*Noesis*, 2)

La discusión política tiene como lugar el problema de la literatura, del arte, pero, ante todo, lo que aparece como problema es el intelectual. Las revistas que se publican en esta década en toda América Latina, por un lado, van a ser el vehículo del modernismo estético, y por otro, “un lugar de enunciación y práctica para el intelectual comprometido” (Gilman, 2003: 78-79). La noción de *intelectual comprometido*, y de las distintas connotaciones que abre, va a actuar como un operador de demarcaciones políticas.

El compromiso del artista, del poeta, del escritor, como de la literatura y el arte son dos aspectos de un mismo problema. La noción de compromiso e intelectual comprometido van a ser claves para producir demarcaciones, evaluar una obra de arte o literaria. El compromiso es una apuesta ideológica por la revolución, se está comprometido con el pueblo, o con la creación de una auténtica cultura nacional”, con los “problemas colectivos”.¹² En el caso del tzantzismo, el intelectual se encontró identificado fundamentalmente con el escritor,

11 Quienes firman la revista entre otros nombres son: Fernando Ortiz Crespo, Patricio Ribadeneira, Patricio Quevedo, Pedro Velasco Espinosa, Javier Ponce, Marco Lara Guzmán, Hernán Rodríguez Castelo, Vladimiro Rivas. Algunos de ellos participaron en la revista *Ágora*.

12 “Casi ya es un lugar común decir que el escritor es un hombre comprometido... personalmente considero que esa noción tan ambigua, a condición de ser clarificada es la única que puede darnos la clave para comprender la condición de poeta [...] el compromiso puede ser identificado como un modo de adquirir la libertad...un hombre es libre en la medida en que se compromete: en otras palabras, un hombre es libre en la medida en que hace suyos los problemas colectivos...” (Tinajero, 1963: 19).

novelista o poeta, y como portador del atributo de lo universal al ser una conciencia crítica de su *situación*. Este modo de comprender al intelectual sintetiza el ideal moderno ilustrado del individuo autoconsciente y capaz de orientar su acción con el pensamiento social, lo que le permite operar desmitificaciones a partir del conocimiento de las leyes universales; en este sentido, el intelectual encarna la idealidad del sujeto de la modernidad. En la irrupción tzántzica el compromiso político de los intelectuales forma parte de un proyecto político, de un anhelo político de modernidad, identificado con el cambio radical de la sociedad, lo que exigía a su vez la revisión crítica de la historia ecuatoriana.

La exigencia de la revolución marcó, sin duda alguna, la actividad intelectual de esa década. La referencia al filósofo Jean Paul Sartre en los tzántzicos, como en *Indoamérica*, y *La Bufanda del Sol*, son constantes, lo que ha llevado a la conclusión equívoca de que esto constituye un rasgo específico del Ecuador (Arcos, 2006: 152), sin embargo, su "influencia" puede rastrearse en todo el continente Latinoamericano en la década del sesenta (Ponza, 2006; Gilman, 2003). Fue Sartre quien elabora la noción de compromiso desde la perspectiva fenomenológica existencial y plantea una ética de la libertad. El escritor, o poeta, al estar comprometido con su *situación*, está entendida como el entorno sociopolítico y económico donde opera su actividad creativa y que tiene como tarea develar las estructuras que imposibilitan la creatividad y libertad humanas. De manera que hacer explícitas las estructuras que impiden la realización de su *proyecto vital* como escritor, artista, o simplemente como ser humano, debe contribuir con el conocimiento crítico a la transformación radical para abrir paso a la libertad.

El escritor tiene una *situación* en su época; cada palabra suya repercute. Pero, desde "ahora, podemos llegar a la conclusión de que el escritor ha optado por revelar el mundo y especialmente el hombre a los demás hombres, para que estos, ante el objeto así puesto al desnudo, asuman todas sus responsabilidades" (Sartre, 1957: 10).

¿Qué es la literatura? (Sartre, 1957) constituyó el texto clave donde este autor desarrolla el papel transformador del intelectual comprometido, esto es contribuir a la toma de conciencia del pueblo a través de la obra literaria o artística. En este sentido, se escribió acerca del arte, del teatro y del escritor comprometido.¹³ El modo de

13 "Ser sartreano significaba ser actual, moderno y comprometido. Porque el compromiso era lo único que podía dar sentido a la libertad. Sin él, la libertad no sería sino un universo vacío y vano. El absurdo esencial de la existencia se manifestaría con toda su 'nauseabunda' gratuidad" (Ubidia, 2007: 208).

intervención, ya lo hemos indicado, fue la publicación de revistas,¹⁴ el teatro-ensayo que se efectuaban en los sindicatos de obreros, en las universidades, la literatura oral.

¿Eh? poeta solitario en nuestra época. ¿Qué haces? No estás al tanto de la política, de la economía, de los movimientos sindicales, de la lucha campesina. ¿qué haces?... ¡No!, ni ella; en el fondo de su corazón tu amada esperas que combatas. Si eres de los que se apartan con su Dios. Él no tardará en decirte: "Vamos Hombre, ve y mira lo que pasa en tu pueblo". (*Pucuna* N° 3, 1963)

Lo supimos y tomamos nuestro sitio, decidimos arrojar la sangre en torrentoso abrazo por el mundo, aclamar al hombre y su lucha, a la hormiga y al trigo, decidimos confiar en la perpetuidad de un amanecer jubiloso tras la noche pléfrica de aullidos y fantasmas. (*Pucuna* N° 4, 1964)

Nadie puede negarme este derecho
Tengo conciencia
De que viviendo
Podré ayudar al ahogamiento.
(Rafael Larrea, poeta tzántzico)

El escritor, el poeta, es mencionado como el cantor de la unidad latinoamericana, es el evocador de la nación emancipada por venir. Los editoriales están cargados de retórica vanguardista o contracultural, sin embargo, se puede delinear una sensibilidad moderna: angustia, soledad, deseo de cambio colectivo, sin perder la individualidad, pero atacando al individualismo "burgués". ¿Cómo se puede aclarar esta aparente contradicción? Hay una urgencia de salir de los terrenos líricos y afirmar la condición del intelectual comprometido. Se cuestiona todo aquello que parecía oponerse a la "tarea revolucionaria". Esto, sin dudas, generó equívocos, persecuciones a otros artistas e intelectuales. En una rápida entrevista, característica de esta revista, el pintor Osvaldo Guayasamín hace una crítica al arte abstracto, lo califica de inhumanos, además de que los artistas son "fomentados por el imperialismo".¹⁵ La noción de crítica está empeñada en la acción

14 "La revista político-cultural constituyó un modo de intervención adecuado a los perfiles de la época y de la relación programática buscada entre cultura y política como un modo de pensar la militancia en el plano cultural" (Gilman, 2003: 77).

15 Osvaldo Guayasamín manifestó en la entrevista realizada por la Revista *Pucuna*: "El arte como toda manifestación creativa, es esencialmente nacida de la entraña de cada pueblo, de su historia. [...] Los Estados Unidos —con intenciones políticas— tratan de destruir formas de creación nacionales. Y esto lo hacen desde el Departamento de Artes Visuales de la Unión Panamericana en Washington, fomentando un universalismo extraño (abstracto), donde el hombre no es nada. Ayuda a artistas jó-

política urgente, en el compromiso con la transformación radical. Las demarcaciones que se opera desde esta imbricación solo tienen sentido en el terreno ideológico político. Sin embargo ¿qué hace que la escena de la discusión política sobre la “cultura nacional”, “cultura oficial”, sea el terreno de la literatura inicialmente? No fue solo la necesidad de redefinir los criterios de legitimación del campo cultural y de imponer las nuevas concepciones acerca del arte y de la literatura, sino, la comprensión de la literatura como un vehículo de objetivación de la conciencia social. La literatura, desde la perspectiva de la fenomenología existencial sartreana, es el documento existencial más completo que cualquier otro. Refiriéndose al uso de la literatura por Sartre, Alain Badiou, indica, “vemos una utilización de la literatura que consiste en remontarse desde la escritura hacia la existencia, es decir, desde la escritura hacia el proyecto fundamental” (2007: 68). En este sentido, la afirmación constantemente esgrimida por los escritores y poetas de la década de los años sesenta de que la literatura muestra la vida adquiere legibilidad. De modo que en la crítica que se va a ensayar, lo que se busca leer en la vida de los personajes novelísticos no es otra que la historia de la construcción de la subjetividad revolucionaria —o de la conciencia social— ecuatoriana. En la que-rella por la literatura lo que está en juego es una ética política, la del compromiso del escritor.

La inquietud por el compromiso significó un proceso de des-identificación con el quehacer de los intelectuales de la generación precedente, pero a su vez es un proceso de autolegitimación. Al poner en duda la tarea de “¡volver a tener patria!” y hacer suya la apuesta por el compromiso del cambio radical de la sociedad estos escritores promueven una identificación imposible, la de ser intelectuales de lo universal, del sentido histórico y de la verdad: se constituyen como “sujetos intelectuales” de la revolución. Se va produciendo una desclasificación, una des-identificación con la figura del intelectual de la patria promovido desde la fundación de la CCE,¹⁶ sin por eso abandonar la narrativa de la nación. Podemos afirmar que la emergencia a la crítica que hace posible la irrupción tzántzica da paso a una política de subjetivación entre los escritores, poetas, artistas, enmarcados por la noción del intelectual comprometido.

Se puede leer en el único ejemplar de la *Revista “z”*, publicado en diciembre de 1964, que esta noción se encuentra impregnando el “ambiente intelectual”. Esta revista que surge como una respuesta al

venes, comprándoles sus cuadros abstractos, inhumanos. Me opongo absolutamente a todo esto” (Guayasamín en *Pucuna*, 1964: 16).

16 Sobre la noción de des-identificación, ver Ranciére (2006).

grupo de los tzántzicos, participa, sin embargo, de la necesidad del compromiso político del intelectual, de la crítica del realismo social, y ante todo, de una sensibilidad para advertir los cambios con el advenimiento de la modernidad. La lectura de Dada, hecha por Moreano, es el diagnóstico del advenimiento del sin-sentido, el triunfo del nihilismo. La angustia, el vértigo, forman parte de la experiencia de la modernidad como ha señalado Marshall Berman. Esta es una experiencia paradójica, pues nos arroja al mundo del vértigo, de la aceleración, de la angustia, pero al mismo tiempo, tenemos la voluntad de cambiar el mundo y de cambiarnos a nosotros mismos (Berman, 2008). La percepción de los cambios que se operan en la estructura urbana, en el agro, como el apareamiento precario de una *cultura de masas*, muestran un mundo en transición definitiva a la modernidad capitalista y a la revolución social. En el diálogo (*Apreciaciones sobre la anti-novela*) entre Alejandro Moreano y Francisco Proaño Arandi:

El escritor no puede estar condicionado por una evolución artística puramente formal. Es ante todo un hombre, y como tal, no puede evadirse de su mundo, de su época, de los demás hombres [...] la anti-novela en cambio, es un experimento, una empresa gigantesca por olvidarse de todo [...] Un artista, al hacer su obra, debe saber de la existencia de Guinea, cree Sartre. Un nuevo novelista, no quiere saberlo; pretende ignorar a Guinea, a Francia, al mundo. En un siglo centrado en el hombre, trata de desconocerlo. Una literatura así, indudablemente no puede subsistir. (*Revista "z"*, 1964)

Dar cuenta del compromiso artístico de la poesía o de la novela formó parte de sellar un compromiso con la política y con lo universal. “¿Es posible, se pregunta Cueva, el compromiso artístico? y ¿es legítimo exigir que el novelista se comprometa?” (Cueva, 1964: 8-9). Considerar que uno de los valores del arte es la intrascendencia, que solo es objeto del placer estético, es renunciar a la importancia de la imaginación creadora. Toda obra artística al trascender la realidad hace posible capturar la lucha por la vida. Es la agudización de los problemas sociales, señala Cueva, una condición del compromiso,¹⁷ “la terrible realidad ecuatoriana impulsa al escritor a crear una literatura comprometida, percutiente”. Esta realidad le impone al artista, prosigue Cueva, “una respuesta al desafío de una realidad al extremo comprometedor que solo puede venir de un arte comprometido” (Cueva, 1964: 9). Una de las aristas del compromiso es la subordinación de

17 “Cuando los problemas sociales se agudizan, el escritor tiene privilegios, tiende a hacer una literatura comprometida sin que nadie se lo impida; cuando los problemas parecen menos apremiantes, la tendencia al formulismo se hace presente. Habría pues, inicial mente, un impulso social inevitable” (Cueva, 1964: 9).

la creación artística, poética y novelística, a la urgencia de la política revolucionaria y a la militancia política. Sin embargo, el compromiso también abrió paso a la necesidad de una “indagación” de lo que “han hecho de nosotros”, a plantearse la necesidad de una re-escritura de la historia que rompa con el discurso de la nacionalidad¹⁸ ecuatoriana.

DEL INTELLECTUAL COMPROMETIDO A LA EXIGENCIA DE LA REFLEXIÓN CRÍTICA

Nosotros saltamos de una moral conservadora y represiva.

Alejandro Moreano

La mayor actividad de estos grupos culturales de izquierda, especialmente al tzántzico, que los acoge, comparte sus inquietudes, sus búsquedas y actividad política antes de su disolución está contextualizada por la dictadura militar. El 11 de julio de 1963 es derrocado Carlos Julio Arosemena Monroy por la Junta Militar de Gobierno, presidida por el Almirante Ramón Castro Jijón, con la finalidad de “evitar otras Cubas”, con la complicidad del Pentágono y de la clase dominante local (Cueva, 1988). La Iglesia, previa al golpe militar, encabezó una cruzada anti-comunista reivindicando los valores de la familia, la religión y la nación. Esta junta militar convive con la paradoja: persigue a los comunistas y lleva adelante un plan de modernización de la sociedad, “la Junta Militar [...] reivindica la necesidad de la modernización capitalista, de la industrialización, la modernización estatal y la reforma agraria” (Suárez, 1990: 17). La modernización de la Junta buscó la reorganización de las universidades y de la CCE. La Universidad Central fue clausurada por la Dictadura por varias ocasiones: el 3 de enero de 1964, y luego, el 25 de marzo de 1966, cuando se produce el “asalto a la universidad”.¹⁹

18 En la sección *Pucuna crítica* se dice, “Esta palabrita ‘nacionalidad’ que quizá significó algo en los lejanos tiempos en que éramos un pueblo con civilización propia, hoy ha quedado relegada a grasosos manuales de cívica colegial, vocinglería de tramposos políticos, desfiles filo-nazistas o programones de semi gimnasia masiva” (*Pucuna* N° 4, 1964: 37).

19 Al respecto, Álvaro Campuzano afirma: “son varias las cicatrices que ha dejado tras de sí este proceso [...] Me refiero a la brutalidad de saqueos de casas y destrucción de bibliotecas de alumnos y profesores; a los encarcelamientos y torturas; a las heridas de bala que llegaron a sufrir algunos alumnos mientras recibían clases (lo último se refiere a las facultades de economía y química específicamente); a la sombría presencia de francotiradores en la Universidad ubicados en las instalaciones del

Cerrada la Universidad Central, e intervenida la CCE por la Junta Militar, el grupo tzántzico se traslada al café Águila de oro, rebautizado como "Café 77".²⁰ Este se convierte en un centro de agitación política, de polémicas y de coloquios. Allí surge la Asociación de Escritores y Artistas Jóvenes del Ecuador (AEAJE), con el cual se buscó llenar el vacío dejado por la intervención de la Junta en la CCE; fue un lugar de encuentro, de mutuo reconocimiento, de debate y de consagración. Ahí se debatió las tareas del intelectual comprometido, fue un lugar de agitación política, en el que se consideró a la revolución como un acontecimiento cultural en sí misma. Estar fuera de la lucha revolucionaria fue sinónimo de encontrarse por fuera de los desafíos de la cultura, más aún, de la voluntad de universalidad y de modernidad. El militante se confundía con el poeta, el escritor y el intelectual; la creación artística no fue desvinculada de la acción política,

su vocación debe llevarle por un lado a "crear cultura" y a la vez a participar en las "grandes realizaciones sociales": respaldar con su autoridad la lucha revolucionaria o participar activamente en ella, propagar las ideas insurreccionales, tirar piedras, gritar, contribuir a la delineación de una política cultural revolucionaria, etc. Su misma exigencia vocacional exige la autenticación de la cultura nacional, posible únicamente en y por el proceso de resolución de las contradicciones políticas, económicas y sociales. Es, entonces, también un como escritor que grita o tira piedras. (Moreano, 1967: 20-21)

Hemos dicho que con el tzantzismo se gestaron condiciones para la emergencia de la crítica. En 1965, con el aparecimiento de otras revistas culturales de izquierda como *Indoamérica*, *Bufanda del Sol*,²¹ el debate y la dilucidación adquieren mayor extensión y densidad. Estas revistas prosiguen la ruptura iniciada por la irrupción tzántzica. A las problemáticas del intelectual comprometido y del arte comprometido van a sumarse otros, la construcción de "una auténtica cultura

Centro Ecuatoriano Norteamericano; y al elogio de la imbecilidad con que se llegó a detonar una bomba en el edificio de la Editorial Universitaria. Marcas de la violencia todas estas, de entre las que resalta el asesinato de estudiantes y destacados jóvenes intelectuales como René Pinto o Milton Reyes, ambos de la escuela de Sociología y Ciencias Políticas, o Rafael Brito, de la escuela de Derecho en Guayaquil" (2005: 437).

20 El "Café 77" se encontraba situado en el centro histórico en la calle Benalcázar y Chile, a una cuadra del Palacio de Carondelet, en la casa que perteneció a Marieta de Veintimilla.

21 *Indoamérica* fue dirigida por Agustín Cueva y Fernando Tinajero, se publicaron ocho números entre junio de 1965 hasta 1967. *La Bufanda del Sol*, primera época, la dirigieron Alejandro Moreano y Francisco Proaño Arandi, hubo tres entregas, entre junio de 1965 a julio de 1966.

nacional”, el “parricidio”, el “mestizaje”. Nombres a partir de los cuales van a hacer su aparición una serie de objetos-problemas que exigirán un mayor afinamiento de las *armas de la crítica*. La radicalización política toma al marxismo como la matriz de toda crítica.

En *Indoamérica* se retoma el problema del intelectual comprometido, con un matiz distinto, el compromiso va a significar el *ejercicio* de la crítica. Luego de un diagnóstico rápido en el que se sostuvo la profundidad de la crisis de la historia, se plantea la revista como un vehículo para la labor de la crítica:

nuestro tiempo no le ofrece [...] un camino: radicalizar su actitud en busca de nuevos y más coherentes principios para fundamentar el mundo [...] el propósito de Indoamérica es devolver a la función intelectual el lugar que nunca debió haber perdido [...] sabemos que esa búsqueda de principios a la que hace un momento aludíamos, no puede concebirse sino como un ahondamiento *crítico* en nuestra condición. No se trata de *conocer* nuestra condición, sino de *entenderla* [...] desde ahora nos interesa saber *cómo* estamos. (Tinajero, 1965: 2-5)

La crítica, entendida como un acto de desciframiento del “sentido último de las cosas”, está encaminada a mantener viva la promesa de la emancipación. Esta comprensión de la crítica, asentada en un presupuesto teleológico —“el sentido último de las cosas”— va a imponer la tarea de una re-escritura de la historia ecuatoriana, la producción de otra narrativa que sea al mismo tiempo crítica a la ideología de la dominación.

Una de las primeras aproximaciones críticas a la *cultura ecuatoriana* entrecruza la literatura, el mestizaje y el subdesarrollo. El reconocimiento del subdesarrollo planteó a los intelectuales la tarea de contribuir a superarlo, en la medida en que los problemas son del orden social la única respuesta posible es una “respuesta social”. A partir de la premisa de que el subdesarrollo es desfavorable a la producción cultural, Cueva, señala algunos de sus efectos,

el principal problema de la cultura ecuatoriana es el bajo nivel cultural de las masas, lo que tienen enormes repercusiones en todos los ámbitos y levanta una barrera entre los intelectuales y las grandes masas [a lo que hay que sumar] el poco desarrollo científico explica el bajo nivel de la reflexión crítica o filosófica ecuatoriana, su falta de rigor. (1965a: 8)

En esta perspectiva, también se indica la falta de *síntesis* en el “mestizaje”, por la novedad que significa su presencia. Salir del subdesarrollo, alcanzar el mestizaje plenamente, forma parte de la promesa de modernidad.

Y tenemos la seguridad que de ese diálogo fecundo de los hombres con la tierra, y de los hombres entre ellos, así como de esa capacidad de asimilación y de síntesis que es propia de los pueblos mestizos, nacerá la respuesta adecuada a las difíciles preguntas que nos hace esta cultura tan nueva como problemática. (Cueva, 1965a: 14)

La noción de crítica va a ser dilucidada, más aún si consideramos que esta va a constituirse en una piedra angular en la producción de los objetos-problemas, la que nos permitirá realizar la descripción de los presupuestos en los que se sostiene. Una primera aproximación es la afirmación de que la crítica no es imparcialidad, es intencionada, es una *puesta en perspectiva*, esta debe contribuir a la solución de los *grandes problemas*. De este modo el intelectual crítico no puede soslayar los

problemas fundamentales presentándose como un ser etéreo que flota por encima de los conflictos, luchas e intereses de su pueblo. Ya que no puede ser imparcial, al menos le queda la posibilidad de ser sincero y comenzar por definir inequívocamente sus pretensiones. Si estas coinciden con los intereses de la mayoría ser *ajusta*: porque engrosando las filas de los que ahora son más débiles habrá contribuido al establecimiento del equilibrio en el mundo. (Cueva, 1965b: 94-95)

La crítica es la búsqueda de la libertad del pensamiento, pero esta no será posible mientras persistan las estructuras coloniales y el subdesarrollo. “La historia de nuestro país ha sido hasta ahora la historia de conquistas sucesivas; nada hemos escogido, todo se nos ha impuesto. Es ya hora de que decidamos por nosotros mismos, *por primera vez*, lo que queremos ser” (Cueva, 1965b: 97). La crítica, por tanto, es un impulso hacia el futuro. Re-escribir la historia pasa a significar la explicitación crítica de la persistencia de los mecanismos de dominación coloniales entremezclados con los de la dominación capitalista.

El colonialismo, como acontecimiento capital, ha hecho posible, se dijo, “la presencia continuada de dos culturas”, hecho por el cual ni el desarrollo del capitalismo, que subsume la división estamental y cultural de la colonia, ha logrado constituir una “totalidad en sentido pleno”. Las fronteras de estas culturas, estamentales, clasistas, étnicas y culturales, en un mismo acto, son poco permeables y favorables al intercambio. Esta determinación estructural se expresa, para Cueva, en las posibilidades y los límites de la novela indigenista, “en el que es notoria la dificultad del novelista de penetrar en el *para sí ajeno*” (Cueva, 1965c: 118; énfasis mío). La posibilidad de una novela indígena es casi inexistente: “yo, por mi parte, me temo que nunca venga. Los indígenas estarán en la capacidad de producir literatura cuando hayan

alcanzado un cierto nivel cultural. Pero ese nivel que tienen que *alcanzar* no es precisamente indígena: es mestizo” (Cueva, 1965c: 119).

Esta literatura describe desde el exterior a los *indios*, los retrata. El otro es inconmensurable. En este sentido, “El indigenismo no ha sido una literatura comprensiva sino una literatura explicativa”. La literatura, opera en Cueva como un pretexto para el ejercicio de la crítica. Aunque se juzgan los valores estilísticos y narrativos de las novelas, su mayor utilidad se encuentra en ser el lugar de objetivación de los antagonismos reales. Como se observa, el ejercicio de la crítica va de la literatura a la cultura ecuatoriana, la unción social de los intelectuales a dar cuenta de las determinaciones del pasado. La crítica tiene como tarea contribuir a la emancipación de las mayorías. La discusión sobre el indigenismo es, ante todo, un hecho político: se discute la necesidad de la des-identificación con el *mundo de la hacienda*, pero desde el archivo literario. La des-identificación es un acto de poner en duda un orden de lo visible/inteligible con la germinación de posibilidades imposibles, por ejemplo, una cultura plenamente mestiza. A igual que la crítica, la política es comprendida como una preocupación por los problemas colectivos, por el pueblo. La actividad política no se desconecta con el pasado.

Considerar la persistencia de las formas coloniales exige una noción acerca de la temporalidad, la que estuvo inscrita en una comprensión teleológica, lineal, ascendente de la historia propia de la categoría de progreso. Preguntarse sobre su significado no es una tarea que solo concierne a la historiografía, sino, ante todo, a la voluntad de proyectarse, de trascender. Si toda indagación acerca del pasado se realiza desde una perspectiva del presente, se lo efectúa con el único objetivo de proyectar un futuro”.²² Sin embargo, la historia es comprendida como un proyectarse de la *naturaleza humana* atravesada por la contingencia y regida por la “intencionalidad de la conciencia”. La crítica de *nuestra condición* exige la historicidad de lo que *han hecho de nosotros*, esto es, hacer la historia de la cultura ecuatoriana”.

Si queremos saber cuál es nuestra condición, no nos basta mirarla y analizarla en lo que es, sino que debemos hurgar en sus entrañas para descubrir cuáles fueron las acciones que en el pasado posibilitaron lo que hoy es. Con ello, evidentemente, no seremos capaces de modificar el pasado, en tanto él ya no es una genuina realidad, pero, en cierta medida, nos será dable alterar el sentido de las posibilidades de las cuales ha surgido nuestra

22 “Filosofar sobre la historia es re-encontrar lo *que* somos (el *presente*) y *cómo* somos (nuestra *situación*), para decidir lo que *seremos* (el *porvenir*). Por eso, paradójicamente, más que una ocupación del pasado, la historia es ocupación del presente y del futuro” (Tinajero, 1965a: 28).

condición. Así asumiremos una responsabilidad, no solo sobre nuestro presente, sino aún sobre nuestro pasado y, naturalmente, sobre nuestro futuro. Y aquí nace la severa moral de la historia. (Tinajero, 1965: 41)

Lo que encontramos es una comprensión lineal, ascendente, de la temporalidad histórica. A pesar de estas notas, la reflexión crítica sobre la historia es casi desierta. De hecho, en esta década no existen materiales de una reflexión ya sea desde la filosofía de la historia, menos aún desde una perspectiva que comprenda la historia como contingencia.²³

El advenimiento de la modernidad capitalista hace de la historia un problema, una necesidad reflexiva capaz de dar cuenta de las transformaciones en curso. Sin embargo, no se puede afirmar que fue objeto de un tratamiento sistemático, su exploración fue, más bien, fragmentada y dispersa. A pesar de reconocer la radical exigencia de revisar los fundamentos que hasta ese momento se han considerado como válidos, de la exigencia de reemplazar una cosmovisión por otra (Tinajero, 1965b), lo que se va a consolidar es una visión de la temporalidad como progreso. Aunque se parta, como en el caso de Tinajero, de una concepción antropológica en la que se afirma el trabajo como principio de la transformación material; ya que esto define al “hombre” en su “quehacer” y lo sitúa en un mundo de relaciones de modelaciones sociohistóricas, y, por tanto, le hace al hombre un ser que hereda.

Nuestros antepasados hicieron con su esfuerzo un mundo y nos lo legaron; pero nosotros, al recibirlo, lo hacemos con beneficio de inventario: desechamos muchas de las cosas que nuestros antepasados nos dejaron y en su lugar hacemos otras nuevas. Por esa formidable y fundamental ingratitud histórica el mundo *progres*a [...] Entre el antes y el después se da un proceso de cambio cuyo agente es el hombre, y a ese proceso, que representa el mundo propiamente humano, solemos llamar *historia*. (Tinajero, 1965a: 277)

Pero, fundamentalmente, aquello que define al *hombre* es el *cogito*, esto entendido como la capacidad de adquirir conciencia de sí mismo, de su mundo y de los fines que cada “época” le impone. Inscrita en una clave ilustrada acerca del devenir histórico se reconoce la relevancia de la subjetividad individual como componente necesario de este proceso. En un mundo donde se resquebraja el régimen de la hacienda, y

23 Los trabajos de reflexión acerca de la historia, de la conciencia histórica y del tiempo histórico desde una perspectiva próxima al marxismo, así como de filosofía de la historia, emergerán a finales de la década de los años setenta. Al respecto puede consultarse, Agoglia (1980).

con ello algunas de las comprensiones teológicas de la historia, no es extraño que se destaque la individualidad como fuerza creadora capaz de vincularnos con la totalidad.

La historia, entonces, pasa a ser comprendida como un proceso constante de liberación en cuyo centro se encuentra el problema de la libertad.²⁴

“El problema de la libertad ocupa el centro de la cuestión de la historia” (Tinajero, 1965b). El horizonte de la libertad va a tener como fundamento las transformaciones que son posible por la técnica, ya que esta, al desnaturalizar el mundo, “lo vuelve más humano, histórico y cultural” (Tinajero, 1965b). Sin embargo, la comprensión metafísica de la historia que podemos percibir en este escrito no escapa de un suelo teológico, pues la comprensión de la *historia* como progreso, como juez futuro, como “*sujeto*” se constituye en una figura extrema desde la cual se valorarán los compromisos. Estar con la historia o dar la espalda se constituirá en una matriz valorativa. La historia como sujeto solo puede entenderse en el marco de una comprensión teleológica-progreso —ya sea lineal o dialéctica. Paradójicamente W. Benjamín, dos décadas atrás, las había puesto en duda, y los “jóvenes intelectuales” al estar atentos a los acontecimientos revolucionarios a cuáles adherirse dejaron de reflexionar sobre esta categoría moderna. Si, como dice Tinajero, es la categoría que define nuestra época, se la asume desde una voluntad metafísica de despertar en el advenir del futuro, que arribaría ya prefigurado.

La necesidad de ir articulando una teoría de la revolución se percibe de modo más intenso en los escritos, de estos años, del “joven” filósofo Bolívar Echeverría. En la revista *Pucuna 6* (Echeverría, 1965b), este va a dilucidar acerca de la *conciencia revolucionaria* como factor de la transformación revolucionaria. La crítica a los valores del capitalismo tiene que ser un enjuiciamiento radical cuya analítica es la economía política fundada por Marx.

24 “La libertad que hoy debemos concebir no es ningún ente absoluto ni abstracto, sino un continuo ejercicio de la conciencia individual. El hombre es libre, se hace libre por su propia elección. Lo que sí debemos agregar es que no se puede aceptar simultáneamente que el hombre comience a ser auténticamente tal en el *cogito*, por la toma de conciencia de sí mismo, y que su vida sea una ínfima fase del proceso universal de la realización de la libertad. Por lo que hemos dicho nos autoriza ya a afirmar que, si la libertad no es nada a priori sino una categoría propia de la estructura del hombre individual, la historia es un proceso de liberación ¿por qué? Sencillamente porque el hombre, cada hombre, hace su vida, su libertad, y al hacerla, hace la historia. Frente a la tesis hegeliana que afirma un proceso creciente de una libertad cósmica, afirmamos nosotros el proceso creciente de una libertad individual, singular” (Tinajero, 1965b: 282-283).

La conciencia revolucionaria tiene necesariamente que ser el enjuiciamiento más radical de toda organización interna de dicho modo de producción. Es por eso que solo el análisis económico político minucioso de un modo de producción determinado nos puede indicar que estructura puede tener la conciencia revolucionaria en un momento y un sitios determinados y cuáles van a ser sus contenidos concretos. (Echeverría, 1965b)

Para este autor, la “conciencia” ya no se comprende solamente como un efecto en la superestructura de los cambios en la infraestructura, se le reconoce cierta “injerencia” en los cambios sociales, de manera que desarrollar la conciencia de las masas, del pueblo, se va a convertir en un asunto político. El desarrollo de esta conciencia” no es un hecho que solo puede suceder a un nivel local, nacional, sino que forma parte del “despertar” de América Latina y de los países del llamado Tercer Mundo. Posibilidad abierta, por tanto, para salir de la *pre-historia* humana identificada, con Marx, con el modo de producción capitalista.

América Latina [...] tiene ante sí el planteamiento y la solución de la contradicción culminante a que ha llegado la pre-historia" humana: la contradicción inherente al modo de producción capitalista [...] la conciencia revolucionaria latinoamericana, cuyo surgimiento coincide con el descubrimiento del sentido del modo de producción imperialista, tiene, necesariamente, que poner en cuestión la relación íntima de *apropiación* y la actitud interpretativa de invocación *religiosa*. Este, precisamente, es el sentido *universal* que va presidiendo la constitución de la conciencia revolucionaria en América Latina. (Echeverría, 1965a)25

La revolución va a considerarse como la posibilidad de salir de la pre-historia, de la premodernidad, para entrar al reino de la modernidad capaz de superar la condición del hombre premoderno, su condición alienada, esto es, su persistencia en formas coloniales de vida. Se puede intuir que las reflexiones de finales de los años ochenta, que lleva adelante Echeverría, en la que se plantea la posibilidad de imaginar una modernidad no capitalista tiene como su punto de partida estas décadas.

Al año siguiente, la revista *Indoamérica* da a conocer un fragmento de la tesis de grado presentada por Echeverría en la Universidad Libre de Berlín donde busca fundamentar las características de los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo (Echeverría, 1966).

25 Para una revisión de la trayectoria intelectual de Echeverría se puede ver (Gandler, 2007: 83-138). Gandler sostiene la existencia de un “círculo de Quito” (89) en la que estarían Ulises Estrella, Fernando Tinajero, Iván Carvajal, Luis Corral, con la colaboración de Agustín Cueva. Planteamiento con el cual no nos encontramos de acuerdo.

La revolución, al decir de Echeverría, es actual; actualidad determinada por la presencia de los movimientos revolucionarios como un componente importante de la estructura social de los países del tercer mundo. Esta presencia se acentúa por la defensa del imperialismo de sus intereses como en los casos de Cuba (1961) o Vietnam (1964-65). Estos movimientos ponen en evidencia las contradicciones a nivel mundial en la fase imperialista que ha generado las condiciones del “surgimiento de la conciencia revolucionaria”²⁶ en los países del tercer mundo cuyo objetivo es la conquista de la “liberación del pueblo, al triunfo de los objetivos de la revolución”. El anti-imperialismo constituye una de las características esenciales de estos movimientos y el conocimiento de sus peculiaridades una demanda implícita, “¿Cómo pueden, entonces, los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo fundamentar una estrategia válida para su acción sin el conocimiento preciso de las peculiaridades económicas y políticas de la época imperialista?” (Echeverría, 1966: 47).

El desciframiento de la estructura y funcionamiento del imperialismo es vital para conseguir las estrategias adecuadas en la transformación revolucionaria, más aún, para ello es necesario continuar con la tradición económico-política desarrollada por Marx y Lenin, con la finalidad de arribar a una comprensión del “imperialismo como modo total de producción” (Echeverría, 1966: 48). La propuesta de comprensión del imperialismo como modo de producción mundial solo es comprensible si se recuerda una de las exigencias de la analítica marxista: considerar las peculiaridades singulares desde la totalidad histórica. De manera que las revoluciones nacionales, por la construcción de la nación en los países del tercer mundo, y la lucha anti-imperialista no entran en contradicción, pues, son dos “objetivos idénticos para los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo” por tanto, la revolución comunista es “internacionalista y nacionalista simultáneamente” (Echeverría, 1966: 48).

En Echeverría, la nación —su posibilidad— es pensada desde el contexto mundial imperialista, dentro de la cual las *burguesías nacionales* cumplen el papel de socios secundarios, “intermedias”, al encontrarse subsumidas —real y formalmente— al capital internacional. De manera que conquistar el “poder real” significa desplazar a las burguesías *neocoloniales* de los aparatos del Estado y de la economía.

26 “El hecho de que la posibilidad para el surgimiento de la conciencia revolucionaria anticapitalista se de en los países de desarrollo económico estancado...indica también que, con la transformación del capitalismo nacional en imperialismo, el proceso de acumulación y concentración del capital [...] ha adquirido un modo nuevo y peculiar de funcionamiento” (Echeverría, 1966: 47).

La conquista del poder real en una nación del Tercer Mundo no consiste, pues, en la era usurpación del poder" de la burguesía neocolonial [...] los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo comprenden que, en la situación que les impone el imperialismo, *conquistar el poder significa construirlo* firme y pacientemente, antes, durante y después de la guerra de liberación. (Echeverría, 1966: 50)²⁷

Señalado el desafío de la construcción revolucionaria en el contexto de las contradicciones imperialistas, es importante reconocer estas exigencias: la organización de las fuerzas armadas de la liberación nacional y la labor pedagógica que estas asumen en la guerra revolucionaria; una política de alianzas con la "burguesía neocolonial" que asumen posturas antiimperialistas "oportunistas"; el desarrollo de una "teoría económica" favorable al socialismo, y, por último, desarrollar el internacionalismo proletario, esto es alianzas y conexiones con los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo (Echeverría, 1966: 50-51). De esta manera se sintetiza la exigencia que años anteriores estuvo "sobrentendida": vincular la tareas críticas del intelectual comprometido a las ideologías de la dominación con la posibilidad de la revolución, para Echeverría, de carácter comunista.

En este tránsito, sin embargo, emerge la pregunta por la nación. Nacionalismo, nación y revolución van poco a poco tejiendo una comprensión sobre la historicidad. Se recalca permanentemente la importancia de "salir del subdesarrollo" —lo que también significa salir del colonialismo— como la única posibilidad de advenir a la nación. Salir del subdesarrollo va a significar dejar de ser *premodernos*. El colonialismo como problema se dibuja con mayor claridad. La crítica al colonialismo está orientada por la *búsqueda* de la auténtica cultura nacional. Se produce, sin embargo, un desplazamiento de la "nación-país" a la nación latinoamericana y al contexto mundial. Es el momento que en América Latina se dan las condiciones acerca de su historicidad en lo que se conoce con el nombre de *filosofía latinoamericana* y su

27 El párrafo completo dice: "La conquista del poder real de una nación del Tercer Mundo no consiste, pues, en la mera usurpación del poder de la burguesía neocolonial. Es verdad que la victoria sobre el ejército regular de esta burguesía y de los interventores imperialistas significa un golpe decisivo en el camino a dicha conquista. Mas tal victoria es realmente efectiva solo como consecuencia de una victoria más sutil y más amplia en el seno de las masas proletarias y en el contexto de las contradicciones internacionales imperialistas y solo como preliminar de una tarea efectiva de desarrollo económico, asegurada por una dictadura democrática de la clase trabajadora y por el apoyo del socialista internacional. Los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo comprenden que, en la situación que le impone el imperialismo, *conquistar el poder significa construirlo* firme y pacientemente, antes, durante y después de la guerra de liberación" (Echeverría, 1966: 50).

búsqueda de lo propio, lo auténtico, y la peculiaridad del pensar latinoamericano. Ya, a esta altura, ha surgido el problema de la cultura nacional. Se ha pasado de la denuncia iconoclasta a la problematización de la “ausencia” de la cultura nacional, sin embargo, bajo el presupuesto de que es una cultura inauténtica.

La importancia del estudio de los textos responde a la exigencia de mostrar los contextos en que emergen los enunciados que hacen posible la aparición de los objetos del saber. Estos no solo objetivan un campo de visibilidad/inteligibilidad, sino que además, por las exigencias políticas, descubren o hacen posible un campo de intervención. En este sentido, los textos están permeados por las tensiones sociopolíticas, lo que no significa que sea a partir de estas tensiones que puedan ser descifrados. Ellos abren un espacio a la escritura objetual, es decir, en la configuración desde los conceptos de una comprensión analítica de una situación histórica. El esfuerzo de conceptualización y comprensión que forma parte de las prácticas discursivas no se reduce a ser ni un reflejo, ni una toma de conciencia, sino la labor de producción de conceptos y de objetos de saber. Las tensiones sociales, como el devenir histórico, se condensan y sedimentan en determinadas problematizaciones y en determinados conceptos. De ahí, que consideremos que los conceptos que van apareciendo en el decurso de un proceso social no son simples palabras, sino esfuerzos intelectuales de determinación de la singularidad de un proceso.

Nos encontramos en una dirección opuesta a la historia-de-las-ideas que organiza los textos a partir de temáticas, agrupando textos que han sido producidos en contextos diferentes y en tiempos distintos. Damos importancia a la “cronología” en el aparecimiento de los textos (Palti, 2009), pero plantea una exigencia más compleja de enfrentar la relación del texto con el objeto del pensamiento. La relación temporal de la emergencia de un *objeto* va más allá de la coyuntura, a la que nos remite inexorablemente la secuencia cronológica, y responde a procesos de temporalidades diferentes, a distintos estratos del tiempo (Koselleck, 2001). La emergencia de un objeto del saber atraviesa por un proceso de fractura del orden visible anterior que puede durar algunas décadas, el cual consiste de una sistemática destrucción del orden de los conceptos, de sus objetivaciones y de las teorizaciones que lo acompañan. A este momento de ruptura lo hemos llamado el *momento tzántzico* donde se cuestiona un orden de lo visible y de lo pensable que abrió las condiciones de emergencia para el aparecimiento de nuevos objetos del saber para la crítica. Esta es una de las características de este momento, de ahí que encontremos formulaciones cuya ambigüedad parecen volverse inteligibles solamente en el momento previo.

La pregunta sobre las tareas del intelectual comprometido va a continuar a lo largo de esta década llegando en algunos casos a tener un marcado “dogmatismo” y de un fuerte desconocimiento de los debates más amplios que se estaban desarrollando en ese momento en Europa y América Latina, por ejemplo, en el campo de las artes. Lo que se buscó recalcar es el compromiso, muchas de las veces entendido de modo mecánico y religioso, con la transformación radical de la sociedad. Alejarse de las “masas”, del “hombre común”, fue considerado una suerte de “traición”, de “aburguesamiento”, de los artistas o intelectuales. La exigencia fue *hablar el lenguaje del pueblo*. Enunciado empírico, pues se suponía que el pueblo estaba claramente identificado con los obreros, los campesinos, los trabajadores, olvidándose que esta categoría política es una construcción y un objeto de la lucha política. El *arte decorativo* de los ambientes de burgueses no contribuía en nada al incremento y la toma de conciencia.

Y no es que quiera atacar las modalidades abstraccionistas, geométricas o informalistas —dice Ulises Estrella al llamar la “atención” de los pintores ecuatorianos hacia el “compromiso”— por el simple hecho de ser tales y representar a un esquema occidentalizante, no [...] todo eso de nada sirve porque a nadie mueve, necesitamos un cambio urgente de concepto y de entendimiento del pintor acerca de su función en la historia ascendente a la liberación de este Ecuador neo-colonizado. (Estrella, 1965: 133-134)

Si se observa bien, el compromiso del intelectual, del poeta, del artista, significó su subordinación a la política, a la exigencia de una relación viva con *las masas*. “¿No será necesario más bien que los pintores busquen nuevas formas expresivas, medios más eficaces de entrar en la sensibilidad del hombre común, de representarlo y simbolizar su lucha?” (Estrella, 1965: 134). No existe, se sostuvo, ningún arte descomprometido. Todo arte, o literatura, al estar producido en sociedad está implicado socialmente; de modo que el arte está siempre comprometido. En una sociedad de clases el arte es de clase, ya que el arte es vehículo de la ideología de una clase determinada, y que oculta, a nombre del *arte por el arte* el interés político de clase que subyace. La clase dominante alentará aquello que afirme y no cuestione su dominación. “De tal suerte, sucede que las clases o de las capas sociales dominantes tratarán de imponer su ideología como la única verdadera y en arte propiciarán aquello que permita su dominación y no atente contra “el orden y la seguridad” de esa clase” (Ron, 1965: 161-168). ¿Cuántos creadores, poetas, literatos, teóricos, fueron sacrificados con este modo de comprender el “compromiso”? La exigencia de estar con el “hombre común”, la comprensión teleológica de la historia, la aceptación del “mito de la revolución” (Echeverría, 1995), las

tensiones entre la creación individual y la exigencia social del compromiso van a convertirse en una suerte de *obstáculo epistemológico* en la producción intelectual.

La noción de arte o literatura comprometido fue la constante en el cuestionamiento a las ideologías del “arte por el arte”. Estas tienen como su principal vehículo de circulación a la revista *Ágora*, cuyo editorial, *Autojustificación* expone su punto de vista:

Misión fundamental de la revista es trabajar por la reivindicación de la palabra; trabajar porque el escritor desempeñe y cumpla su papel con honradez: la función primordial del escritor es dominar su instrumento (lo demás vendrá por añadidura). Los charlatanes, sabemos, se reúnen en la plaza pública y allí el pensamiento es más caótico que en ninguna otra parte. (*Ágora*, 1965, citado por Arcos, 2006a: 153)

Esta declaración que constata una línea de demarcación con las revistas que hemos recorrido, marcadas por la urgencia política en las cuales, ya lo hemos mostrado, la literatura como el arte deben contribuir al incremento de la toma de la conciencia del pueblo. En la revista *Ágora*, número 7, Diego Araujo Sánchez realiza una toma de posición en este debate con la publicación de su artículo “Arte puro y arte comprometido” (Araujo, s/f: 20-26) donde efectúa un cuestionamiento duro al realismo socialista y al arte soviético, con la finalidad de afirmar la “voluntad del arte” sin que se encuentre subordinado a las doctrinas políticas redentoras. El arte puro, dice Araujo, no es una posibilidad real, sería sacar a la obra del mundo sociohistórico.²⁸ “El arte comprometido ha venido a menos por un ala de propagandistas de avanzada que rechazan toda norma para el arte, excepto [...] la que ellos divulgan. Además, enristran sus teorías contra los artepuristas que, para ellos, son y todos los que no siguen las pautas del realismo socialista” (Araujo, s/a: 22).

El realismo socialista, para Araujo, no es otra cosa que una ideología estética, cuya justificación no es estética “sino didáctica, utilitaria y política”. De manera que para Araujo los defensores del arte comprometido encubren la manipulación política de los “hombres de

28 “Pero un arte puro en sentido riguroso resulta absurdo entre los seres humanos. Para ser tal, debería renunciar al menor contacto con la realidad, filtrar de él toda preocupación por los destinos humanos, buscar solamente solo sus propias reglas... El artista no es un espíritu sino un hombre. Sus exigencias son también las exigencias de un cuerpo. Por ello, cualquier intento de encontrar en el arte por sí mismo un valor absoluto, parece una ilusión descabellada [...] al aceptar que el arte es sobre todo creación... crear es producir algo de la nada. La analogía permite, claro está, aplicar el término al quehacer del artista. Este, por consiguiente, alcanza su apogeo cuando se libera de toda servidumbre” (Araujo, s/f: 22).

carne y hueso” al servicio de una doctrina política. No solo estaba en disputa una comprensión del arte y la literatura, sino la comprensión de la política como núcleo de los enfrentamientos en el campo del poder cultural.

El compromiso ideológico y político en ningún momento fue negado por las revistas culturales de izquierda como *Pucuna*, *Indoamérica* o *Bufanda del Sol*. Al contrario, permanentemente se recalcó la búsqueda de un lenguaje capaz de conjugar la producción intelectual con la militancia política por la transformación. El artepurismo fue reducido a una aspiración individualista, subjetiva, es un absurdo que no debe “tomarse en cuenta” en momentos en que la exigencia era, se dijo, la transformación revolucionaria. Esta exigencia también planteó en la práctica un alejamiento de la reflexividad crítica y teórica. La militancia operó como un factor de antiintelectualismo²⁹ (Gilman, 2003: 165-167). Se dijo que los defensores del *artepurismo* eran estetas a los que solamente les interesaba la forma, no el contenido,³⁰ y la “belleza” en abstracto. Al magnificar la dimensión formal de la obra de arte, el artepurismo no hace más que expresar su no involucramiento con los sucesos en el mundo, “en el fondo, el esfuerzo por desvalorizar el contenido significativo del arte no se propone otra cosa que evitar la política en favor de la política” (Tinajero, 1965a: 234). El silencio sobre las contradicciones de la realidad, de los antagonismos sociales, no hacen más que poner en evidencia que el artepurismo no es un “fenómeno estético sino una actitud política”. Como ya lo hemos mostrado la noción de compromiso operó produciendo *líneas de demarcación* en las *actitudes* respecto al arte, la pintura, la literatura: “¿Cuál es entonces la misión del escritor latinoamericano? Nos estamos refiriendo, claro está, a una *toma de conciencia* de su responsabilidad, de

29 “En realidad, el anti-intelectualismo obligó a todos los intelectuales progresistas al procedimiento jurídico de *inversión de prueba*. Puesto que la historia demostraba que el riesgo de todo intelectual era devenir contrarrevolucionario, para defenderse debía demostrar que *no lo era*, sino *lo que no era*, y estar eternamente disponible para dar fe de su fidelidad a las posiciones revolucionarias [...] El clima de anti-intelectualismo estigmatizó como burgueses, contrarrevolucionarios o mercantilistas a todos aquellos que postularon la especificidad de su tarea y reclamaron la libertad de creación y crítica [...] Para el anti-intelectualismo, la literatura era un lujo al que se debía renunciar, porque, al fin y al cabo, para hacer la revolución solo se necesitaba de revolucionarios” (Gilman, 2003: 180-181).

30 “La fórmula el arte por el arte’ deja entender sin lugar a dudas que el principio fundamental del artepurismo consiste en negar que el arte tenga un fin extraño a sí mismo... es evidente, sin embargo, que la obra de arte está hecha de elementos de la realidad, y esta es la primera dificultad que el artepurismo debe salvar. Para hacerlo, sus defensores escinden la obra de arte en dos momentos: arte y contenido” Tinajero (1965a: 227).

su proyección política, incluso lo que ha dado en llamarse arte puro, posición servidora... de una doctrina política que finca sus posiciones en el individualismo total (Moreano, 1965b).

Arte comprometido, literatura comprometida. La literatura debía contribuir a la “movilización de las masas por medio de incrementar su conciencia sobre la dominación; de este modo, la literatura contribuye a la emancipación.

El escritor latinoamericano debe dirigirse no solo a quienes pueden escucharlo, a quienes deben hablar; para crear, en lo posible, los condicionamientos de la praxis, esto es, la conciencia de la opresión y, por ende, movilizar esas masas hacia sí mismas y sus problemas y, sobre todo, a las soluciones auténticas. (Moreano, 1965a: 175)

Desde esta perspectiva, sin duda, el artepurismo contribuye a la evasión y a la alienación, carece de importancia colectiva y, por tanto, no tiene ninguna proyección histórica. Drama y tensión desde el compromiso político, o estético, respecto a una individualidad que es negada en los mismos momentos en que el programa de modernidad va copando los distintos ámbitos sociales. Paradójica experiencia de la individualidad, la tragedia de su no clara definición es negada por la misma exigencia que la promueve.

La aspiración al cosmopolitismo del momento tzántzico se confunde con el internacionalismo, la vinculación de los artistas e intelectuales de América Latina con la tarea de construir la nación latinoamericana”. Se busca acabar con el provincialismo, esto es, la actividad cultural e intelectual aislada de un país a otro, y de una región a otra. Esta noción de provincialismo opera como un modo de criticar la ausencia de universalidad”, entendida como cosmopolitismo y construcción del estado-nación, pues lo que se ha vivido hasta ese momento es una cultura nacional *inauténtica, postiza*. Pero la construcción de una cultura nacional auténtica va ligada con la “recuperación” de la historia. De dejar de ser “objeto” de la historia europea y convertirnos en “sujetos” de nuestra propia historia. Sin embargo, los momentos de utopía política plantea una identificación imposible en la necesidad de producir una des-subjetivación/subjetivación política (Rancière, 2006b).

Indoamérica, esta porción de tierra al borde de su agitación política liberadora, obliga hoy a sus poetas e intelectuales nuevos y viejos a integrarse en modos y artes hacia definida expresión de *conciencia nacional*. Conciencia de y acerca de todo el conglomerado humano con el mismo origen étnico, similar historia y vocación cósmica, que constituye esta mestiza y subdesarrollada nación latinoamericana, por encima de las convencionales

fronteras que nos ha dejado esta larga sucesión de colonialismo, caudillaje y demagogia. (Estrella, 1965: 3)

La tarea es la lucha contra la herencia y continuidad del colonialismo, en el momento de una crisis del capitalismo y de la cultura occidental-burguesa, desde la posibilidad de construir una auténtica cultura latinoamericana cuyo acontecimiento fundador no es otro que el proceso revolucionario anti-capitalista.³¹ En la comprensión que desarrollan acerca de la “historia” se impone una perspectiva progresista-teleológica donde se producen algunas identificaciones: subdesarrollo = prehistoria, feudalismo = estructuras caducas = falsa cultura, estos formarán un “axioma” interpretativo. La revolución aparece como significante de la promesa, de la discontinuidad, del paso del reino de la necesidad al reino de la libertad, pero no se encuentra en ningún lugar, —hasta este momento— de un modelo social alternativo al existente que no sea en términos abstractos. Lo falso, lo inauténtico, va a estar relacionado con la colonia, con la cultura burguesa, pero es un presupuesto implícito no desarrollado. La literatura como movilizadora de la conciencia, una apuesta estética para un cambio político.

BIBLIOGRAFÍA

- Adoum, J. E.; Estrella, U.; Muñoz, M. 1962 “Mesa redonda: Función de la poesía y responsabilidad del poeta” en *Pucuna* (Quito) N° 1.
- Agoglia, R. 1980 *Conciencia histórica y tiempo histórico* (Quito: Universidad Católica).
- Araujo Sánchez, D. s/f “Arte puro y arte comprometido” en *Ágora* (Quito) N° 7, pp. 20-26.
- Arcos Cabrera, C. 2006a “La caja sin secreto: dilemas y perspectivas de la literatura ecuatoriana contemporánea” en *Quórum. Revista de Pensamiento Iberoamericano* (Madrid: Universidad de Alcalá) N° 14, primavera.
- Arcos Cabrera, C. 2006b “El duro arte de la reducción de cabezas: ruptura y continuidad en la literatura ecuatoriana contemporánea” en *Íconos, Revista de Ciencias Sociales* (Quito: FLACSO) N° 25.

31 “La conformación de una verdadera cultura requiere de un proceso revolucionario, sobre todo si tenemos en cuenta que las formas y estructuras caducas —feudales— de nuestros países impiden la cristalización válida de esa cultura... Hace falta una suerte de nacionalismo, en la medida en que ese nacionalismo representa una legitimidad cultural, un preanuncio de un integrarse universal. No chauvinismo’, sino reflexión orientada a una personalización —y consecuente universalización— creciente y vital” (Tinajero, 1965c: 4).

- Badiou, A. 2007 *Justicia, filosofía y literatura* (Rosario: Homo Sapiens).
- Badiou, A. 2009 *El siglo* (Buenos Aires: Manantial).
- Balibar, E. 1995 *Nombres y lugares de la verdad* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Berman, M. 2008 *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad* (México: Siglo XXI).
- Bourdieu, P. 2001 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios simbólicos* (Madrid: Akal).
- Campuzano, Á. 2005 “Sociología y misión pública de la universidad en el Ecuador: una crónica sobre ecuación y modernidad en América Latina” en Gentili, P.; Levy, B. (comps.) *Espacio público y privatización del conocimiento, Estudios sobre políticas universitarias en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).
- Cueva, A. 1964 “Trascendencia artística y compromiso” en *Pucuna* (Quito) N° 4.
- Cueva, A. 1965a “La encrucijada de la cultura ecuatoriana” en *Indoamérica* (Quito) N° 1, enero-febrero.
- Cueva, A. 1965b “El sentido de la crítica” en *Indoamérica* (Quito) N° 2, marzo-abril.
- Cueva, A. 1965c “Reflexiones sobre la novela indigenista” en *Indoamérica* (Quito) N° 2, marzo-abril.
- Cueva, A. 1974 *Nuestra ambigüedad cultural* (Quito: Universitaria).
- Cueva, A. 1986 *Lecturas y rupturas, diez ensayos sociológicos sobre la literatura del Ecuador* (Quito: Planeta).
- Cueva, A. 1988 *Las democracias restringidas en América Latina. Elementos para una reflexión crítica* (Quito: Planeta; Letraviva).
- De la Torre, C. 1996 *El racismo en el Ecuador: experiencia de los indios de clase media* (Quito: CAAP).
- Derrida, J. 1994 *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra).
- Derrida, J.; Roudinesco, E. 2005 *Y mañana qué* (México: FCE).
- Echeverría, B. 1965a “Los fusiles” en *Pucuna* (Quito) N° 6.
- Echeverría, B. 1965b “De la posibilidad del cambio” en *Pucuna* (Quito) N° 6.
- Echeverría, B. 1966 “Para el planteamiento general de la problemática de los movimientos revolucionarios del tercer mundo” en *Indoamérica* (Quito) N° 6, enero-mayo.
- Echeverría, B. 1995 *Las ilusiones de la modernidad* (México: UNAM; El Equilibrista).

- Estrella, U. 1965 “Indoamérica: fervor por encima de las barreras” en *Pucuna* (Quito) N° 6, p. 3, abril.
- Estrella, U. 2003 *Memoria incandescente* (Quito: Noción).
- Estrella, U. (ed.) 2005 *Los años de la fiebre* (Quito: Libresa).
- Fanon, F. 1987 *Los condenados de la tierra* (México: FCE).
- Foucault, M. 1979 “Verdad y poder” en *La microfísica del poder* (Valencia: de La Piqueta).
- Foucault, M. 1985 *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas* (México: Siglo XXI).
- Gandler, S. 2007 *Marxismo crítico en México, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (México: FCE; UNAM; Universidad Autónoma de Querétaro).
- Gilman, C. 2003 *Entre la pluma y el fusil, debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Goetschel, A. M. 2008 “Educación y formación de las clases medias ecuatorianas” en *Ecuador Debate* (Quito) N° 74, pp. 123-135.
- Guerrero, A. 1994 “Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la ‘desgraciada raza indígena’ a fines del siglo XIX” en Muratorio, B. *Imágenes e imaginarios. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX* (Quito: FLACSO).
- Guerrero, A. (comp.) 2000 *Etnicidades* (Quito: FLACSO; ILDIS).
- Harvey, D. 2004 *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Ibarra, H. 1978 “El movimiento sindical ecuatoriano en el periodo 1972-1977”, Ponencia presentada en el *Segundo encuentro de historia y realidad económica y social del Ecuador* (Cuenca: IDIS).
- Jameson, F. 1997 *Periodizar los 60* (Buenos Aires: Alción).
- Kingman Garcés, E. 2006 *La ciudad y los otros: Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía* (Quito: FLACSO; Universidad Rovira e Virgili).
- Koselleck, R. 2001 *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (Barcelona: Paidós).
- Larrea Maldonado, C. 1991 “La estructura social ecuatoriana entre 1960-1990” en *Nueva Historia del Ecuador* (Quito: CEN; Grijalbo) Vol. 11.
- Moreano, A. 1965a “Movilización por la literatura” en *Indoamérica* (Quito) N° 2, marzo-abril.
- Moreano, A. 1967 “Más allá de la serie gris” en *Pucuna* (Quito) N° 8, octubre.

- Moreano, A. 1983a "El escritor, la sociedad y el poder" en *La literatura ecuatoriana en los últimos 30 años (1950-1980)* (Quito: El Conejo).
- Moreano, A. 1990 *El devastado jardín del paraíso* (Quito: El Conejo).
- Palti, E. J. 2009 *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX* (Buenos Aires: Eudeba).
- Pérez Torres, R. 1987 *Teoría del desencanto* (Quito: Planeta del Ecuador).
- Polo, R. 2002 *Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador* (Quito: UASB; CEN).
- Ponza, P. 2006 "Existencialismo y marxismo humanista en los intelectuales argentinos de los sesenta" en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris) N° 6. En <<http://nuevomundo.revues.org/document+2923.html>>.
- Pucuna* 1962 "Primer manifiesto tzántzico" (Quito) N° 1, 27 de agosto.
- Pucuna* 1963 (Quito) N° 2.
- Pucuna* 1964 "Entrevista a Oswaldo Guayasamín" (Quito) N° 3.
- Quintero, R.; Silva, E. 2001 *Ecuador: una nación en ciernes* (Quito: Universitaria) cuarta edición, tomo II.
- Rancière, J. 1993 *Los nombres de la historia, una poética del saber* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Rancière, J. 1996 *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Rancière, J. 2006a *El inconsciente estético* (Buenos Aires: Del estante).
- Rancière, J. 2006b *Política, policía, democracia* (Santiago de Chile: LOM).
- Ron, J. 1965 "Apuntes sobre arte y literatura" en *Indoamérica* (Quito) N° 2, 161-168, marzo-abril.
- Sartre, J. P. 1957 *¿Qué es la literatura?* (Buenos Aires: Posada).
- Suárez, C. 1990 *Los movimientos culturales. Revista de Investigaciones* (Cuenca: PUCE) N° 4.
- Tinajero, F. 1965a "Dos palabras sobre el artepurismo" en *Indoamérica* (Quito) N° 3, mayo-junio.
- Tinajero, F. 1965b "La historia como liberación" en *Indoamérica* (Quito) N° 4-5, julio-diciembre.
- Tinajero, F. 1965c "Editorial" en *La Bufanda del Sol* (Quito) N° 2, p. 4, noviembre.

- Tinajero, F. 1976 *El desencuentro* (Quito: Universitaria).
- Tinajero, F. 1987 *De la evasión al desencanto* (Quito: El Conejo).
- Tinajero, F. 2005 “El lenguaje de la libertad”, Manuscrito cedido por el autor.
- Ubidia, A. 1978 *Bajo el mismo cielo extraño* (Bogotá: Círculo de Lectores).
- Ubidia, A. 1984 *Ciudad de invierno* (Quito: El Conejo).
- Ubidia, A. 2007 “La galaxia Sartre” en Ortega, A. (ed.) *Sartre y nosotros* (Quito: El Conejo; UASB).
- Viteri, O.; Cifuentes, H.; Alis, E. 1962 “Mesa redonda: Problemática y relación del artista con la sociedad” en *Pucuna* (Quito) N° 1.

INSTITUCIONALIZACIÓN UNIVERSITARIA DE LA SOCIOLOGÍA: LAS DÉCADAS DE 1960 Y 1970*

Álvaro Campuzano Arteta

... lo esencial es hacer de la Universidad no un instrumento al servicio de las clases y grupos dominantes, sino un elemento vivo de cambio social, de transformación radical del sistema, en lucha activa, por la liberación del pueblo ecuatoriano

Manuel Agustín Aguirre (1973)

Aproximadamente a partir de la década de 1950, se registran dos giros significativos con respecto al período anterior. Por el lado de las formaciones intelectuales emergentes, a partir de esta década, pero con más fuerza durante las dos décadas subsiguientes, la universidad estatal pasa a cumplir un papel mucho más desafiante y desestabilizador frente a la hegemonía. Y por el lado de la formación intelectual dominante, el discurso de la fatalidad deseable del progreso antes explorado es suplantado por el anhelo presentado como autoevidente de alcanzar el desarrollo. Dentro de este giro, de la insistencia directa en aquel irrefutable “conocimiento científico” sobre la desigualdad ontológica entre las personas, las clases dominantes pasan a reclamar para sí la exclusividad en la capacidad del manejo de instrumentos técnicos en el plano de la economía y los asuntos públicos.

En el ámbito de la educación, el restringido desarrollismo estatal, vigente desde la década del cincuenta hasta el final de la del setenta, se tradujo en la expansión de escuelas y colegios, y en un marcado énfasis en la planificación educacional. En términos generales, ingresamos a

* Extraído de Campuzano, A. 2005 “Sociología y misión pública de la universidad en el Ecuador. Una crónica sobre educación y modernidad en América Latina” en *Espacio Público y privatización del conocimiento* (Buenos Aires: CLACSO).

una etapa en la que la intervención pública de la educación presupone que el “factor humano, como factor de producción y desarrollo, requiere mayores niveles de preparación” (Paladines, 1998: 187). Desde entonces, formación profesional, capacitación de recursos humanos y educación, pasan a guardar estrechas cercanías en su significación.¹ En conexión a esto, la expansión de alumnos matriculados en las universidades registrada durante estas tres décadas podría explicarse plausiblemente por un acrecentamiento en la demanda de acreditaciones profesionales en el mercado laboral. De acuerdo a los datos del Ministerio de Educación, durante la década del cincuenta, en la Universidad Central la matrícula se incrementa en el orden del 55%; y entre 1963 y 1973 el número de estudiantes universitarios se incrementa 8,7 veces (de 4.091 a 34.797). Como apunte lateral, esta tendencia coincide con el final del carácter elitista del acceso a la universidad estatal en América Latina (Trindade, 2003: 165-168).

En medio de un entorno político violento (aunque, por supuesto, en nada cercano a la barbarie efectuada por las coetáneas dictaduras de corte fascista en el Cono Sur) que devela la cruda dominación apalancada por el amable discurso del desarrollismo estado-céntrico, durante las décadas de 1960 y 1970 las áreas de ciencias sociales y humanidades, primero en la Universidad Central y posteriormente (aunque de ello no nos podremos ocupar aquí) en la Universidad Católica, aparecen como nichos de resistencia.

EL NUEVO ROSTRO DE LA UNIVERSIDAD: DE LA PATRIA CHICA A LA PATRIA SOCIALISTA

Insertadas dentro de este momento de relativa integración nacional capitalista promovida por el desarrollismo estado-céntrico a partir del gobierno de Galo Plaza,² en la Universidad Central se gestan forma-

1 *La educación y el desarrollo económico y social del Ecuador*, de Héctor Burbano Martínez (1996), constituye una obra ineludible para posteriores indagaciones sobre este giro en la política cultural ejercida por la universidad.

2 El gobierno de Galo Plaza Lasso, hijo del liberal Leónidas Plaza (clara expresión del vínculo entre linaje familiar y poder estatal en el Ecuador), marca el ingreso del desarrollismo en el país. Asesorado por el gobierno de EE.UU., en un momento de consolidación de su dominio continental y mundial tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, Plaza implementa planes estatales de fomento a la producción y, en términos generales, tecnifica la administración pública (Cueva, 1996). Un relativo robustecimiento del mercado interno, el crecimiento de las ciudades y de las redes viales, la expansión de las relaciones laborales, el aumento de obras públicas, y la diversificación de la economía (Acosta, 1995: 83) conforman distintos hilos de una misma urdimbre de capitalización coordinada por el estado. Precisamente esta relativa capitalización orquestada desde el estado es lo que diferencia al modo en que se gestionaron los ingresos generados por la nueva gran exportación primaria de los

ciones intelectuales que alimentan, con sentidos políticos distintos, sentimientos de pertenencia nacional. Alfredo Pérez Guerrero y Manuel Agustín Aguirre son figuras representativas de este nuevo rostro de la universidad.

El pensamiento de Pérez Guerrero, destacado rector de la Universidad Central, encarna un nuevo tipo de intervención pública que asume esta institución. Los rasgos de esta misión se pueden sintetizar en las tres tareas programáticas que el rector asigna a la universidad: fomentar el aprendizaje encauzado a la profesionalización; constituirse en un centro de “cultura superior”, o bien de investigación científica y de análisis de los “grandes principios” de la filosofía y la ciencia; y situarse “en medio del pueblo [...] para recoger de él sus afanes, sus dolores y sus esperanzas, y para cooperar con él en hallar las rutas de su porvenir” (Pérez Guerrero, 1957: 45). Desde una perspectiva histórica, es muy significativa la insistencia de la voz oficial de la universidad por subsumir las tareas de profesionalización (que en el nuevo entorno desarrollista van mucho más en serio que en décadas anteriores), y de reflexión teórica e investigación, a los anhelos del *pueblo*. El compromiso político con la población marginada que connota el ahora gastado término es significativo en la medida en que ilustra una clara ampliación en las pretensiones de persuasión que pasa a tener la universidad. En mi interpretación, nos hallamos frente a un punto de inflexión a partir del cual la Universidad Central deja de tener una relación predominantemente aquiescente frente al escepticismo conservador de las elites.

La construcción de la nación pasa a tener nuevos significados, y en esto Pérez Guerrero desde luego que no es el inventor de la rueda. La “visión” en torno a la cual se deben unificar todas las universidades del país es, en sus palabras, la de que “somos una Patria, en un territorio pequeño y desgarrado [y] por eso, está bien poner de relieve el pensamiento, el espíritu, el corazón de la Patria” (Pérez Guerrero, 1961: 13). La reminiscencia de las ideas de Benjamín Carrión sobre la construcción de una patria territorialmente chica pero grande en cultura no es casual. Carrión es directa y recurrentemente citado por Pérez Guerrero, y es que la influencia intelectual del primero se extiende desde su dirección de la Casa de la Cultura Ecuatoriana a la universidad, por la vía de su cátedra de sociología. Las dos primeras publicaciones de la revista *Historia de las ideas* (1959-1960), fundada por Carrión, constituyen un interesante registro de las maneras en que opera esta nueva formación intelectual. La tarea de “recuperación del pensamiento

cincuenta, a saber, el banano, con respecto a la exportación del cacao correspondiente a las primeras décadas del siglo pasado.

y de la cultura ecuatoriana” propuesta en esta publicación constituye un mecanismo de tradición selectiva que alimenta la gestación de sentimientos de pertenencia nacional. Bajo el mismo esquema, Pérez Guerrero dedica varios trabajos al recuento histórico de la Universidad Central, construyendo una memoria que destaca la función nacionalizadora de la universidad y que obvia todo otro aspecto, definiendo de este modo selectivo al valor del acervo cultural que crea y transmite la universidad exclusivamente como uno de nacionalización.

Ahora bien, simultáneamente, en el seno de la dirigencia de la misma institución germinaba una versión sobre el papel público de la universidad que, en algunos aspectos, tomó incluso mayor distancia con respecto al elitismo del período antes revisado. En 1961, Manuel Agustín Aguirre, quien durante años anteriores fuera director de la Facultad de Ciencias Económicas, es nombrado vicerrector de la universidad. En la superación (en el sentido dialéctico: yendo más allá, pero a la vez conservando rasgos de lo que se deja) del progresismo conservador que constituye la política universitaria de Aguirre, podemos distinguir analíticamente dos direcciones. La primera sitúa a Aguirre como gestor de un proyecto de democratización en y desde la universidad, sin precedentes en el país y a tono con el nuevo clima político latinoamericano tras el triunfo de la Revolución Cubana. Y la segunda dirección devela la presencia activa de la formación intelectual que fuera dominante años atrás en la universidad, y que desde los cincuenta pasa a adoptar el carácter de residual.

Podríamos resaltar tres aspectos de la primera dirección. Para empezar, Aguirre promueve la generación de conocimiento fundado en la investigación, arremetiendo contra la retórica cientificista. En el día de su posesión, es enfático en señalarlo: “Necesitamos investigar, necesitamos descubrir al Ecuador para entregar a las futuras generaciones [...] un conocimiento científico para transformar el país, pero no a base de una simple palabrería, sino de esta investigación” (Aguirre, 1961: 343). En esta línea, el impulso a la profesionalización de la investigación económica es claro durante toda su gestión. Y asimismo, la creación de la Escuela de Ciencias Políticas en 1961, inicialmente concebida como instituto de altos estudios, debe mucho a su iniciativa. Sin embargo, por razones que exploraremos más adelante, la profesionalización de la investigación en esta escuela nunca se llega a dar y por momentos, incluso, llega a ser rechazada entre quienes la dirigen.

Junto a este énfasis en la investigación, Aguirre insiste en la necesidad de reorganizar administrativa y académicamente a la universidad. Considera que la escasa integración entre las facultades repercute en impedir una gestación más enriquecida de conocimiento; y critica constantemente la reducción de la educación a “la simple transmisión

mecánica de conocimientos ya dados” (Aguirre, 1973: 45). Como alternativa, defiende una integración interdisciplinaria del conocimiento, sobre todo en las ciencias sociales, que pasa por superar el “parcelamiento y la dispersión” y los “intereses de clientela o de grupo” que, en su opinión, habrían conducido a la autarquía entre las diversas facultades. Asimismo, Aguirre propone eliminar el “monólogo solitario de la cátedra magistral” para instaurar una práctica pedagógica en la que el conocimiento se funde en la investigación o el conocimiento falible, no en la transmisión de cánones, y en “la interacción dialéctica entre el profesor y estudiante [capacitando al último] para el pensamiento propio, afianzando su personalidad” (Aguirre, 1973: 382). En concordancia con esta versión moderna de la educación superior, Aguirre señala también la necesidad de crear un diseño curricular más flexible, basado en un sistema de créditos, que abra un margen más amplio para que el estudiante escoja libremente sus clases.

El tercer aspecto de carácter democrático en la política universitaria de Aguirre, ya expresado en la primera cita, es la función transformadora de la realidad que adjudica al conocimiento. Durante 1961, en su calidad de director del programa de cursos de extensión cultural, Aguirre promueve una enseñanza que combina la dotación de destrezas técnicas y el fomento de la pequeña industria entre miembros de clases bajas y medias-bajas con lo que él considera el aprendizaje de elementos básicos para la comprensión de la problemática política y económica nacional e internacional. Este incentivo a la conciencia crítica (a la apertura de la “lectura del mundo”, diría Paulo Freire) entre las clases desposeídas constituye una de sus actividades constantes. Ya desde el vicerrectorado, y posteriormente desde el Departamento de Extensión Cultural Universitaria, creado en 1963, publica el periódico *Cultura Popular* distribuido entre trabajadores y *campesinos* (durante esos años la adscripción identitaria *indígena* todavía no se constituía como eje central de movilización). En efecto, Aguirre se esfuerza constantemente, a través de este y otros mecanismos, por trazar una conexión entre estudiantes, trabajadores y campesinos: en su opinión “muchas veces un diálogo del estudiante con el campesino y el obrero puede ser tan fructífero como la mejor clase de sociología rural o de problemas del trabajo” (Aguirre, 1973: 306).

Ahora bien, con lo señalado hasta aquí, no se debe perder de vista una segunda dirección presente simultáneamente en el proyecto universitario de Aguirre. Como reedición del progresismo conservador prevaleciente durante décadas pasadas, a pesar del énfasis en la investigación, en Aguirre por momentos la “ciencia” todavía aparece como eufemismo para un saber dóxico. Aguirre opone reiteradamente el conocimiento de una “ciencia” capaz de descubrir las “verdaderas

leyes del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y el pensamiento” al engaño y falacia de las ideologías correspondientes a las clases dominantes. El “materialismo dialéctico” sería la forma más acabada de esta ciencia exenta de deformaciones ideológicas, cuyos enunciados alcanzarían el estatuto de verdad por vía de la subsunción a determinadas leyes generales e inmutables (no solo de la historia, sino también de la naturaleza). En este punto, destaco el papel desempeñado por Aguirre como difusor de un conjunto de conceptos marxistas que no alcanzaron mayores grados de desarrollo. Por momentos, Aguirre cae en la reiteración de esquemas rígidos de análisis, cuyos pilares o *a priori* no son sujetos a reflexión crítica. Es así que el “materialismo dialéctico” que presenta como la forma más acabada del conocimiento humano aparece como una nueva etiqueta de aquella “ciencia” retórica y metafísica que extiende sorprendentemente su influencia desde inicios del siglo, aun en el pensamiento pretendidamente crítico de la segunda mitad del mismo.

En relación a esta peculiar y quizás advenediza difusión de una versión del marxismo, encuentro dos consecuencias principales en la definición del quehacer universitario. Ambas se refieren al establecimiento de una nueva imposibilidad para la especialización de las ciencias sociales. De acuerdo a las preconcepciones de Aguirre, el proceso de especialización disciplinaria no es sino una “trampa ideológica”. Cuando el historiador, el sociólogo, el antropólogo, el economista, el politólogo, se disparan cada uno por su lado, el resultado es “una visión microscópica, pulverizada, que impide la visión macroscópica del *todo social*”. La dimensión práctico-moral de esta fragmentación del conocimiento sería que torna imposible “la comprensión del sistema [capitalista] en el que vivimos, con toda su monstruosa irracionalidad, evitando la comprensión crítica global de su mecanismo explotador y la acción que pueda destruirlo” (Aguirre, 1973: 96). Estrechamente ligado a esta visión de la sociedad como totalidad, el tipo de relación política que Aguirre considera adecuada entre los estudiantes y los campesinos y obreros es una en la que los dos primeros grupos se subordinen estratégicamente al último. La clase proletaria, por su posición dentro de la totalidad socio-económica, sería la única que puede dirigir la lucha por el socialismo, “de ahí que la acción del estudiantado, en forma aislada, pueda realizar movimientos que no carezcan de importancia, pero no la revolución, para lo cual tiene que unirse al campesinado, y *en primer lugar al proletariado*, que es la auténtica vanguardia revolucionaria” (Aguirre, 1973: 25). El conocimiento de las leyes generales de la historia, únicamente accesible obliterando las fronteras disciplinarias, sería entonces el referente (¿irrefutable?) para la toma de decisiones políticas. Y, a su vez, el conocimiento

generado en la universidad nunca debe especializarse hasta el punto de perder contacto con los impulsos del sujeto social señalado como único portador del progreso histórico: el proletariado. En una línea, Aguirre parecería abogar por la construcción de una ciencia social marxista no especializada en un doble sentido: general o no compartimentada disciplinariamente, y no formulada en un lenguaje esotérico que la desconecte del saber del proletariado.

La inexistencia de organizaciones obreras pujantes durante la década del sesenta permite establecer que la referencia al “proletariado” es un giro autorreferido en el discurso de Aguirre. La adherencia a estas concepciones tradicionales sobre la revolución socialista, que señalan al proletariado como vanguardia del cambio histórico, solo se impondrá en la izquierda, como respuesta a determinadas reconfiguraciones que revisaremos más adelante, durante la siguiente década. Para continuar, retengamos que la posibilidad misma de la aparición de una autoridad universitaria como Aguirre no puede ser entendida por fuera del momento político que vive la región. Tanto su agencia en la universidad, como su papel en la creación del Partido Socialista Revolucionario (escindido del Partido Socialista desde 1962), forman parte del vigor y optimismo de las izquierdas en América Latina en el contexto inmediato del triunfo de la Revolución Cubana. Un ejemplo tangible del vínculo entre este giro universitario y el proceso cubano es la invitación que recibe Aguirre de parte del instituto Cubano de Amistad con los Pueblos, órgano de difusión continental, al tercer aniversario de la flamante, y entonces solo prometedora, revolución.

Esta invitación, y el intercambio de ideas sobre extensión y reforma universitarias que se realiza durante su estadía en La Habana, coinciden con la detonación de la reacción de la dictadura. Cuando la universidad ecuatoriana abandona la función acrítica que predominó durante la primera mitad del siglo pasado, vale decir, cuando la persuasión intelectual y moral sobre la que se sostiene la dominación pierde uno de sus puntales, entonces el conflicto en este sector de la sociedad se visibiliza con mayor claridad. Desde que la “casa de la Ciencia” enaltecida por los “hombres de estado” deja de participar en el sostenimiento de la hegemonía, primero pasa a ser intervenida sutilmente, y después, cuando no solo deja de apuntalar, sino que critica frontalmente al orden establecido, pasa a ser adjetivada como “foco de insurgencia” y a ser sometida a represión física.

Ya en la década del cincuenta, el proyecto universitario cabalmente liberal representado por un Pérez Guerrero incomoda a los tres gobiernos constitucionales consecutivos, previos a la dictadura de Castro Jijón. La exclusión de voces universitarias en materia de legislación sobre educación superior, criticada en el Congreso Nacional por

Benjamín Carrión, es un ejemplo de ello. De entre estos “atentados a la autonomía universitaria”, como los califica Pérez Guerrero, en 1952 se realiza uno que le resulta especialmente molesto: los títulos universitarios son equiparados legalmente con los que otorgan las escuelas superiores del ejército. Esta decisión desinfla considerablemente el papel público que Pérez Guerrero se empeñaba en otorgar de manera exclusiva a la universidad; y por fuera de la competencia propia del campo académico presente en la opinión del rector, este desmerecimiento gubernamental a la universidad nos revela algo más. El carácter tradicional de la práctica y de las preconcepciones de las elites determina que las ambiciones de llevar a efecto la consigna de instituir a las universidades como “creadoras de la conciencia nacional” (como reza en la ley ya desde 1925), o bien como artífices en la constitución de una comunidad política compatible con el capitalismo, sean rechazadas. Los límites del desarrollismo por el que atraviesa el Ecuador durante esta década son claros: no interesa tanto el fortalecimiento de una organización capitalista de la economía, con sus prerequisites de consolidación de un mercado interno, y de un sentido compartido de nación o “patria chica” (donde entraría a jugar un papel central la universidad), sino meramente la tecnificación de determinados enclaves de la economía, donde la inclusión generalizada de la población en el mercado económico y simbólico de la nación aparece más bien como un estorbo. La universidad al estilo napoleónico (Bonvecchio, 2000), con sus pretensiones de construir la nación, no interesa a un proyecto de dominación primordialmente tradicional-corporativista.

Bajo estas circunstancias, cuando el compromiso público de la universidad, más allá incluso de transformaciones acordes con el capitalismo, es llevado a consecuencias de alcances sustantivamente democráticos con iniciativas como las de Aguirre (por lo menos en parte), qué otra respuesta podía esperarse sino la de la represión abierta. Durante los años de la dictadura de Castro Jijón, la Universidad Central es clausurada tres veces. En 1963, tras la primera clausura, se despide a trescientos profesores, se cierra la participación estudiantil en los diversos órganos de gobierno universitario y se suspende la tramitación legal de un proyecto que contemplaba la conformación oficial de espacios deliberativos para el manejo de la universidad —el Consejo Técnico Nacional de Educación Superior y el Comité de Coordinación Permanente—. Tras la segunda clausura llevada a cabo en los meses de febrero y marzo de 1964, vaya sorpresa, Manuel Agustín Aguirre ha dejado de ser vicerrector. Y finalmente, el 25 de marzo de 1966, se produce el pertinentemente llamado “asalto a la universidad” por parte del ejército. Las dimensiones de la violencia ejercida en esta tercera ocasión desatan un gran debate público consignado en los periódicos

nacionales. Tras un proceso de complejas inculpaciones al interior de la cúpula militar, el 14 de abril de 1978 se dispone la detención de los generales Castro Jijón, Gándara y Aguinaga, quienes se ven obligados a asilarse en las embajadas de Chile, Colombia y Bolivia.

Son varias las cicatrices que ha dejado tras de sí este proceso. A nivel epidérmico, si persistimos con la metáfora cutánea, contamos con varios registros de la irracional violencia militar, muy fáciles de comprobar documentalmente. Me refiero a la brutalidad del saqueo de casas y destrucción de bibliotecas de alumnos y profesores; a los encarcelamientos y torturas; a las heridas de bala que llegaron a sufrir algunos alumnos mientras recibían clases (lo último se refiere a las facultades de economía y química específicamente); a la sombría presencia de francotiradores en la universidad ubicados en las instalaciones del Centro Ecuatoriano Norteamericano; y al elogio de la imbecilidad con que se llegó a detonar una bomba en el Edificio de la Editorial Universitaria. Marcas de la violencia todas estas, de entre las que resalta el asesinato de estudiantes y destacados jóvenes intelectuales como René Pinto o Milton Reyes, ambos de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, o Rafael Brito, de la Escuela de Derecho en Guayaquil.

La última arremetida militar que soporta la Universidad Central ocurre en 1970. Depuesto momentáneamente el control militar directo ejercido sobre la universidad, Manuel Agustín Aguirre es elegido rector en el mes de mayo de 1969. Durante su corta gestión se incorpora a los empleados de la universidad en el Consejo Universitario, y se eliminan las restricciones para la matrícula. Esto último ocurre precisamente cuando en Guayaquil se llevaba adelante una batalla campal por la defensa del libre ingreso a la universidad. Luego de que la Universidad de Guayaquil es sitiada el 29 de mayo, hecho en el que se calcula que de seis a quince estudiantes fueron asesinados, en medio de la agitación estudiantil, el presidente Velasco Ibarra se proclama dictador en 1970. La nueva dictadura renueva a todo el personal de la Universidad Central de Quito y, desde ese año en adelante (durante los setenta atravesaríamos todavía por dos dictaduras más), Aguirre nunca más consigue situarse en una posición administrativa desde la que pueda desarrollar su proyecto.

Pero el recuerdo, si ha de orientarse por un impulso emancipatorio, no puede quedarse en el plano de la denuncia plañidera. ¿Qué huellas dejó la violencia detrás de las cicatrices más visibles? Usualmente los mayores daños infligidos son los que no se pueden enunciar fácil e inmediatamente. Si nos mantuviésemos en el nivel de lo manifiesto, en el plano de las apariencias tal y como se perciben inmediatamente, podríamos adecuar nuestro análisis a un simplificador esquema dicotómico, que ubica como antípodas al estado y sus

aparatos de represión, por un lado, y a todas las diversas organizaciones de izquierda, por el otro. Sin embargo, la presencia de ciertas afinidades, el contacto entre algunos puntos de los dos polos, anulan este esquema. Desde finales de la década de 1960 en adelante, dentro de la propia Universidad Central, no se diga fuera de ella, existen registros de críticas al autoritarismo y violencia que han caracterizado a algunos grupos a los que, por esa misma razón, resulta contradictorio llamar de izquierda. En 1969, en la revista *Anales* se rechaza “el garroterismo vulgar de Pekín”, términos con los que se aludía a las prácticas de la agremiación de profesores afiliados al Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador, PCMLE (Miño, 1969). En efecto, el “garroterismo” ha sido una práctica recurrente de facciones de este partido político de adscripción maoísta desde finales de esa década. La práctica de la política como ejercicio de fuerza irracional, y las organizaciones políticas equiparadas a pandillas organizadas en torno a la autoridad tradicional de los líderes (antes que en torno a la deliberación sobre objetivos programáticos y elección de autoridades representativas del grupo), no son entonces rasgos exclusivos de los aparatos represivos del estado. En su confrontación directa con las “fuerzas del orden”, cabe conjeturar, ciertas facciones del PCMLE, así como otras organizaciones diletantemente proclamadas de izquierda, llegaron a hacer suyas las formas de ejercer el poder de su rival. Solo así podríamos comprender la paradoja de que, a pesar de presentarse como anti orden establecido, en la realidad de sus prácticas estas organizaciones extienden el funcionamiento de los mismos mecanismos de dominación que fueron ejercidos sobre ellas por el estado. Esta introyección del autoritarismo en un sector de la izquierda, como se dijo, es especialmente visible en el creciente atrincheramiento corporativista y mafioso de algunos miembros del sindicato de educadores adscrito al PCMLE en las estructuras del sector educativo estatal.

Uno de los focos desde el que se rechazan estas prácticas dentro de la Universidad Central es, desde finales de la década del sesenta, precisamente la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas. De acuerdo a la información a la que he tenido acceso, la distancia crítica que adopta la Escuela es tal que, incluso en varias ocasiones, se llegó a violentar físicamente a miembros de su planta docente. Por tanto, resultaría extremadamente desatinado pensar que esta Escuela alguna vez fue cooptada por partidos políticos autoritarios. Lejos de ello, como sugiero a continuación, las limitaciones en el impulso crítico de esta Escuela, de manera análoga a lo apuntado sobre el pensamiento de Aguirre, no se hallan en factores externos a sí misma.

PRIMERA ESCUELA DE SOCIOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD CENTRAL: EL TRÁNSITO DE LAS AULAS HACIA LOS PASILLOS

Hacia el final de la década de 1950, y durante el siguiente decenio, dentro de un contexto histórico marcadamente distinto al del primer período revisado, se relanza el proyecto nunca llevado a efecto de institucionalizar académicamente a la sociología. En esta ocasión, los anhelos solitarios de un Ángel Modesto Paredes (¡todavía en actividad docente!), o de otros profesores de sociología como Luis Bossano, encuentran un eco en el marco institucional de la sociología a nivel latinoamericano. Durante los tres congresos continentales convocados por la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) durante la década de 1950,³ se delibera sobre las bases curriculares para crear programas de estudio homologables en los países latinoamericanos (Poviña, 1956).

La pervivencia del progresismo conservador se manifiesta en las características de la inserción de los profesores de sociología de la Universidad Central en este debate. Un año después de la celebración del congreso de ALAS en la Universidad Central del Ecuador, la carta pública de Ángel Modesto Paredes, dirigida al entonces vicerrector Manuel Agustín Aguirre, revela una recalcitrante defensa del papel del sociólogo como sacerdote moderno. Es desde esta retórica comtiana que se apela a la creación de un “instituto con participación de varias facultades para analizar el ambiente ecuatoriano, descubrir las fuerzas que lo impulsan y mantienen, y dirigir la respectiva actividad pública para las adecuadas soluciones de las necesidades descubiertas” (Paredes, 1957). Respaldao estas formulaciones, Francisco J. Salgado, decano de la Facultad de Jurisprudencia, justifica en su informe de labores la fundación de la Escuela de Ciencias Políticas dentro de la Facultad de Jurisprudencia en 1961 (Salgado, 1961). En suma, su argumento se centra en destacar la necesidad de entrenar académicamente a los administradores del estado. La postura básica sobre la necesidad de formar una elite intelectual en la universidad se extiende entonces desde las primeras décadas hasta bien entrada la segunda mitad del siglo pasado. Y aun a esas alturas, todavía no es claro si la legitimidad de estos dirigentes del país reposaría en el supuesto manejo de un saber especializado o en su inmersión en una vagamente definida, pero políticamente efectiva, alta cultura universitaria.

3 La Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) se funda el 7 de septiembre de 1950, en el marco de la celebración del Primer Congreso Mundial de Sociología en Zurich. El Primer Congreso Continental se realiza en 1951 en Buenos Aires, el segundo en 1953 en Río de Janeiro y el tercero, celebrado en 1956, tiene como sede a la Universidad Central del Ecuador.

Sin embargo, en caso de circunscribir el análisis al ámbito curricular y académico exclusivamente,⁴ se podría plasmar una equivocada imagen de estabilidad y de estancamiento histórico. Importantes cambios se gestan en la Universidad Central simultáneamente, pero su origen y campo de desenvolvimiento no se hallan, por así decirlo, dentro de las aulas. A continuación, quisiera narrar esta historia no documentada en archivos universitarios. La accesibilidad de la entrevista para este período, como recurso alternativo al análisis de textos escritos, nos abre nuevas posibilidades de interpretación.⁵

De acuerdo a Alejandro Moreano, durante la década de 1960, el núcleo desde el que se formula el pensamiento social tiene escasa o nula relación con el ámbito académico. En su opinión, la ola revolucionaria levantada desde Cuba y los procesos de descolonización de los países del tercer mundo definen la dirección del pensamiento social de mayor relevancia. La teoría del foco guerrillero o el pensamiento revolucionario del Che Guevara formalizado por Regis Debray, y las tesis sobre la descolonización de Franz Fanon, se constituyen como referentes principales de los intelectuales más influyentes y como modelos de acción para las agrupaciones políticas más pujantes. En el caso ecuatoriano, específicamente, Moreano sintetiza: “el discurso de la época estaba en el terreno intelectual en Agustín Cueva, y en el terreno político en gente como Jaime Galarza”. El segundo es el fundador del movimiento “vencer o Morir”, organización vinculada directamente con el proyecto guerrillero continental con epicentro en La Habana, que en el Ecuador fuera asfixiado durante la primera mitad de la década del sesenta. Y por su parte, el primer Agustín Cueva al que se refiere Moreano quizás es representativo del tipo de intelectual que emerge en la década del sesenta, en la medida en que la mayor parte de sus esfuerzos tienen un carácter político-intelectual, antes que teórico-académico. Sobre esta intelectualidad emergente, el propio Cueva anotó en una ocasión que, una vez desarticulado “vencer o Morir” hacia finales de los sesenta, la única opción restante para los y las jóvenes intelectuales de izquierda fue unirse al Frente Cultural

4 Para futuras investigaciones remitidas a este ámbito, Rafael Quintero ha ubicado dos publicaciones sumamente útiles para la reconstrucción del diseño de planes y programas de estudio de la Escuela de Ciencias Políticas fundada en 1961: “El Político” y “Ñaupí”.

5 Alejandro Moreano fue entrevistado en calidad de estudiante de derecho y militante de organizaciones políticas de izquierda durante la década de 1960 en la Universidad Central, y en calidad de profesor de la Escuela de Sociología durante las décadas subsiguientes. Milton Benítez fue entrevistado en calidad de estudiante y posteriormente profesor de esta Escuela desde los años setenta en adelante. A continuación, se reconstruyen partes de las opiniones obtenidas en estas entrevistas.

del PCML (Cueva, 1992: 195). Y es que todavía tendrían que ocurrir algunos cambios para que esta generación considerase seriamente a la universidad y a la sociología específicamente como una opción alternativa a la militancia directa. Al ímpetu de “los intelectuales convertidos en guerrilla”, en palabras de Moreano, todavía le era ajena la atracción por la comparativamente apacible vida académica. La urdimbre de intrigas, esperanzas y euforias, ajenas a la experiencia histórica de la no poco desencantada generación contemporánea, pertenecen al terreno de otra narración. Sin embargo, en esta crónica quisiera simplemente señalar que es quizás en esta joven intelectualidad, desarrollándose en paralelo a la primera institucionalización académica de las ciencias políticas en la Universidad Central, donde podríamos hallar una fuente de actitudes antiacadémicas que serán persistentes durante años posteriores. La revolución nacional concebida como posibilidad inminente requeriría mucho más de la certeza del compromiso político que del titubeo teórico de la academia. De allí que no pocos entre esta generación, y esto hasta aun ahora, lleguen a considerar que “académico” y “persona políticamente sospechosa” signifiquen lo mismo.

Ahora bien, el punto de intersección entre la Escuela de Ciencias Políticas y este optimista pensamiento social de izquierdas se da hacia finales de la década de 1960. Por el lado del ámbito académico universitario, la trayectoria que conduce a esa intersección es la siguiente. Tras la segunda intervención militar en 1964, se establece un convenio entre la Universidad Central y la Universidad de Pittsburgh.⁶ Dentro de este marco se crea una nueva Escuela de Sociología y Antropología, cuyo programa se fundamenta en el estructural-funcionalismo, en consonancia con el paradigma imperante en la sociología estadounidense de esos años. Derrocada la dictadura y finalizado este convenio, el 8 de agosto de 1968 el Consejo Universitario fusiona la Escuela de

6 Este convenio tuvo vigencia desde 1963 hasta 1968. En términos generales se trataba de un acuerdo de soporte académico y de infraestructura, administrado con fondos del BID y de la agencia estadounidense AID, y llevado a efecto en el contexto de la campaña anticomunista continental llamada oficialmente Alianza para el Progreso. Como consta en la sección “Crónica Universitaria” de la revista *Anales* (Tomo XCVI, N° 351), de acuerdo a los rectores de la Universidad Central y la Universidad Politécnica en funciones hacia 1968, los resultados del convenio fueron: el equipamiento de quince laboratorios, el incremento de bibliotecas en casi todas las facultades, y el otorgamiento de treinta y seis becas entre profesores y alumnos. Sin embargo, entre sus aspectos más problemáticos, Manuel Agustín Aguirre menciona el hecho de que el manejo de los fondos del convenio se realizaba con total independencia de la Tesorería de la Universidad Central y, asimismo, denuncia el inflado monto asignado al pago de salarios de técnicos norteamericanos y a la compra de equipos obsoletos y artículos innecesarios (Aguirre, 1973).

Ciencias Políticas con el programa de sociología, eliminando el de antropología. Tomando en cuenta que el rechazo al convenio con la Universidad de Pittsburgh fue uno de los puntos constantes en la agenda de las organizaciones estudiantiles desde 1963, y que incluso en 1968 la Asamblea General de Estudiantes organiza una huelga general demandando su ruptura, quisiera arriesgar una versión sobre el significado que adquirió y sobre el papel que se le adjudicó a la flamante Escuela de Sociología y Ciencias Políticas.

Para empezar, me parece plausible esperar que el final de un convenio percibido como una forma de penetración cultural imperialista, insertada en la agenda política de la Alianza para el Progreso, haya modulado el tipo de expectativas tendidas sobre el nuevo diseño curricular. En la flamante Escuela de Sociología y Ciencias Políticas el estructural-funcionalismo, dado el contexto específico de violencia en el que se intentó introducirlo, inevitablemente se presentaba como uno de los elementos ideológicos del control ejercido sobre la universidad. El rechazo inmediato a esta corriente, aun hasta nuestros días entre varios profesores y alumnos, se convierte desde entonces en sentido común. Lo que subrayo aquí es que en esta coyuntura el estructural-funcionalismo es descartado por razones directa e inmediatamente políticas, escasamente mediadas por la reflexión teórica. vale decir, antes que las críticas al conservadurismo latente en la tradición Parsons-Merton realizadas por C. Wright Mills o, aun dentro de la misma tradición funcionalista, por los teóricos del conflicto como Ralph Darendorf, el factor de mayor peso para su rechazo es la asociación automáticamente establecida entre aquella tradición de pensamiento con la dictadura nacional y con el imperialismo cultural estadounidense.

Como parte del mismo oleaje de las izquierdas de finales de la década de 1960, el pensamiento jurídico-social, predominante en la universidad durante la primera mitad del siglo XX, es estigmatizado como mera palabrería de abogados letrados, y como ideología correspondiente a una estructura universitaria elitista —felizmente derruida desde esos años en adelante en la Universidad Central—. De nuevo, en este segundo rechazo, el interés político se presenta muy poco mediado por la crítica reflexiva: la ausencia total de interpretaciones de lo que simplemente se descartaba como “sociología de abogados”, con la excepción de las investigaciones de Arturo Roig, ha empezado a ser revertida únicamente a partir de los noventa en el Ecuador.

Descartados entonces tanto el científicismo retórico como el estructural-funcionalismo, la flamante Escuela, en su relativo vaciamiento teórico, se presentaba como un espacio universitario abierto a otros discursos. Aparece así en la universidad un rincón disponible para nuevos ocupantes. Los jóvenes pensadores de izquierda son

quienes se mudan a las aulas y despachos vacíos. Pero para que la cátedra sea concebida como una opción alternativa o una extensión de la militancia política directa, tuvieron que ocurrir algunos cambios. De acuerdo con Alejandro Moreano, el pensamiento social de izquierdas vinculado a los proyectos de liberación nacional orientados por la estrategia del foco guerrillero se agota hacia finales de 1960 —la caída del Che Guevara en La Higuera en 1968 sin duda constituye un importante momento de transformación de la izquierda latinoamericana—. A partir de entonces, se registran experiencias políticas y se consolidan formulaciones teóricas afines con concepciones clásicas del marxismo sobre la revolución socialista. En suma, se trata de un cambio de preguntas: de averiguar las maneras de detonar focos guerrilleros rurales, se pasa a averiguar cómo organizar políticamente, y no exclusivamente como guerrilla, al proletariado urbano. Acontecimientos clave de la década de 1970 que ayudan a explicar este giro son, siguiendo a Moreano: el proceso de revolución democrático-socialista vivido en el Chile de Allende; la emergencia del obrerismo boliviano, y la constitución de la asamblea del pueblo con el general Torres; y los diversos experimentos de guerrilla urbana, como el de Montoneros en Argentina. De nuevo, lo que unifica a todos estos procesos es la centralidad que desempeñó efectivamente, o que se esperaba desempeñe (esta importante distinción es irrelevante en este argumento), el proletariado. Y a su vez, este factor es el que provoca, siempre en opinión de nuestro entrevistado, “un viraje hacia las concepciones clásicas del marxismo” en las ciencias sociales. Si en la década anterior “las figuras dentro de la izquierda que pesaban eran el Che Guevara, Mao Tse Tung, o el Lenin táctico [...] el marxismo del Capital pesa [únicamente a partir de] los setenta”. Con este acentuado interés por ahondar en la reflexión teórica dentro del marxismo, afín con el ocaso de un período de certezas revolucionarias (aunque estas, ya no como tendencia predominante, nunca dejarán de reaparecer aun hasta la década del noventa), se crean las condiciones de posibilidad del surgimiento de una escuela marxista de pensamiento social.

Quisiera destacar algunos rasgos de esta Escuela a partir de la revisión selectiva, primero, de los programas de estudio y, después, de algunas publicaciones universitarias. A partir de su nacimiento en 1968, en esta Escuela se suprimen las materias provenientes de la Escuela de Derecho y se conforma una planta docente propia. Las dos reformas oficiales del programa de estudio, realizadas en los años 1971-1972 y 1974-1976 (Quintero, 2001: 15), constituyen tentativas por profundizar esta construcción de un nuevo espacio para la reflexión. La experimentación y la intensidad del debate entre los diversos meandros de la izquierda fueron una constante en esta etapa,

caracterizada por Moreano como “eufórica” y “caótica”. Lo que estaba en juego primordialmente no era la conformación de un centro académico sino de un núcleo articulador de prácticas intelectuales. Junto al joven Agustín Cueva, Fernando Velasco podría condensar la imagen del nuevo intelectual: tras abandonar la Universidad Católica, donde a su vez se gestaba un pujante movimiento estudiantil, Velasco trabaja un año entero en la Escuela de Sociología de la Universidad Central, sin percibir ingreso alguno, y alternando, o más bien retroalimentando, su cátedra con la militancia. Sobre esta entrega y sentido de misión del intelectual comprometido, Milton Benítez, aludiendo a su propia experiencia como estudiante en la década de 1970, recuerda: “entonces la vida se repartía entre un tiempo para trabajar en un sindicato, trabajar en los sectores campesinos, y al mismo tiempo leer y discutir”. Sobre esta preeminencia de la práctica intelectual sobre los protocolos académicos, resulta muy significativo que dentro de la autocomprensión de la Escuela⁷ se señale a la huelga del Frente Unitario de Trabajadores de 1971 (primera plataforma unificadora del sindicalismo en el Ecuador), y a la huelga nacional de octubre de 1975 (hito del movimiento obrero), como los contextos que explican y justifican los cambios de *pensum*.

Sin desconocer la heterogeneidad de la izquierda de esos años, cuya complejidad no nos ocupa aquí, hacia mediados de la década del setenta el debate llega a ser medianamente encauzado por un canal dentro de la Escuela de Sociología. Según afirman varios de sus artífices, la Escuela empieza a transitar principalmente por un camino o método: el marxismo estructuralista. En efecto, de acuerdo a Moreano, es bajo la orientación de la escuela francesa Althusser-Poulantzas que se definen cinco áreas de estudio que organizan formalmente el programa académico, y esto aún hasta finales de la década del noventa. Bajo el modelo de la “generalidad uno, dos y tres” de Poulantzas, las tres primeras áreas se conciben como “instrumental teórico”, y las dos últimas como “materia prima” sobre la que actúa este instrumental para producir conocimiento. Las áreas son, por un lado, materialismo histórico, economía política, métodos y técnicas de la investigación social; y, por el otro, problemática nacional, luego

7 Véase el documento apócrifo, publicado hacia finales de la década del setenta, *La escuela de sociología y la realidad nacional*, en los archivos de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas (año de edición no disponible). “El movimiento obrero y popular [...] aglutinado fundamentalmente en las Centrales Sindicales [hacia mediados de la década de 1970] se encontró carente de poderosas fuerzas políticas que eleven al plano teórico su significativa fuerza social [...] De allí que la Escuela de Sociología haya sido el escenario de un movimiento intelectual que ha jugado un papel significativo en el desarrollo del pensamiento social y político más avanzado del Ecuador” (s/f: 2).

denominada problemática latinoamericana y ecuatoriana, e historia del pensamiento social.

Como sabemos, el marxismo estructural constituyó un intento por “depurar” todos los aspectos considerados no científicos en el pensamiento de Marx. En vista de ello, podría aparecer como una consecuencia que quienes criticaron el “positivismo” imperante anteriormente en la universidad se adhieran precisamente a la corriente marxista más científicista. Asimismo, podría llamar la atención que formulaciones provenientes de distintas corrientes del marxismo occidental, como el pensamiento de Gramsci, o el de las escuelas de Frankfurt o Birmingham, no hayan sido apropiadas inicialmente por esta sociología de izquierdas. Sin embargo, desde la perspectiva histórica que hemos mantenido, nada de esto resulta sorprendente. A partir del momento en que las organizaciones de izquierda ingresan a la universidad, se ven en la necesidad de negociar con estructuras académicas preestablecidas, o bien con parámetros sobre cómo producir conocimiento que las anteceden y que limitan sus opciones. En la Universidad Central, la respetabilidad del conocimiento durante todo el siglo XX se venía fundamentando en el recurso retórico a la ciencia. Sin perder esto de vista, el recurso al marxismo más científicista podría ser comprendido como una táctica más bien necesaria, antes que como una consecuencia, para legitimar a una sociología marxista en su específico entorno de inserción académica. El ingreso de las izquierdas a la universidad supone también el ingreso de los legados (conservadores) de la universidad en las izquierdas.

El contenido de las publicaciones oficiales o auspiciadas por esta Escuela nos asiste en el entretejimiento de esta interpretación. La revista *Ciencias Sociales*, dirigida y fundada por Rafael Quintero, es la primera y única publicación periódica de esta Escuela, y representa el intento más sistemático por academizar a la sociología a nivel universitario en el Ecuador. Las dos etapas en que divido a este proyecto editorial expresan los derroteros de la sociología académico-universitaria en el país hacia finales de la década del setenta e inicios de los años ochenta. En la primera etapa, que incluye a los cuatro primeros números, encontramos un registro de valor insustituible para caracterizar al debate intelectual en la izquierda, en el momento de su toma de contacto de doble vía con la universidad. En lo que sigue me limitaré a señalar el límite principal que encuentro en su impulso crítico.

En las ponencias presentadas para los primeros congresos de sociología, y en los artículos de investigación publicados en los primeros números de *Ciencias Sociales*, aparece una indefinición sobre el lugar de esta sociología de izquierdas entre dos tipos opuestos de hermenéutica. Desde una lectura de la realidad o una hermenéutica

inspirada en Marx, nada en el mundo humano aparece como inmutable o natural: son las determinaciones materiales e históricas, únicamente develadas bajo el incisivo trabajo de la crítica, las que explican los fenómenos sociales. El carácter radicalmente moderno del pensamiento de Marx radica en que establece una ruptura con las concepciones del mundo social como hecho natural, y en que instala a la sospecha como actitud conductora de la reflexión. Evidentemente, este impulso crítico derruye toda versión de la realidad proveniente de los dictámenes de una autoridad tradicional: la susceptibilidad de verdad de todo enunciado deja de ser derivativa del prestigio social otorgado a su origen, y pasa a ser el resultado de un ejercicio crítico de fundamentación, siempre a la acechanza de causas ocultas o no inmediatamente perceptibles. En una frase, la hermenéutica de la sospecha al estilo de Marx pulveriza a la hermenéutica tradicional, o interpretación de textos sagrados, que no consiste sino en la búsqueda de una traducción fiel de palabras autorizadas (Ricoeur, 1970: 20-36). Sin embargo, como digo ya, dentro de la nueva sociología marxista, estos dos tipos de hermenéutica coexisten problemáticamente.

Para explorar este punto, quisiera destacar un aspecto del debate entre la Escuela de Sociología y el instituto de investigaciones Sociales de la Universidad de Cuenca, realizado en el marco del Primer Congreso Nacional de Escuelas de Sociología del Ecuador en agosto de 1976. En la disputa en torno a la interpretación de las reformas adelantadas durante el régimen de Rodríguez Lara (1972-1975) entre estas dos instituciones, no queda claro si el meollo de la discusión se encuentra en la plausibilidad histórica de sus análisis o si lo fundamental es la correcta interpretación de los trabajos de Marx. Evidentemente, todo trabajo investigativo se halla simultáneamente inmerso en el problema de reconstruir hechos históricos y en el de la definición de categorías teóricas útiles para esa reconstrucción. Sin embargo, lo que puntualizo aquí es que, de manera reiterativa, la disputa en el plano teórico en este debate no se orienta tanto a discutir la fecundidad de determinadas categorías para la comprensión de una problemática histórica específica, sino más bien al reclamo de exclusividad sobre la correcta comprensión de lo que “Marx en realidad quiso decir”. En la exacerbación de la ironía, en los desplantes de lado y lado sobre quién entendió mejor a Marx, suspendiéndose una reflexión materialista y crítica, el pensador moderno por excelencia es erigido como nueva autoridad tradicional.⁸

8 Este irónico papel de Marx fungiendo de autoridad tradicional se visibiliza en el marcado desdén por la investigación manifestado por algunos docentes de la Escuela durante estos años. Como consecuencia de canonizar a sus obras, resultaba necia e

Ahora bien, ingresando en una segunda etapa, a partir del quinto número de la revista *Ciencias Sociales* podemos registrar un giro significativo: la reflexión teórica altamente formalizada de los primeros números (ejemplos: las disquisiciones filosóficas de Bolívar Echeverría sobre el discurso crítico en Marx y el excurso sobre la teoría de la dependencia de Alejandro Moreano, publicados en el primer número) se desplaza crecientemente hacia la publicación de estudios de caso e investigaciones aplicadas. En la inexistente circunscripción disciplinaria de estos artículos (escriben por igual economistas, urbanistas, politólogos, sociólogos, etc.) podemos hallar señales de resistencia a la especialización disciplinaria. Las motivaciones básicas de esta resistencia son compartidas entre los miembros de la Escuela, y se encuentran sintetizadas en las palabras del director: “en la ciencia social burguesa, las dimensiones o instancias económicas, políticas, ideológicas, y sociológicas de la sociedad se encuentran divididas y parceladas en compartimentos académicos ‘especializados’. Esto evita la consideración de la naturaleza del sistema económico. La totalidad es escondida por los detalles” (Quintero, 1977: 130). La centralidad de la categoría de totalidad social presente en el pensamiento marxista, tanto de Aguirre como de la Escuela, evita que esta sociología se asuma como disciplina especializada. Sin embargo, a partir de esta premisa compartida unánimemente entre la planta docente, se desprenden dos proyectos intelectuales distintos dentro de la misma Escuela. Estas vías distintas activan la irresuelta cuestión de la distinción entre ciencias sociales y humanidades, anunciando un problema que se extiende hasta nuestros días.

El primer proyecto intelectual apunta a la consolidación académico-institucional de las ciencias sociales desde una perspectiva interdisciplinaria, y el segundo al despliegue de un pensamiento social que pasa por alto tanto las fronteras entre disciplinas como la frontera

innecesaria la pretensión de insistir en análisis políticos y económicos detallados. Para no pocos, dado que los “trazos gruesos”, los “grandes movimientos de la historia”, ya habrían sido explicados de una vez y por siempre por Marx, se tornaba autoevidente la banalidad de la investigación (agradezco a Nicanor Jácome por sus rememoraciones al respecto). Subyaciendo a este modo de entender el trabajo académico, en el plano mucho más difícil y a la vez más interesante de escudriñar de la subjetividad, el carácter mítico-religioso que adquirió la lectura de Marx entre varios alumnos y profesores es un fenómeno que nos habla sobre el lugar que ocupó este pensador para una generación que, en su ruptura con la moralidad católica aparejada a la normalidad burguesa en el Ecuador, todavía portaba en sí estructuras del sentimiento tradicionales. En la sustitución de lo que dicta la Iglesia Católica, monopolizadora de la palabra de Dios, por lo que dijeron un Marx o un Lenin o un Mao, concebidos como monopolizadores de la ciencia histórica, se expresa la subjetividad de una generación que, en la anomia de su ruptura, no pudo más que buscar en estos pensadores fuentes sustitutas de la “palabra original”.

entre estas y el campo de la filosofía y la literatura. A fines expositivos, quisiera señalar como figuras representativas de cada uno de estos proyectos a Rafael Quintero y Agustín Cueva. El primero, a través de su extensa labor investigativa y su constante empeño en institucionalizar el debate académico, representa una opción, que desde luego no empieza ni termina en su persona, por llevar a efecto la constitución de una comunidad científica, organizada en torno a un trabajo cooperativo entre las distintas ciencias sociales. Al respecto, tanto el papel de FLACSO como el de la revista *Ecuador Debate* transitan por vías que tienen la misma dirección y que se refuerzan mutuamente.⁹ La otra opción, sustancialmente distinta en algunos aspectos, es la representada, de nuevo nunca privativamente, por Agustín Cueva. Si a Quintero, desde sus primeros trabajos publicados, siempre le interesó “superar del todo el giro especulativo, la tradición culturalista que aún pesa en la sociología ecuatoriana” (Quintero, 1976: 16), Cueva nunca abandonó el recurso a la crítica cultural, y literaria específicamente, en su labor académica.

Por fuera de la acritud y hasta hostilidad que signó al debate entre estas dos posturas, no resulta difícil encontrar una afinidad fundamental entre ellas. Ambas parten y se pronuncian, con no poco optimismo, desde el lado afirmativo de la crítica. Tanto la una como la otra opción se orientan a la construcción de un modo de vida alternativo al vigente, antes que a la desestabilización de la lógica cultural imperante. En el primer caso, nos hallamos frente a un proyecto orientado a situar la toma de decisiones públicas en la universidad. En desafío a la privatización del conocimiento encarnada en el poderío intelectual de los cuadros tecnoburocráticos del régimen militar (Quintero, 1976: 130), Quintero apuntaba a recuperar la importancia y centralidad negadas al conocimiento producido en la universidad estatal, a su vez pretendidamente fundado en la práctica del movimiento obrero. Por su parte, la “tradición culturalista” representada por el primer Agustín Cueva¹⁰ asume igualmente un papel afirmativo, pero este proviene

9 Pablo Andrade ha investigado esta trama de la historia de las ciencias sociales en el país; sus resultados todavía no han sido publicados. Agradezco su asistencia en la orientación del presente trabajo.

10 Como parte de su formación académica, Agustín Cueva se traslada a Chile a inicios de la década de 1970, y posteriormente se radica en México. Si bien su trabajo académico e intelectual siempre mantiene como referente al Ecuador, resultaría forzado circunscribir su vasta producción de libros y artículos a la tradición de la Escuela de Sociología de la Universidad Central. Las consideraciones aquí propuestas se refieren única y exclusivamente al ensayo *Entre la ira y la esperanza* (1967) y al conjunto de ensayos sobre la literatura ecuatoriana, *Lecturas y rupturas*, compilados en 1986 y escritos desde finales de la década de 1960 hasta el cierre del siguiente decenio (Cueva, 1992).

de matrices distintas. Acogiendo el legado del realismo social, cuyo despliegue en el Ecuador se realiza durante la década de 1930, Cueva asigna valor y relevancia a las obras literarias que analiza por sus contenidos pedagógicos. Como ejemplo de esta afirmación, sin sumergirse en el gesto paródico de los “hombres letrados”, y en la exaltación de lo radicalmente negativo y terroríficamente inasimilable, activado en los relatos de Pablo Palacio, a Cueva le interesa más la cruda construcción de personajes típicos en situaciones típicas, realizada en la novela de Jorge Icaza. Cueva se desplaza en la estética del arte comprometido, y es por ello que no puede avizorar el contenido crítico de una estética negativa.

Durante la década del setenta, este proyecto afirmativo del conocimiento y del saber, presente en las dos corrientes descriptas escuetamente a través de casos representativos, no tiene mayores dudas sobre sí mismo. Hasta el cierre de los años setenta, los intelectuales de izquierda no titubean al enunciar la identidad del sujeto portador y gestor del proceso revolucionario que su crítica alimenta: el proletariado organizado políticamente; y, con el mismo espíritu, señalan con seguridad el espacio desde el cual se puede y debe articular esa crítica: la universidad público-estatal. Tanto el debilitamiento y cooptación del obrerismo desde inicios de la década del ochenta a nivel nacional e internacional, como el inicio de una etapa *formalmente* democrática en el Ecuador que reconfigura el escenario político, se encargarán de obliterar la primera de estas certezas. Y, asimismo, el rol protagónico de instituciones semi-privadas y privadas en la configuración del campo universitario obligará a considerar las preguntas sobre la misión pública de la universidad bajo términos muy distintos desde los años ochenta en adelante.

LA INCERTIDUMBRE DE LA UNIVERSIDAD: EL CIERRE DEL SIGLO Y SUS PREGUNTAS

Las enormes omisiones y particulares acentuaciones del recorrido histórico ofrecido surgen de los problemas que nos presenta la contemporaneidad inmediata. En esta parte final del estudio, quisiera decir algo sobre estos problemas, vale decir, señalar ciertas tendencias de la universidad y la sociología en el Ecuador de las dos últimas décadas, dentro de las que se sitúan y articulan las preguntas que han orientado a esta crónica.

Con el retorno al régimen formal democrático, y tras el fin del restringido modelo estado-céntrico de desarrollo a nivel regional, el papel asignado a la universidad atraviesa importantes transformaciones. Ya a partir de la década de 1980, pero de manera mucho más clara y definida tras el fin de la Guerra Fría, el modelo de universidad definido

desde las formaciones intelectuales dominantes va de la mano con la defensa *ideológica* de una específica forma de inserción del país dentro de los circuitos comerciales y financieros transnacionales. Los lugares comunes sobre el papel de la universidad en este contexto pasan a ser, principalmente, dos. Primero, se opina que la incorporación en las universidades nacionales de conocimientos científicos aplicados provenientes del primer mundo abrirá la posibilidad de colocar en una posición de competitividad internacional al aparato productivo nacional. Y junto a ello, se privilegia la adquisición de habilidades especializadas para el manejo de empresas privadas, y en menor medida para la administración de un estado reducido y eficiente (Hurtado, 1994; León, 1994; Paredes, 1994). En términos generales, enfrentamos una versión sobre la educación en la que se enfatiza exclusivamente la necesidad de perfeccionar el manejo técnico de los ámbitos del mundo social coordinados por el funcionamiento del sistema de mercado, y por un sistema estatal limitado en sus funciones a asegurar el libre juego de oferta y demanda.

Suspendiendo el impulso práctico-moral que conduce a preguntarse por las posibilidades de establecer mecanismos de control y direccionamiento, articulados desde sociedades civiles crecientemente desnacionalizadas, hacia plexos sistémicos igualmente desnacionalizados (pero todavía controlados por un estado nacional imperial), la versión neoliberal de la globalización únicamente se ocupa de los aspectos referidos a la funcionalidad de los sistemas. Esto es, deja de lado el problema de la legitimidad y justicia de los sistemas estatales y del sistema de mercado, ocupándose simplemente de procurar su eficiencia, su adecuada funcionalidad. En el campo universitario, participando de esta unilateralidad, de esta agenda globalizadora restringida, ejemplificada en las opiniones antes aludidas, desde la década del ochenta se registra un auge de carreras universitarias de economía neoclásica aplicada, de finanzas, de administración de empresas, de *marketing* y, en general, de carreras de corte gerencial y administrativo. En medio de esta proliferación, la adecuación de los programas de ciencias sociales hacia una profesionalización compatible con versiones tecnocráticas y mercado-céntricas sobre el desarrollo (Massardo, 1997), y el arrinconamiento y poco valor concedido al campo de lo que hasta hoy se ha conocido como humanidades, van a constituir signos distintivos de la época.

Son estas tendencias precisamente las que incitan a pensar sobre el lugar de estos campos en la universidad. Sin embargo, aproximadamente desde las dos últimas décadas del siglo pasado, ya no contamos con respuestas seguras de antemano. Dentro de la especificidad de la universidad en Ecuador, y de manera análoga en ciertos aspectos en

otros países latinoamericanos, el final de las certezas del pensamiento crítico de los sesenta y setenta, formulado como alternativa pero todavía participe del legado del cientificismo retórico vigente durante décadas anteriores, coincide con este inquietante giro en la educación superior.

LA DÉCADA PERDIDA

En nuestros países, los años ochenta son recordados como la “década perdida”. Con ello se alude a la crisis de la deuda externa, y a los escasos avances en la consolidación de los regímenes democráticos. Para la sociología en Ecuador, esta también es una década perdida, y esto en dos sentidos del término: la sociología es derrotada y se extravía. Como disciplina académica apenas dando sus primeros pasos desde finales de los setenta en la Universidad Católica,¹¹ una vez sofocado el proyecto modernizante capitaneado por Hernán Malo y cristalizado en la Facultad de Ciencias Humanas, las autoridades conservadoras reinstituídas en la universidad dan la espalda a todos los avances conseguidos en años anteriores. Quizás el ejemplo más patente de este retroceso en la Universidad Católica es el hecho de que se haya separado a Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas para condenarla a la salvación en la Facultad de Teología. Por otro lado, como encarnación de un proyecto político-intelectual en la Universidad Central, la sociología sufre con igual intensidad los estragos por los que atraviesa su destinatario, el movimiento obrero, debilitado y crecientemente asimilado a las estructuras burocráticas del estado. Frente a esta doble derrota, la sociología *se pierde*: se extravía, no encuentra señales que

11 El 9 de septiembre de 1946 se funda esta universidad bajo la gestión y patrocinio de “distinguidos caballeros católicos”, tal y como reza en su *Libro de Oro* (1996). Probablemente estos curiosos epítetos se refieren a que la institución nace durante la segunda presidencia de José María Velasco Ibarra, y la alcaldía de Quito de Jacinto Jijón y Caamaño, con el pleno respaldo y hasta apoyo económico directo de la élite conservadora quiteña. Sirva como ejemplo que el propio “Don” Jacinto Jijón y Caamaño y varias “damas”, ateniéndonos al sintomático uso de palabras presente en el documento conmemorativo referido, fungen de mecenas durante los primeros años de su funcionamiento. Desde el año 1952 en adelante, por disposición del Congreso, el estado pasa a costear porcentajes variables del presupuesto anual de la Universidad Católica, constituyéndose de este modo en la primera universidad semi-privada del país. Años más tarde, de manera simultánea al proceso descrito en la universidad estatal durante la década de 1970, en la Universidad Católica se vive un momento de gestación de cambios de gran alcance, en medio de los cuales el campo de ciencias sociales y humanidades florece. Este proceso de cambio se refiere a la confluencia de tres factores: la gestión del rector Hernán Malo y el lanzamiento de un proyecto modernizador de la universidad fundado en su pensamiento humanista; la presencia activa de un pujante movimiento estudiantil; y el soporte académico de docentes e investigadores argentinos exiliados. Debo a Carlos Paladines, a José María Egas y a Bertha García la información sobre este proceso.

la orienten. En la Universidad Católica, durante los años ochenta se mantiene un ambicioso programa académico sin las estructuras institucional-universitarias que lo apuntalen a mediano plazo; y así, a la larga, las lecturas de teoría social y la familiaridad con las técnicas de investigación son depuestas y olvidadas en medio del apremio gerencial de las nuevas ONGs donde los graduados buscan el trabajo que la universidad no les brinda (este desfase entre los contenidos de la carrera y el ejercicio profesional de sus graduados, y la consecuente amenaza de pérdida de alumnos inscriptos que entraña, hallarán una particular respuesta durante la siguiente década). Y la sociología se pierde también, de un modo distinto, en la Universidad Central. Las preguntas de la Escuela no se fundamentan ni encuentran asidero en proceso social alguno. “En los ochenta la Escuela de Sociología se estancó [...] estaba muy golpeada”, relata Alejandro Moreano. En su opinión, durante esta coyuntura de declive del movimiento obrero ecuatoriano, la Escuela no estaba en condiciones de generar un discurso que integre las prácticas de nuevos movimientos sociales, y por ello se debilita enormemente como centro intelectual. Rafael Quintero encuentra las causas de esta escasa capacidad de respuesta en el “profundo divorcio” que habría persistido entre la reflexión teórica y los procesos sociales materiales en esta Escuela durante los ochenta.¹² Sin una institucionalización mínima de la práctica investigativa, la posibilidad de integrar en la reflexión las prácticas de actores emergentes se habría visto negada: para Quintero, el fortalecimiento de la institución académica es una precondition para la viabilidad de la práctica intelectual.

En la universidad estatal, el ruido público de clases repletas durante los setenta, hasta el punto de volver necesario que algunos profesores usaran megáfonos para incluir a los que escuchaban desde afuera en los pasillos, es sustituido por el mutismo que resulta de la incapacidad de preguntarse por las nuevas constelaciones de la economía, la política y la cultura. El tiempo se detiene en los corredores de la Escuela de Sociología durante los años ochenta, pero esto no bajo el influjo explosivo de la revuelta, sino por efecto del sino amargo de la nostalgia incapaz de instalarse en el movimiento del presente.

LOS NOVENTA: EL SINUOSO CAMINO DEL CAFETÍN A LOS SERVICIOS SOCIALES Y LA ONG

Desde la década pasada, la sociología se sitúa en un ambiente universitario enrarecido que ya desde los ochenta no es precisamente favorable al desarrollo de una universidad como la que imaginaban Manuel

12 Rafael Quintero fue entrevistado en calidad de ex director y actual docente de la Escuela de Sociología de la Universidad Central.

Agustín Aguirre o Hernán Malo durante las décadas de 1960 y 1970. Aquella disciplina que nunca llegó a constituirse cabalmente como tal en el país se desplaza por dos terrenos.

El primero es el de una anodina asistencia social compatible con la reducción de funciones del estado. Al respecto, en la Universidad Central, Daniel Granda, quien fuera director de la Escuela de Sociología, afirma en el programa de estudios vigente durante los noventa que las entidades públicas y privadas requieren “de un saber con un alto grado de utilidad y de pragmatividad [...] se exige una especialización en el saber sociológico sobre los distintos sectores e instancias del convivir nacional” (Universidad Central del Ecuador, 1999) —hecho que exigiría como respuesta la inclusión de nuevos cursos de sociología aplicada dentro del *pensum*, como son demografía, sociología rural y sociología urbana, entre otros—. En el mismo documento, Granda plantea dos objetivos para la Escuela: “formar un sociólogo y por extensión un científico social, que responda a las demandas estatales y societales”; y el fortalecimiento de “las ciencias sociales ecuatorianas y latinoamericanas que coadyuve a la construcción de una sociedad socialista y democrática”. En síntesis, se plantea aquí una lucha por el socialismo que consiste en formar sociólogos adiestrados en la prestación de servicios profesionales a agencias estatales o no gubernamentales. Dos preguntas al respecto: ¿cómo es que la familiarización del estudiante con instrumentos para la prestación de servicios de asistencia social desemboca en la formación de sociólogos o científicos sociales? ¿Y cómo es que esta confusa y contradictoria formación universitaria que vendría a llamarse “asistencial-científica” representa una contribución, desde la universidad, para la construcción del socialismo? El extravío de los ochenta se extiende hacia la siguiente década con este tipo de piruetas enigmáticas.

Por su parte, en la Universidad Católica, frente a la creciente presión de las autoridades porque se vuelva “viable administrativamente” al programa de sociología, se implementa una importante reforma en el año 1995. Desde entonces la carrera se divide en tres especialidades: relaciones internacionales, ciencias políticas y sociología del desarrollo. En el Ecuador de la década del noventa, junto a la proliferación de universidades privadas, se registra una explosión de programas de ciencias sociales estructurados en torno al tema del desarrollo. El nuevo programa de sociología del desarrollo de la Universidad Católica se inserta dentro de esta tendencia. Este emparentamiento entre un desarrollismo centrado en el mercado antes que en el Estado, y el tipo de educación que ofrecen las flamantes universidades privadas y que se extiende hacia las demás, suscita varias preguntas respecto de hacia dónde de la universidad como institución en nuestros días. Cabe

circunscribir esta cuestión mencionando brevemente un caso específico. La universidad privada con mayor número de alumnos inscriptos en Ecuador es la Universidad San Francisco de Quito.¹³ El primer programa de sociología diseñado allí en 1990 y denominado, al igual que más tarde en la Universidad Católica, “sociología del desarrollo” incluye dos años de cursos de pre-administración. En consonancia con esta estructura curricular, en el año 1992, se define que el “perfil del profesional que se especializa en Sociología del Desarrollo es una persona que trabaja en la consultoría y/o el desarrollo de programas y proyectos socioeconómicos a nivel nacional, binacional o multinacional”; y hacia 1998, la carrera pasa a llamarse “Gerencia Social y Sociología Aplicada”. Este caso particular señala una tendencia, no solo presente en las universidades privadas, a circunscribir el ámbito laboral de las ciencias sociales exclusivamente al de la consultoría y el proyectismo propio de las ONGs. Lo que está en juego en esta tendencia es una preocupante re-definición de la universidad. El desarrollismo mercado-céntrico que se extiende en nuestras universidades privadas, semi-privadas y estatales, opaca al ejercicio de la crítica y erige a la tecnocracia en pensamiento único (Ramírez, 1999).

El segundo terreno sobre el que se desplaza la sociología actualmente es bastante menos definido pero, sin duda, bastante más prometedor que el primero. Se trata de un proceso que marca el final de una época en la que se insistía, retóricamente, en la necesidad de adecuar el pensamiento a obsesivas formas de purismo metodológico. En este segundo terreno, cuyo signo es la incertidumbre, se reedita el problema de la distinción entre ciencias sociales y humanidades nunca llevada a efecto en el Ecuador: las ciencias políticas, la economía, la sociología, la antropología, la historia, la filosofía y la teoría literaria, se preguntan todas sobre sí mismas y sobre sus relaciones mutuas. Surgiendo de este magma, y con la intención no de cerrar y resolver, sino de alimentar e incitar el debate, a través de la realización misma de este estudio, simplemente he insistido en una toma de postura básica: la reflexión sobre la sociedad, la política, la economía y la cultura ha de afincarse en la historia. El anti-pensamiento propio del patético optimismo gerencial instalado en nuestras universidades pretende suspender la reflexión y la historia en un presente supuestamente

13 Esta universidad abre sus puertas en 1988, y es fundada por la Corporación de Promoción Universitaria creada en 1985. El 70% de sus primeros alumnos se inscriben en el Colegio de Administración para el Desarrollo (los “colegios” corresponden en Estados Unidos a lo que en Hispanoamérica conocemos como facultades), y es dentro de esta área que se ofrece una carrera de Sociología del Desarrollo. Toda la información incluida en esta parte ha sido extraída de los catálogos publicados por esta universidad desde su fundación.

inevitable. Frente a ello, cabe articular alternativas que, más allá de las formas específicas en que se resuelvan académica e institucionalmente, no cedan en el empeño de reflexionar a partir de, y con miras hacia, la transformación de la realidad social-material, insistiendo en la comprensión de la historia en toda su complejidad y singularidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. 1995 *Breve historia económica del Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional).
- Aguirre, M. A. 1961 “Crónica universitaria” en *Anales de la Universidad Central* (Quito) Tomo XC, N° 345.
- Aguirre, M. A. 1973 *La segunda reforma universitaria* (Quito: Editorial Universitaria).
- Bonvecchio, C. (comp.) 2000 (1980) *El mito de la universidad* (México: Siglo XXI).
- Burbano Martínez, H. 1996 *La educación y el desarrollo económico y social del Ecuador* (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana).
- Cueva, A. 1987 (1967) *Entre la ira y la esperanza* (Quito: Planeta).
- Cueva, A. 1992 (1986) *Lecturas y rupturas* (Quito: Planeta).
- Cueva, A. 1996 (1991) “El Ecuador de 1960 a 1979” en Ayala Mora, E. (ed.) *Nueva historia del Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional) Vol. 11, Época republicana V.
- Hurtado, O. 1994 “Universidad y desarrollo” en *Universidad, Estado y Sociedad* (Quito: Corporación Editora Nacional/Fundación Hernán Malo; Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales).
- León, J. B. 1994 “La sociedad frente a la universidad” en *Universidad, Estado y Sociedad* (Quito: Corporación Editora Nacional; Fundación Hernán Malo; Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales).
- Massardo, J. 1997 “Globalización y construcción de conocimientos. El estado de la investigación en América Latina” en *Íconos* (Quito) N° 1.
- Miño, J. V. 1969 “Breves reflexiones sobre la educación” en *Anales de la Universidad Central* (Quito) Tomo XCVII, N° 352.
- Paladines, C. 1998 *Rutas al siglo XXI. Aproximaciones a la historia de la educación en el Ecuador* (Quito: Santillana).
- Paredes, Á. M. 1957 “El profesionalismo y la investigación científica” en *Anales de la Universidad Central* (Quito) Tomo LXXXVI, N° 341.

- Paredes, P. L. 1994 “La propuesta del gobierno nacional para la universidad ecuatoriana” en *Universidad, Estado y Sociedad* (Quito: Corporación Editora Nacional; Fundación Hernán Malo; Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales).
- Pérez Guerrero, A. 1957 “La universidad y la patria” en *Anales de la Universidad Central* (Quito) Tomo LXXXVI, N° 341.
- Pérez Guerrero, A. 1961 “Visión de la patria” en *Anales de la Universidad Central* (Quito) Tomo XC, N° 345.
- Pontificia Universidad Católica del Ecuador 1996 *Libro de oro* (Quito: PUCE).
- Poviña, A. 1956 “Proyecto de un programa común de sociología” en *Anales de la Universidad Central* (Quito) Tomo LXXXV, N° 340.
- Quintero, R. (ed.) 2001 *Reforma universitaria en sociología* (Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas).
- Quintero, R. 1976 “Discurso de inauguración del Primer Congreso de Escuelas de Sociología del Ecuador” en *Ciencias Sociales* (Quito) Vol. 1, N° 1.
- Quintero, R. 1997 (1980) *El mito del populismo* (Quito: Abya-Yala; Universidad Andina Simón Bolívar).
- Ramírez Gallegos, F. 1999 “Esperando a Godot. Sociología y universidad: relatos de una disciplina espuria” en *Ecuador Debate* (Quito) N° 46.
- Ricoeur, P. 1970 “Conflict of interpretations” in *Freud and Philosophy* (New Haven: Yale University).
- Salgado, F. J. 1961 “Informe de labores de la Facultad de Jurisprudencia, Ciencias Políticas y Sociología” en *Anales de la Universidad Central* (Quito) Tomo XC, N° 345.
- Trindade, H. 2003 “O discurso da crise e a reforma universitária necessária da universidade brasileira” en Mollis, M. (comp.) *Las universidades en América Latina: ¿reformadas o alteradas? La cosmética del poder financiero* (Buenos Aires: CLACSO).

SOBRE LA COMPILADORA

GIOCONDA HERRERA MOSQUERA

Feminista ecuatoriana. Profesora titular del Departamento de Sociología y Estudios de Género de FLACSO-Ecuador. Es doctora en Sociología por la Universidad de Columbia en Nueva York y actualmente coordina el doctorado de Estudios Andinos de FLACSO. Sus investigaciones se han centrado en entender las desigualdades sociales en la globalización, especialmente a través del estudio de las migraciones internacionales en Ecuador y América Latina. Sus publicaciones han girado en torno a los estudios de género y la relación entre género, etnicidad y migración internacional. Es editora asociada de la *Latin American Research Review* (LARR). Entre sus publicaciones destacan *Lejos de tus pupilas. Familias transnacionales y desigualdad social en Ecuador* (2013), *Migraciones Internacionales en Bolivia y Ecuador: crisis global, Estado y Desarrollo* (2018) con Jean Michel Lafleur e Isabel Yépez del Castillo, y el dossier e introducción de “Migraciones internacionales en América Latina: miradas críticas a un campo en construcción”, junto con Nina Sorensen (2017).

SOBRE LOS AUTORES

ALBERTO ACOSTA ESPINOSA

Economista y político ecuatoriano. Profesor investigador de FLACSO-Ecuador entre 2008 y 2017. Ex-Ministro de Energía y Minas, ex-Presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador y ex-candidato a la Presidencia de la República en 2013 por la Unidad Plurinacional de las Izquierdas. A través de sus investigaciones y numerosas publicaciones ha contribuido a un pensamiento económico alternativo. Entre sus publicaciones más destacadas están *La maldición de la abundancia* (2009), *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos* (2013), y *Salidas del laberinto capitalista* (2017).

CRISTINA BURNEO SALAZAR

Feminista ecuatoriana. Profesora del área de Letras de la Universidad Andina Simón Bolívar. Tiene un doctorado en literatura por la Universidad de Maryland. En 2001, recibió el Premio Aurelio Espinosa Pólit en la categoría “Ensayo”. Entre sus publicaciones más destacadas están *El sueño de Pierre Menard* (2001), *Dar piel* (2016), y *Acrobacia del cuerpo bilingüe. La poesía de Alfredo Gangotena* (2017).

GUILLERMO BUSTOS LOZANO

Historiador ecuatoriano. Es doctor en Historia por la Universidad de Michigan y profesor de la Universidad Andina Simón Bolívar. Actualmente coordina el programa de doctorado en Historia Latinoamericana. Desde 1994 es editor de *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*. Entre sus publicaciones más destacadas están *El culto a la nación. Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador* (2017), *La independencia en los países andinos. Nuevas perspectivas* (2004), *Etnicidad y poder en los países andinos* (2007).

ÁLVARO CAMPUZANO ARTETA

Crítico cultural ecuatoriano, es Doctor en Literatura Latinoamericana por la Universidad Nacional Autónoma de México. Bajo su autoría, se han publicado varios ensayos situados entre los estudios literarios y la historia intelectual, entre los cuales destaca “Modos y usos del pensamiento de Bolívar Echeverría”, (2012), así como *La Modernidad Imaginada. Arte y literatura en la obra de José Carlos Mariátegui* (2017). y “Sociología y misión pública de la universidad en el Ecuador: una crónica sobre educación y modernidad en América Latina” (2005).

AGUSTÍN CUEVA ANDRADE (+)

Sociólogo y crítico literario. Fundador de la Escuela de Sociología de la Universidad Central del Ecuador, Presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología y Jefe de la División de Estudios Superiores de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Obtuvo el Premio Ensayo Editorial Siglo XXI por su obra *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. Entre sus textos más destacados están *Entre la ira y la esperanza* (1967), *El proceso de dominación policia en Ecuador* (1972), *El desarrollo del capitalismo en América Latina* (1977), y *Las democracias restringidas de América Latina en las fronteras de los años 1990* (1989).

CARLOS DE LA TORRE ESPINOSA

Sociólogo ecuatoriano. Actualmente es profesor de sociología de la Universidad de Kentucky. Sus investigaciones han contribuido al análisis del populismo y su relación con la democracia en Ecuador y América Latina. También tiene varios textos sobre racismo. Entre sus libros se destacan: *De Velasco a Correa: Insurrecciones, populismo y elecciones en Ecuador, 1944-2013* (2015), *The Promises and Perils of Populism: Global Perspectives* (2015), *Populism of the Twenty First Century* (2013, co-editado con Cynthia Arnson) y *Populist Seduction in Latin America* (2010).

BOLÍVAR ECHEVERRÍA (+)

Doctor en Filosofía por la UNAM y economista. Desde 1988 fue profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de esa universidad. Entre sus contribuciones al pensamiento marxista latinoamericano destaca su crítica de la modernidad capitalista y su teoría del *ethos* barroco como forma de resistencia cultural. Algunas de sus obras más importantes son: *El discurso crítico de Marx* (1986), *Conversaciones sobre lo barroco* (1993), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco* (1994), y *Modernidad y blanquitud* (2010).

ANA MARÍA GOETSCHEL

Historiadora y socióloga ecuatoriana. Obtuvo su Maestría en Historia Andina en FLACSO y el Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Ámsterdam. Es Profesora Emérita del Departamento de Sociología y Estudios de género de FLACSO-Ecuador. Sus investigaciones se han centrado en la recuperación de la historia de las mujeres y el feminismo en el Ecuador, y su relación con la construcción de la ciudadanía. Entre sus publicaciones destacan *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas. Quito en la primera mitad del siglo XX* (2007), *De Memorias: Imágenes públicas de las mujeres ecuatorianas de comienzos y fines del siglo XX* (2007), y *Mujeres e imaginarios. Quito en los inicios de la modernidad* (1999).

ANDRÉS GUERRERO

Sociólogo. Profesor invitado de FLACSO-Ecuador. Lleva más de 40 años de investigación sobre el mundo andino y campesino desde la sociología y la historia. Sus trabajos han contribuido a la reflexión y teorización sobre la relación entre ciudadanía, etnicidad y política en América Latina. Entre sus publicaciones destacan, *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura* (2010), *La semántica de la dominación* (1991), *De la Economía a las mentalidades: cambio social y conflicto agrario en el Ecuador* (1991), y *Haciendas, capital y lucha de clases. 1960-1964* (1983).

KATTYA HERNÁNDEZ BASANTE

Antropóloga, candidata a doctora en Estudios Culturales por la Universidad Andina Simón Bolívar y Master en Estudios de Género y Desarrollo por la FLACSO-Ecuador. Sus investigaciones han girado en torno a procesos de construcción y resistencia de las identidades afro en Ecuador. Por más de 20 años ha trabajado junto con organizaciones de mujeres indígenas, afroquiteñas y mestizas, fundamentalmente acompañando-apoyando sus procesos de lucha. Entre sus publicaciones destacan: *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos*

de las mujeres afroecuatorianas (2010), y *Sexualidades afroserranas: identidades y relaciones de género* (2005).

ARIRUMA KOWII

Poeta, escritor y Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador. Entre sus obras resaltan *Mutsuksurini* (1988), *Tsaitsik: poemas para construir el futuro* (1993) y *Diccionario de nombres quechuas* (1998).

AMPARO MENÉNDEZ-CARRIÓN

Uruguaya de nacimiento, naturalizada ecuatoriana. Doctora en Ciencia Política por la Universidad John Hopkins. Fue directora de FLACSO-Ecuador entre 1987-1995 y profesora de MacAllister College entre 2000 y 2004. Sus investigaciones han contribuido a la reflexión sobre el clientelismo político en América Latina. Entre sus publicaciones destaca *La Conquista del voto en Ecuador (1986)* y *Memorias de Ciudadanía. Los Avatares de una Polis Golpeada. La Experiencia Uruguaya* (2015).

ALEJANDRO MOREANO

Sociólogo, ensayista, crítico cultural y catedrático universitario. Fue director de la Escuela de Sociología de la Universidad Central del Ecuador, ha sido docente de la Universidad Andina Simón Bolívar y de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Su trayectoria de investigación ha girado en torno a la historia política y cultural del Ecuador. Su obra ensayística sobre literatura y cultura ha sido compilada por Alicia Ortega en el libro. *Pensamiento crítico-literario de Alejandro Moreano. La literatura como matriz de cultura.* (2018). Es co-autor de *Ecuador. Pasado y presente* (1983) y de *Gobierno y Política en el Ecuador contemporáneo* (1991).

BLANCA MURATORIO (+)

Antropóloga argentina de la Universidad de British Columbia, Vancouver. Recibió su Ph.D. de la Universidad de Berkeley, y fue profesora invitada de FLACSO-Ecuador durante más de 20 años. Sus investigaciones han contribuido a debates sobre historia oral, memoria, etnicidad e identidad en el mundo andino y amazónico en Ecuador. Entre sus publicaciones, destacan *Los trajines callejeros: memoria y vida cotidiana, Quito, siglos XIX-XX* junto con Eduardo Kigman (2014), *Imágenes e imagineros* (1996), y *The life and Times of Granfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon* (1991).

ALEXEI PÁEZ CORDERO (+)

Sociólogo y analista político y profesor invitado de FLACSO-Ecuador, del Instituto de Altos Estudios Nacionales y la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Su reflexión combinó trabajos sobre la economía política del narcotráfico y la historia política de la izquierda y los movimientos sociales en Ecuador. Entre sus publicaciones se destacan *El anarquismo en el Ecuador* (1980) y *Los orígenes de la Izquierda Ecuatoriana* (2001 y 2018).

RAFAEL POLO BONILLA

Es Magister en Letras por la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) y Doctor en Ciencias Sociales por FLACSO-Ecuador. Actualmente es profesor de Sociología de la Universidad Central del Ecuador. Sus trabajos se han centrado en la teoría crítica y la historia del pensamiento social y político en Ecuador. Entre sus publicaciones destacan: *La Crítica y sus objetos. Historia intelectual de la crítica en Ecuador (1960-1990)* (2012), *Ciencia, Política y Poder, Debates contemporáneos desde el Ecuador*, junto con Mónica Mancero (2010), y *Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador* (2002).

MERCEDES PRIETO NOGUERA

Antropóloga chilena radicada en Ecuador desde finales de los años setenta. Hizo su doctorado en Antropología e Historia en la Universidad de Florida. Sus principales contribuciones han girado en torno a las relaciones entre género, etnicidad y Estado en el mundo andino. Entre sus numerosas publicaciones destacan *Liberalismo y temor: la construcción de los sujetos indígenas en Ecuador, 1895-1950* (2004), *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973: las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo, Estado y colonialidad* (2017), y *Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975* (2015).

RAFAEL QUINTERO

Sociólogo y político, Doctor en Sociología por la Universidad de North Carolina y ha sido profesor del departamento de Sociología de la Universidad Central del Ecuador, de FLACSO-Ecuador y de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Fue dirigente del Frente Amplio de Izquierda (FADI), del Partido Comunista y Presidente nacional del Partido Socialista Frente Amplio (PS-FA). Ha sido Concejal de Quito entre 1988 y 1992 y Subsecretario de Relaciones Exteriores en 2010. Entre sus numerosas publicaciones destacan *El mito del populismo en el Ecuador* (1980), *Ecuador: una nación en ciernes* (junto con Erika Silva) (1992), y *Electores contra partidos en un sistema político de mandos* (2005).

FERNANDO VELASCO ABAD (+)

Economista, escritor y líder estudiantil y comunitario. Fue profesor de la Facultad de Economía de la PUCE y de la Escuela de Sociología de la Universidad Central del Ecuador. Fundador del Movimiento Revolucionario de los Trabajadores (MRT) Falleció a muy temprana edad, en 1978. La editorial El Conejo con su lema “El Ecuador escribe” se fundó en su nombre. Sus dos libros son referentes de la sociología ecuatoriana. *Reforma Agraria y movimiento campesino indígena de Ecuador* (1979) y *Ecuador: subdesarrollo y dependencia* (1981), que fueron publicados *postmortem*.

CATHERINE WALSH

Doctora en Educación, Sociolingüística y Psicología Cognoscitiva por la Universidad de Massachusetts, Amherst. Coordinadora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos y de la Cátedra de Estudios Afro-Andinos y profesora principal de las Áreas de Estudios Sociales y Globales y Letras en la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador. Ha trabajado temas de interculturalidad crítica y decolonialidad. Entre sus libros más recientes se destacan: *Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos* (2014), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (2013), e *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala* (2012).

COLECCIÓN ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO [ECUADOR]

Esperamos con esta antología ofrecer a los lectores una mirada de la producción de pensamiento crítico ecuatoriano que alimente los debates presentes sobre dominación y desigualdades sociales desde “el estudio concreto de una realidad concreta” como la ecuatoriana, y que permita a las nuevas generaciones debatir, construir y situar su trabajo dentro de la tradición intelectual de su país y de América Latina.

De la Introducción de Gioconda Herrera Mosquera

Gioconda Herrera Mosquera
Agustín Cueva
Bolívar Echeverría
Fernando Velasco Abad
Alejandro Moreano
Alberto Acosta
Rafael Quintero
Guillermo Bustos
Alexei Páez Cordero
Amparo Menéndez-Carrión
Carlos de la Torre
Blanca Muratorio
Andrés Guerrero
Mercedes Prieto
Catherine Walsh
Ariruma Kowii
Cristina Burneo Salazar
Ana María Goetschel
Katty Hernandez Basante
Rafael Polo
Álvaro Campuzano

Patrocinado por
 **Asdi**
Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-369-9

