

ANTROPOLOGÍA

2024 | Nº 29

Cuadernos de Investigación

Revista de Antropología y Arqueología de la PUCE | ISSN. 1390-4256



LA POLÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA
A LA ANTROPOLOGÍA DE LO POLÍTICO





PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

Rector
Dr. Fernando Ponce León SJ.

Decana de la Facultad de Ciencias Humanas
Dra. Ruth Ruiz Flores

Director de Investigaciones
Dr. Hugo Navarrete

ANTROPOLOGÍA

Cuadernos de Investigación

29



REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

2024

Director de la revista:

Cristóbal Landázuri Narváez, *Instituto de Historia y Antropología Andina: MARKA, Ecuador*

Comité Editorial:

Lisset Coba, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ecuador*

Jorge Gómez Rendón, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), Ecuador*

Alexander Antonio Mansutti Rodríguez, *Universidad Nacional de Educación (UNAE), Ecuador*

Alexandra Martínez, *Universidad Politécnica Salesiana (UPS), Ecuador*

Carolina Páez Vacas, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), Ecuador*

Juan Fernando Regalado Loaiza, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ecuador*

Josefina Vásquez Pazmiño, *Universidad San Francisco de Quito (USFQ), Ecuador*

Comité Asesor Académico:

Tamara Bray, *Universidad Wayne, Estados Unidos de Norteamérica*

Fernando García, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ecuador*

Fernando Guerrero, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), Ecuador*

Jorge Moreno, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), Ecuador*

Marcelo Naranjo, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), Ecuador*

Coordinación editorial:

Paola García Noboa

Ayudante editorial:

Emilia Narváez Rodríguez

Fotografía de portada e interiores

Cristian López

Diseño:

José Escalante

Diagramación:

Luis Torres Grijalva

Revista de Antropología y Arqueología de la PUCE

Nº29, agosto 2023 a enero 2024

Publicación semestral, Quito-Ecuador

Índices:

Sistema Regional de información en línea para las revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)
DOAJ, Directory of Open Access Journals

Bases de datos:

Clasificación Integrada de Revistas Científicas – CIRC
Google Académico
DIALNET

Toda correspondencia dirigirse a:

Antropología Cuadernos de Investigación,
Carreras de Antropología y Arqueología de la PUCE
Av. 12 de Octubre, 1076, Quito, Ecuador.
Telf. 2991700.

Correos electrónicos:

cuadernosdeinvestigación@hotmail.com
clandazurin@puce.edu.ec

Los artículos son responsabilidad de los autores. Permitida la reproducción si se cita la fuente.

Versión digital disponible en:

<http://cuadernosdeantropologia-puce.edu.ec/index.php/antropologia>

ISSN. 1390-4256

CONTENIDO

Presentación 08

TEMA: LA POLÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA A LA ANTROPOLOGÍA DE LO POLÍTICO

Relaciones interculturales, perfiles políticos y la construcción de lo valioso en el norte de Esmeraldas: un acercamiento etnográfico. *Jeanneth A. Yépez Montúfar* 12

Reflexiones sobre los procesos de toma de decisión y legitimidad en la Comunidad kichwa del pueblo Panzaleo Salache San José. Otra perspectiva para entender la democracia comunitaria. *Andrea Madrid* 28

Institucionalidad, desencanto y política Potemkin. *Fernando Bustamante* 41

Cabellos despeinados y palabras alborotadas. *Patricio Crespo Coello* 64

PROPUESTAS

El nacimiento shuar:
entre el nacer en casa o nacer en el hospital. *Rosana Posligua Gordillo* 80

DOCUMENTOS Y TESTIMONIOS

Entrevistas a Mercedes Prieto y Tannia Mendizabal sobre política y antropología en Ecuador. 98

Miradas de resistencia:
Crónica de la lucha en Ecuador. *Cristian López* 113

PRESENTACIÓN

Antropología y política: una revista para testimoniar varias miradas posibles.

El hecho de que la política en el Ecuador se encuentra en un momento de inflexión es algo que se hace visible a través de muchos síntomas: desde los cambios en las figuras y en las organizaciones políticas hasta en el hecho de que buena parte de los acontecimientos de la vida política giran en torno a procesos judiciales que afectan la figura política y que llevan con frecuencia a que los temas de los debates políticos se orienten a reformas e intervenciones en las instituciones judiciales.

Hay una pregunta que da origen al esfuerzo de organizar este número. Se trata de indagar si esa tradición de conceptos, de métodos y de interrogantes que llamamos antropología tiene un aporte específico que dar para poder entender de mejor manera, la realidad y los procesos de lo político en el Ecuador. El producto que entregamos es derivado de las respuestas que hemos obtenido, y en ellas vemos tanto una amplia gama de aproximaciones y de visiones sobre el tema. El material está presentado con diversos formatos, posiciones y las propuestas de la interpretación que los autores proponen. En algunos casos de manera explícita o implícita tienen presupuestos contradictorios. Esto podría ser un incentivo para que en el futuro no sólo constatemos puntos de vista encontrados, sino que hasta podríamos aspirar a que tales perspectivas se debatan y se argumenten.

Hay en esta revista material testimonial. La expresión más vistosa es el reportaje fotográfico de Cristian López denominado: “Miradas de resistencia” sobre las movilizaciones indígenas. Se trata de imágenes que dan testimonio una vez más de un proceso de intervención en lo político organizado en torno a realidades de identidad cultural que representa una marca específica de la forma en que transcurre la política en el país.

Pero los elementos testimoniales no quedan allí, hemos recogido dos entrevistas a dos antropólogas mujeres que son parte de las primeras generaciones formadas en universidades ecuatorianas. Una de ellas, Mercedes Prieto, ha dialogado con nuestro entrevistador sobre el proceso de desarrollo de la disciplina y su relación con las condiciones políticas y con las dinámicas disciplinares a nivel internacional. Además, pone a conocimiento los esfuerzos en marcha por reconstruir los momentos del surgimiento de la disciplina.

Nuestra segunda entrevistada, Tania Mendizábal, también es una de las primeras estudiantes de antropología en el Ecuador nos ofrece un testimonio sobre su visión del momento actual. En tal perspectiva se destaca la importancia de los cambios institucionales innovadores desarrollados en el Ecuador ejemplificados en textos constitucionales. Se agrega una mirada sobre el riesgo que representarían los intentos de reformas constitucionales que comienzan a debatirse.

Tenemos también trabajos en un formato que es más tradicional para la antropología, la documentación de casos particulares, el registro etnográfico de procesos políticos a nivel de zonas geográficas específicas. Jeanneth Yépez nos presenta un trabajo sobre la compleja dinámica de liderazgos tanto afro como chachi en la provincia de Esmeraldas. El documento presentado combina varias dimensiones, por un lado, el rol central que en la política han tenido las intervenciones religiosas, pero también el papel del mundo de las organizaciones no gubernamentales. Por otra parte, Andrea Madrid nos presenta un trabajo que muestra la relación entre la formalidad jurídica en la construcción de la democracia en una organización de la provincia de Cotopaxi y la fuerza de la ritualidad festiva que legitima realmente a la autoridad comunal. Este material se complementa con el trabajo de Rosana Posligua, referido a la combinación de la medicina tradicional shuar y los servicios hospitalarios para la atención de los partos en Sucúa – Morona Santiago.

A esto se agregan dos trabajos que, con cierta continuidad en cuanto tratamiento de los elementos simbólicos del poder político, nos proponen reflexiones a nivel macro. Por una parte, tenemos a Patricio Crespo que a partir de la figura de los cabellos alborotados de los nuevos líderes discute el papel que va adquiriendo la informalidad en los símbolos de lo político, y como esta contraposición con simbologías más formalistas nos da pistas sobre las modificaciones de lo político mismo. La figura de los pueblos Potemkin es usada por Fernando Bustamante para abordar el tema de la política como proceso de construcción de apariencias falsas sobre la realidad social. La sugerencia es que la no correspondencia entre la retórica y los discursos con la realidad no es un defecto de funcionamiento del sistema, sino parte de su lógica misma.

Tenemos entonces muchas miradas, que esperamos contribuyan a documentar y debatir lo político recuperando esa especial sensibilidad de la antropología por los procesos concretos, por el caso etnográfico y por la atención al mundo de lo simbólico.

Teodoro Bustamante



TEMA
LA POLÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA
A LA ANTROPOLOGÍA DE LO POLÍTICO

Relaciones interculturales, perfiles políticos y la construcción de lo valioso en el norte de Esmeraldas: un acercamiento etnográfico*

Jeanneth Alexandra Yépez Montúfar**

RESUMEN

PARA LAS PERSONAS CHACHI Y AFROECUATORIANAS DEL CAYAPAS, LA CONFIGURACIÓN DE LO MORALMENTE VALIOSO SE VA CONSTRUYENDO CONFORME A UNA SERIE DE EXPERIENCIAS FRENTE A LAS CUALES LA VINCULACIÓN DEL *SELF* - COMO CONSTRUCCIÓN DEL SÍ MISMO, - CON EL INCONSCIENTE COLECTIVO - COMO PROVEEDOR DE LA MATERIA PRIMA ARQUETÍPICA PARA LA APREHENSIÓN DEL ENTORNO -, PROVOCAN ACCIONES CON MIRAS A PROSPERAR POLÍTICA, ÉTICA Y ECONÓMICAMENTE. DE AQUÍ QUE, LAS MORALIDADES, CUAL REPERTORIOS DE ACCIÓN Y GRAMÁTICAS DE CONSTRUCCIÓN DE LO VALIOSO, PUEDAN TAMBIÉN TRANSFORMARSE EN ACCIONES ECONÓMICAS Y DECISIONES SOBRE EL ENTORNO DE GRAN DENSIDAD Y PESO POLÍTICO.

EN ESTE TRABAJO SE EXPLORA LA INTERCULTURALIDAD A LA MANERA DE CONVERGENCIAS INTERÉTNICAS CONTEXTUALIZADAS; LA REACTUALIZACIÓN CONSTANTE DE LA ANCESTRALIDAD DEL TERRITORIO, COMO CATEGORÍA QUE COLOCA EN INTERACCIÓN COMPONENTES RELIGIOSOS, ECONÓMICOS Y ORGANIZACIONALES, QUE DOTAN DE SENTIDOS DIVERSOS A LAS DECISIONES ADOPTADAS POR LOS SUJETOS TRANSFORMADOS EN HOMBRES Y MUJERES DE LA POLÍTICA.

PALABRAS CLAVE: CONVERGENCIAS INTERÉTNICAS - NACIONALIDAD CHACHI - PUEBLO NEGRO AFROECUATORIANO - PROYECTO POLÍTICO - ANCESTRALIDAD CONTEMPORÁNEA.

INTERCULTURAL RELATIONS, POLITICAL PROFILES AND THE CONSTRUCTION OF WHAT IS VALUABLE IN THE NORTH OF ESMERALDAS: AN ETHNOGRAPHIC APPROACH

ABSTRACT

FOR THE CHACHI AND AFRO-ECUADORIAN PEOPLE OF THE CAYAPAS, THE CONFIGURATION OF WHAT IS MORALLY VALUABLE IS CONSTRUCTED THROUGH A SERIES OF EXPERIENCES. IN THESE EXPERIENCES, THE CONNECTION OF THE SELF, -AS THE CONSTRUCTION OF ONESELF-, WITH THE COLLECTIVE UNCONSCIOUS, -AS THE PROVIDER OF THE ARCHETYPICAL RAW MATERIAL FOR THE APPREHENSION OF THE ENVIRONMENT-, LEADS TO ACTIONS AIMED AT THRIVING POLITICALLY, ETHICALLY, AND ECONOMICALLY. HENCE, MORALITIES, AS REPERTOIRES OF ACTION AND GRAMMARS OF CONSTRUCTING WHAT IS VALUABLE, CAN ALSO TRANSFORM INTO ECONOMIC ACTIONS AND DECISIONS ABOUT THE ENVIRONMENT WITH SIGNIFICANT DENSITY AND POLITICAL WEIGHT.

THIS WORK EXPLORES INTERCULTURALITY AS A FORM OF INTERETHNIC CONVERGENCES CONTEXTUALIZED; THE CONSTANT REACTUALIZATION OF THE LAND'S ANCESTRY, AS A CATEGORY THAT BRINGS INTO INTERACTION RELIGIOUS, ECONOMIC, AND ORGANIZATIONAL COMPONENTS, WHICH ENDOW THE DECISIONS MADE BY INDIVIDUALS TRANSFORMED INTO MEN AND WOMEN OF POLITICS WITH VARIOUS MEANINGS.

KEYWORDS: INTERETHNIC CONVERGENCES - CHACHI NATIONALITY - AFRO-ECUADORIAN BLACK PEOPLE - POLITICAL PROJECT - CONTEMPORARY ANCESTRY.

* El contenido de este artículo está basado en el capítulo IV de la tesis doctoral: "O valor do ser: modos de produção e formas de moralidade na floresta Chachi e Negra (Esmeraldas-Ecuador)", presentada en 2018 en el programa de Pos-graduação do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que utilizó datos de trabajo campo realizado entre los años 2012 a 2017. También se alimenta de actualizaciones realizadas en campo en el período 2019 y 2022, financiadas por el programa IBER CULTURA VIVA, apoyo a comunidades.

** Antropóloga. PhD por la Universidad Federal de Río de Janeiro, Docente en la Universidad Central del Ecuador. Correo electrónico: jayepzm@uce.edu.ec; jalexmontufar@gmail.com.

Caracteres del "perfil" Chachi: sujetos políticos y nuevos contenidos

A lo largo de mis estancias entre los Chachi y la gente negra del norte de Esmeraldas, y del Cayapas en especial, tuve la oportunidad de transformar el cuestionamiento del sentido común acerca de la "imposibilidad de la ética en la práctica política", en hipótesis de trabajo. En este acápite me interesa mostrar aquellos escenarios locales de los que la persona Chachi obtiene nuevos insumos para su afianzamiento identitario y los desafíos que supone asumir el rol de *personas ejemplares* en aquellos contextos que demandan la interacción con intereses, poderes y economías cada vez más entrelazadas con el dinero y más lejanas de las experiencias arquetípicas¹ que configuran las vivencias comunitarias en el entorno territorial selvático.

En el año 2007, el fallecimiento de Pedro Tapuyo, el último Gran Uñi, marcó el fin de una era en el mundo Chachi. A partir de este momento, los puentes que configuran el sí mismo del individuo Chachi, vinculado a los arquetipos colectivos de su ser comunitario, abandonan la figura tradicional de un sólo gran patriarca, para accionar e impulsar a nuevas figuras en el contexto de la tensión entre el modelo de autoridad tradicional centrado en la Ley Chachi y el *perfil* de las dirigencias asociadas a la Nacionalidad Chachi y su principal organización, la FECCHE².

La primera vez que escuché el término *perfil* fue en el año 2009, durante una entrevista a Antonia Tapuyo con respecto a lo que se esperaba entre los Chachi tras el fallecimiento del Uñi y ante el hecho de que no se habían activado las acciones políticas y rituales para su reemplazo. Antonia, la hija mayor de Pedro, me explicó que desde que su padre abrazó la religión evangélica, perdió el interés en nombrar un sucesor³, que según la Ley Chachi, debía ser uno de sus hijos varones. Puesto que toda la familia – hijos e hijas y sus respectivas familias – también abrazaron la religión evangélica, las posibilidades de que el legado continuara se vieron truncadas.

El arribo de la misión evangélica al río Cayapas y especialmente a la comunidad de Zapallo Grande en la década de 1950, tuvo significados ambiguos. Según el testimonio de los dirigentes más ancianos, quienes vivieron el arribo del "misionero Miguel" y su esposa, su relación con la religión Católica – encabezada en Esmeraldas por la comunidad Comboniana – nunca fue del todo armoniosa. Relatan que cuando los abuelos eran jóvenes y llevaban todavía el cabello largo y cortado a la usanza Chachi⁴, los sacerdotes les imponían a la fuerza que utilicen las modalidades occidentales. En aquella época – hablamos de inicios del siglo XX –, se sabe que existía entre los Chachi, una gran influencia de la etnia Otavaleña del Imbabura, debido a la conexión territorial que existe entre la selva occidental de Esmeraldas y las tierras altas de las comunidades del Cantón Cotacachi, en la provincia de Imbabura.⁵ Es por ello que los varones utilizaban el cabello largo y los clásicos sombreros de los indígenas imbabureños. Así mismo se sabe que, si bien es cierto el territorio de asentamiento de los Chachi es la provincia de Esmeraldas, el idioma cha'palaachi no es desconocido en algunos lugares de Imbabura, en donde habitan unas pocas familias Chachi.

1 A lo largo de este texto nos serviremos del concepto *arquetipo*, a la manera junguiana, es decir como patrones de comportamiento vinculados al inconsciente colectivo. Estos patrones no se aprenden sino que resultan innatos y por tanto, valiosos para la constitución de las referencias con las que se crea la(s) cultura(s) y se afianza la personalidad individual y grupal. Véase Jung, C, 2019, *Los Arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Editorial Trotta, Madrid. O.C. Tomo 9/1.

2 FECCHE: siglas de Federación de Centros Chachi de Esmeraldas.

3 En el mundo Chachi, existe un Uñi por cada Centro Chachi, estando todos regidos por el Gran Uñi o Gran Gobernador. Es este cargo, ostentado por Pedro Tapuyo, el que ya no tuvo reemplazo tras su muerte.

4 Para observar esta costumbre todavía existente en la primera década del siglo XX, consultar, S.A. Barret, 1994, *Los indios cayapas del Ecuador*. ABYA-YALA, Quito.

5 Actualmente, estos territorios son parte de la Reserva Ecológica Cotacachi – Cayapas, localizada en la provincia de Esmeraldas (entre los cantones San Lorenzo, Eloy Alfaro y Río Verde) y al oeste de Imbabura (entre los cantones Cotacachi, Urcuquí e Ibarra) en Ecuador. La Reserva abarca 243.638 ha y a sus alrededores hay bosques protectores menores y reservas privadas, como el Bosque Protector Pajas de Oro de 281 ha.

Si bien es cierto, los mandamientos del *Dius Apa*⁶ de los católicos se asemeja bastante a los principios de la Ley Chachi, reforzando - antes que contradiciendo - la preeminencia del varón sobre la mujer y favoreciendo los matrimonios monógamos y heterosexuales, la exigencia de que se eliminen los matrimonios en la casa tradicional y se acepten únicamente las uniones de performance Católica y estatal⁷, nunca fue aceptada. Al contrario, fueron los Chachi quienes finalmente implantaron su visión, transformando las casas ceremoniales en lugar de convergencia del ritual Católico y Chachi. De esta manera, durante diciembre y la Semana Santa, antes de la celebración de los matrimonios tradicionales, los sacerdotes católicos celebran los casamientos eclesiásticos de las parejas que así lo deseen.

Otro factor que causaba desconfianza entre los Chachi era el discurso humanista que promulgaba la unión entre los grupos Afro e indígenas, al mismo tiempo que se percibía la falta de comprensión de la iglesia Católica con respecto a las políticas de convivencia intergrupala, basada más bien en el conocimiento espiritualista de la Selva y en el inteligenciamiento que ambos grupos mantienen con respecto a los poderes de sus brujos y *mirukus*. De esta manera, la relación con la iglesia Católica siempre fue un componente que los Chachi miraron con crítica agudeza, valorando la experiencia centenaria de su etnogénesis y los elementos exitosos de su organización sociocultural y socioeconómica, que les ha permitido el acceso a su derecho a existir bajo sus propios parámetros, desde hace al menos 500 años (Jurado, 2001; Losonczy, 2008; Carrasco, 1998).

En este contexto la llegada de la iglesia Evangélica al mundo Chachi, supuso una brecha de oxígeno que trajo consigo nueva infraestructura, posibilidades de empleo, de capacitación y una línea ideológica que, aunque bastante similar a la Católica en sus propuestas religiosas, llegó en una clave totalmente seductora: a los evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano les interesaba profundizar en el idioma cha'palaachi y traducir, nada más y nada menos que la palabra de *Dius Apa*, (la Biblia), poniendo al alcance de los Chachi un material por ellospreciadísimo.

A partir de la traducción de la Biblia, la interlocución con la iglesia Evangélica tomó otro carácter. Aprovechando la larga experiencia en el tiempo que los Chachi ya tenían con la ideología cristiana, a través del catolicismo, los temas neurálgicos referentes a la espiritualidad del bosque vinculada a la interpretación evangélica del poder de Satanás desatado entre los brujos y *mirukus*, simplemente pasó a segundo plano. Las dinámicas de la moralidad protestante no consiguen ofrecer al mundo Chachi razones suficientes para cambiar los pilares de su Ley, que de hecho les ha ofrecido por siglos la seguridad de que sus acciones morales les proporcionan coherencia como seres humanos, al mismo tiempo que les han permitido prosperar demográfica y económicamente en el contexto de alcanzar integridad como individuos y como colectivo.

Desde el punto de vista de la experiencia de los misioneros vinculados al ILV -cuya labor históricamente se ha concentrado en diversos grupos de la Amazonia ecuatoriana-, una de las tareas más difíciles y riesgosas para ellos, había sido el contacto inicial y luego la incorporación de las “costumbres cristianas”, tales como la familia nuclear y el ascetismo sexual (Weber, 2016). Al conocer a los Chachi, saltó a la vista que estas “tareas” no podían ser el foco principal de su pastoral, toda vez que los principios del cristianismo evangélico coincidían en estos puntos con los de la Ley Chachi.

Los misioneros entonces se avocaron a “ajustar” la ritualidad vinculada con el mundo de la selva y a crear un espacio de *unidad entre etnias*, a través del cual pudieran expandir su religión hacia la gente Negra que habitaba – y habita - en el mismo espacio territorial. Para ello se dedicaron a influir en la salud, educación, capacitación de las personas y organización del territorio. El resultado fue la creación de Zapallo Grande, una comunidad Chachi cuyos terrenos

fueron adquiridos por los misioneros evangélicos, con la intención de intercalar las casas Chachi y Negras, para “facilitar la convivencia y mutuo conocimiento”, a la vez que intentaban ofrecer un modelo alternativo al sustancialismo Chachi de la pureza de sangre y por tanto, aminorar el poder del matrimonio tradicional de este grupo, única forma de acceder legítimamente a la participación del territorio comunal, y por tanto, de los medios de subsistencia de un modelo económico étnicamente situado. Zapallo Grande es pues, la única comunidad en la cual no existen los límites espaciales entre Chachi y la gente Negra, que sí existen en los demás lugares en que los primeros confluyen con los segundos.

No obstante este intento, sumado al esfuerzo de ofrecer a los Chachi una Biblia en su propio idioma -la *Diosa' Kiika*⁸ - la hermenéutica Chachi siguió sus propios derroteros. De esta manera, se extendió el derecho de las personas a casarse también por el ritual evangélico, sin que esto repercuta necesariamente en el derecho al acceso territorial que inexorablemente se mantiene vinculado al matrimonio tradicional Chachi y al ejercicio de la Ley Chachi. Así mismo, aunque se permitieron uniones entre personas Chachi y Negras, las mismas solamente se aceptan si es que la pareja está compuesta por un hombre Chachi y una mujer Negra, estableciéndose así que el varón continúa en el ejercicio de su preeminencia. En los casos contrarios, es decir, en los que las mujeres han optado por una pareja afro, ellas han tenido que pasar por la dolorosa experiencia de escapar de sus comunidades y esperar un tiempo que en ocasiones se alarga por años, antes de que sus maridos puedan ser reconocidos como tal por los suegros y la parentela Chachi.

Otro rasgo de flexibilidad que se ha visto en la Ley Chachi, a partir del contacto asiduo con extranjeros evangélicos, fue la aceptación de una pareja norteamericana como esposa de un joven Chachi, parte de una familia de elevada reputación por conservar intactas las normas tradicionales, teniendo entre sus miembros a Chaitalas y Uñis locales.

Los casos de matrimonios interétnicos aceptados en el mundo Chachi son todavía escasos y mantienen la misma línea interpretativa de su Ley, es decir, sostener de todos modos el patriarcado Chachi a través del cual se cualifica al territorio como parte del ser Chachi. De esta manera, a pesar de las excepciones existentes, la regla se mantiene y cambia muy lentamente, evidenciándose que las innovaciones con respecto a la salud, la educación y las alternativas laborales producto de las diversas capacitaciones orquestadas desde la pastoral evangélica, han conseguido promover nuevas características y habilidades entre las nuevas generaciones de líderes, pero no lograron suplantar a la Ley del mundo Chachi como uno de los principales contenidos del *perfil* Chachi.

A lo largo de mi investigación tuve la oportunidad de conversar con diversos dirigentes acerca del llamado perfil Chachi, constatando que la categoría es utilizada para valorar críticamente las elecciones con peso moral realizadas por un aspirante al liderazgo, en el contexto de su historia de vida. Como palabra, el término “perfil” fue acogido del vocabulario de las diversas ONG's que visitaron la zona con profusión desde la década de 1970 – principalmente Indio Hilfe y Care Subir -, y que la usaban en relación con el Currículum Vitae u Hoja de Vida, requerida para que las personas sean admitidas en las diversas opciones laborales que estas organizaciones crearon momentáneamente durante el tiempo de los proyectos que desarrollaron.

De esta manera, al mantener contacto con un documento que resumía la experiencia laboral de una persona, los Chachi recrearon la posibilidad de contar sus propias historias en clave política, única manera de comprender el “perfil” de alguien, toda vez que, como hemos visto, las dirigencias configuran sus competencias en base a su realización personal como individuos y como miembros ejemplares de la comunidad, entendiéndose por “ejemplar”, al cumplidor de los principios de la Ley Chachi.

6 *Dius Apa*: Dios Padre.

7 En el Ecuador existe un acuerdo entre el Estado y la Iglesia Católica, que implica que el matrimonio eclesiástico solamente puede realizarse tras el matrimonio civil.

8 *Diosa' Kiika, Génesis, Éxodo y el Nuevo Testamento de las Sagradas Escrituras en el idioma cha'pala de los Chachi del Ecuador*, La Liga Bíblica, 2008.

Al resemantizar el “perfil” laboral para transformarlo en categoría política, los Chachi incorporaron, por un lado, los intereses de su propio mundo vinculados a los arquetipos colectivos y a la conciencia de su autoformación, mientras que por otro, aprovecharon las oportunidades que les dio el contacto con la iglesia Evangélica, primero y las ONG’s, después, para crear brechas de oxígeno, que permitieran a las personas más asfixiadas por las dinámicas de la Ley Chachi, establecer canales para el surgimiento de sus propósitos y el reconocimiento de sus interpretaciones del mundo, más allá del sustancialismo étnicamente situado como Chachi.

Es así como durante los diversos períodos de mis estancias en el campo, pude testimoniar los esfuerzos de las mujeres y de las nuevas generaciones por impulsar cambios a varios niveles políticos, a través de la proyección de aquella seguridad personal tan arduamente conseguida en el contexto de la Ley Chachi, hacia el aprendizaje de todas las técnicas, conocimientos y configuración de redes y relaciones que les pudiera proveer el mundo no-Chachi. La adquisición de estas nuevas habilidades ha supuesto para los Centros Chachi la incorporación de cambios y el contacto con diversas modalidades socioeconómicas que cuestionan su modo de existencia y los criterios de sus gramáticas de moralidad. Comprender el “perfil” Chachi, desde los parámetros analíticos del mismo grupo, me permitió acceder de manera más adecuada al contenido de las críticas, tensiones y ambigüedades provocadas por la amplificación de dinámicas políticas, intereses y poderes en juego.

Las personas poseedoras del “perfil” Chachi, son actualmente aquellas consideradas ejemplares, inclusive más allá de su juventud, género o adscripción a tal o cual partido político. De ellas las comunidades a las que representan, esperan que tengan la capacidad de traducir sus necesidades, expectativas, sueños y esperanzas al lenguaje de los hispanos, toda vez que el otro gran componente del perfil, es haber adquirido destrezas en el idioma español, haber viajado a Esmeraldas, Guayaquil y Quito y haber tenido éxito en el ámbito de la educación formal, característica esta última, apreciada y reconocida inclusive a nivel interétnico.

La adquisición de educación formal entre los Chachi es un objetivo neurálgico en sus luchas políticas, y en el afianzamiento de un mejor futuro para los niños y jóvenes. Sin embargo, puesto que las personas entre los 30 a 50 años ya no podrían integrarse del todo al sistema educativo formal, el acceso a todo tipo de capacitaciones es bienvenido. Durante el tiempo de mi trabajo de campo, pude constatar que los Chachi estaban conscientes de que el conocimiento aumentaba el peso de su perfil político frente a la comunidad. Pese a la escasez de dinero circulante en el Cayapas, las personas interesadas en la vida política activa, realizan viajes constantes a lo largo del año para capacitarse en temas diversos, tales como: salud, educación, cultivo y manejo de cacao, Derechos Humanos, Derechos de las mujeres, economía, configurándose así una simbiosis entre las Organizaciones Gubernamentales y No Gubernamentales en su mayoría, cuyos proyectos de capacitación configuran la sobrevivencia de sus propios empleos y las necesidades de las dirigencias locales, ávidas por mejorar su formación y a través de ella, sus posibilidades de acceso a algún cargo organizacional, ya sea público o dentro de la FECHE (Yépez, 2012).

Bien podría decirse, que a través de la creación del perfil Chachi, ellos han conseguido estructurar una vía hermenéutica que rescata su alto sentido de valoración por la construcción del sí mismo Chachi, a la vez que intentan dar una respuesta a sus problemáticas contemporáneas, a través de la resignificación y creación de nuevos contenidos sobre la ejemplariedad y lo que se espera de un legítimo representante del mundo Chachi.

Esta preocupación por los cambios en su entorno producidos por enfoques económicos extractivistas y por intereses políticos ajenos a sus propios horizontes, no es patrimonio único de los Chachi. Para la gente Negra del territorio compartido con este grupo, las preocupaciones similares, tienen resoluciones distintas, mostrando así la flexibilidad de las creaciones culturales en torno a las disquisiciones morales vinculadas a los sujetos de la política.

Los liderazgos afroecuatorianos del Cayapas: sentidos y transformaciones

Conocí a Pastora Jaramillo en el año 2012, en la Comunidad de Santa María, territorio caracterizado hasta la actualidad por mantener una cerrada dicotomía entre Chachi y la gente Afro, manifestada en el lenguaje cotidiano y en la geografía de la comunidad, dividida entre el barrio Chachi y el barrio Negro; o entre Santa María de los Chachi y Santa María de los Negros. Como la mayoría de los dirigentes Negros de su generación, su formación estuvo profundamente influenciada por la iglesia Católica y la labor de los misioneros/as Combonianos/as, cuyo carisma les lleva a trabajar en diversas zonas del mundo, principalmente con personas afrodescendientes y de escasos recursos económicos.

La influencia de la misión comboniana en la formación de los liderazgos comunitarios de la generación de Pastora, está entretendida en todas sus decisiones y en las principales etapas de sus trayectorias políticas. Es por ello que cuando la visité en el año 2015, mi sorpresa con respecto a su cambio de religión fue mayúscula. Principalmente porque no había escogido ser parte del grupo evangélico que también tiene influencia en Santa María, sino a los Testigos de Jehová, quienes apenas habían arribado a la zona del Cayapas a mediados de 2014.

Cuando llegué a su casa percibí los cambios de inmediato. El tradicional altar de los santos tutelares protectores de todas las casas de las familias Negras, así como la diversidad de imágenes de Jesús y de María, habían desaparecido. De las excelsas figuras de San Miguel Arcángel, del Ángel de la Anunciación y del Ángel de la Guarda no quedaban ni los cálamos. El pesebre que a estas alturas del año Pastora solía armar con todo tipo de figuritas, lagunitas caprichosas, guirnalda, hojas del monte y frutos de la huerta, hacía sentir su ausencia en aquella casa que literalmente se encontraba desangelada. Ni un chigualito para el Niño Dios que estaba por nacer; ni un Ave María a capela; ni un rezo estremeciendo el maderamen de la casa de guayaacán. Nada. ¿Qué sucedió? Entonces la lidereza me regala el relato de su vida. Una narración que le salía a borbotones y que me trasladó por todas las emociones, escenarios y vivencias de las construcciones de la política, las moralidades y las economías.

En la zona norte de Esmeraldas la fortaleza de las mujeres líderes es legendaria. Una de esas leyendas vivas es Pastora. En el contexto de la economía étnicamente situada de la gente Negra, las mujeres se encargan de los cultivos de los colinos y las tierras de reparto, así como de los canteros. Pero a diferencia de las mujeres Chachi, no lo hacen solas. Conscientes de lo duro de este trabajo, siempre se hacen acompañar de sus parejas y si estas no están o no la tienen, están los hermanos, los hijos más grandes o los primos. Una mujer Negra en el Cayapas es el centro de una red de intereses plurales que se mueven en torno al sentido de justicia en la comensalidad. No son solamente los vínculos de parentesco los que se fortalecen, sino la conciencia en torno al trabajo, cuyo significado más relevante es la dignificación. De aquí que la dignidad como arquetipo colectivo de profundo respeto, se encuentre principalmente valorizado en la imagen que la parentela tiene de sus abuelas y madres. Y de aquí también que las peleas y desavenencias entre ellas sea un factor temido en la comunidad.

El *bochinche* es pues uno de los problemas que con más asiduidad se resuelve dentro de los entornos comunitarios, estableciéndose en estos mecanismos de resolución que la tranquilidad del poblado es un valor que todos aprecian. Mantenerse alejadas de los chismes y bochinchos es una de las características que más se toma en cuenta en una mujer líder, de quien se espera que participe de las asambleas como consejera que pueda aportar resoluciones (Chávez y García, 2004: 5199-224).

El “hablar fuerte” es para la gente del norte de Esmeraldas, un rasgo de vitalidad moral similar al “andar derecho”. Quien habla fuerte dice la verdad. No tiene nada que ocultar, a diferencia del chismoso o bochinchero, que a partir de canales de información que se consideran fraudulentos, es capaz de manipular, tergiversar y jugar con la voluntad de las personas (De Oliveira, 2014: 268). Los diversos matices del bochinche pueden abarcar desde los temas más leves, referidos

a disputas amatorias entre personas jóvenes, hasta situaciones bastante embarazosas en las que entran en juego secretos de familia o altas cifras de dinero. Esta manera de comprender el bochinche, como una forma de hablar alto pero escandalosamente y con el afán de afectar a alguien a partir de mentiras y chismes, establece peculiaridades en la manera en que una líder política como Pastora comprendió y vivió ese mundo que ella connota como la sombra, la envidia, el enemigo que apareció como parte de sus experiencias en la política.

Pastora, al igual que otros líderes y lideresas afro, manifiesta gran elocuencia en sus conversaciones y es recordada por sus intervenciones fuertes, claras y con un contenido místico, ya que acostumbraba iniciar la toma de la palabra invocando la sabiduría divina de Cristo o haciendo una oración en silencio antes de hablar, tanto para encomendar sus dichos como para controlar los nervios que toda intervención en público suele traer consigo. Esta manera de colocar su pensar y de hacerse entender le atrajo rencores y la acusación de hipocresía. El hecho de percibir a las arenas de la política como el lugar en donde el cuidado sobre el interés de muchos es negociado a cambio de los intereses y la prosperidad propia, condujo a que Pastora experimentara que sus palabras e intervenciones podían constituirse también en consecuencias políticas. Las personas percibían la influencia de Pastora a través de sus discursos como poderosas acciones políticas en sí mismas (Weber, 1982:23).

El reconocido poder de la palabra de la lidereza, causó temor sobre las motivaciones reales de sus acciones, principalmente porque su cercanía a los catequistas la colocaba como una de las figuras protegidas por el obispado esmeraldeño, que veía en ella una esperanza de probidad frente a los intereses políticos partidistas, generalmente aliados con propuestas económicas extractivistas, cuyos objetivos en la época de mayor auge de la labor política de Pastora, se encontraban puestos en las ricas maderas de los bosques primarios de la selva noroccidental esmeraldeña. Es así como en los años ochenta, siendo ella presidenta de la Comuna Río Santiago Cayapas, una de las empresas madereras más poderosas de la época, inicia la explotación de especies nobles, sirviéndose de un documento en el que la firma de Pastora había sido falsificada.

Un despliegue de repertorios de intimidación no es difícil de imaginar si se toma en cuenta que ya desde el 5 de octubre de 1966, la Ley de Concesiones Forestales abrió el camino para que empresas madereras como la Plywood Ecuatoriana S.A., Guayaquil Plywood, Industria Maderera Robalino, Industria Forestal Cayapa, EDIMCA, FORESA, Chapas y Maderas S.A., CREART, CODESA, Ecuatorian Lumbre y TADESA, pudieran explotar las especies maderables del bosque primario del Norte de Esmeraldas (Minda, 2013).

En la época en que se ubica la principal actividad política de Pastora, es decir, en la década de 1980, las leyes permisivas con el extractivismo permitieron que la tala del bosque se triplique y pase de 56.662 hectáreas taladas en 1983 a 152.227 ha. destruidas para 1993. En dicha década, la deforestación se adentró hacia las partes altas de los ríos Onzole, Cayapas y Santiago, es decir, hacia las tierras que ancestralmente han formado parte de la Comuna Río Santiago-Cayapas, la zona codiciada por las empresas madereras.

Ese brutal aumento de la tala de árboles no llegó de la mano de repertorios limpios y transparentes. Si bien es cierto existían leyes estatales favorables a la extracción, las mismas no podían borrar la realidad de que estos territorios no eran baldíos, como se pretendía. Los habitantes ancestrales de la comuna y las comunidades se encontraban no solamente enraizados, sino que también estaban organizados. Sin embargo, los derroteros de las organizaciones afroecuatorianas, se han constituido a lo largo de etapas históricas que muestran un proceso de auge, decrecimiento, resiliencia y vuelta al auge (Antón, 2011).

Durante la década de 1980 y 1990, las organizaciones afroecuatorianas y sus líderes se enfrentaron al hecho de ser parte de sus comunidades, al mismo tiempo que eran personas con responsabilidades políticas que les desbordaban. Para muchos comuneros los ofrecimientos realizados por las madereras, suponían ingresos en dinero, elemento circulante que desde la década de 1970 se había vuelto cada vez más necesario en el contexto de las economías étnicamente situadas de las comunidades afrodescendientes.

Poco a poco, la vida en la agricultura, en el colino, en la montaña y en el cantero, expresaban una realidad económica en la que un elemento visible y producto del trabajo podía ser intercambiado por otro elemento de magnitud y utilidad similar. Esta posibilidad de reciprocidad que a lo largo de generaciones proveyó a estas comunidades de un sentido del ser y de la autovaloración, se ve cada vez más cuestionada, frente a la gramática del dinero y el universo de posibilidades que abre su posesión. La idea de que el dinero puede transformarse en todo lo que alguien se imagina, así como las nuevas dimensiones que esa misma imaginación toma, tensiona la escala de valores de quienes no solamente son comuneros con anhelos de progreso, sino personas vinculadas a la política comunitaria y a la responsabilidad que esto encarna (Simmel, 2013:137).

Frente a un repertorio de negociación francamente violento, Pastora adoptó la posición valiente de no deslegitimar sus motivos, accionando el poder de su voluntad y el peso de su representatividad. No firmar el documento que le ponían en tales circunstancias, configuró un acto de heroísmo, toda vez que el contexto de secuestro en el que la mantuvieron, tenía el firme propósito de presionarla hasta quebrar su voluntad. Las dinámicas de poder e imposición de la empresa maderera, se revelan similares a las del crimen organizado, una de cuyas consignas es doblegar voluntades, en detrimento de la autovaloración basada en la conciencia de hacer lo que es correcto. Pastora colocó esta autovaloración a favor de los intereses más amplios de la Comuna. Sin embargo, sus acciones no tuvieron éxito y sufrió un revés político y personal, a través de una venganza orquestada para empañar su probidad como lidereza y como mujer.

Los procesos de depredación extractivista en el norte de Esmeraldas han sido motivo de diversos y profundos estudios aplicados en la zona desde la década de 1990 principalmente⁹. Mi objetivo en este trabajo no es dar cuenta minuciosa de este fenómeno en sí mismo, sino más bien resaltar la manera en que la deforestación se ancló y modificó compulsivamente el tejido social de las comunidades del norte de Esmeraldas, a través de repertorios de violencia y cooptación de voluntades, similares a los vivenciados por Pastora.

La vinculación del dinero con el poder, provoca un repertorio agonístico en el cual se encuentran colocados, por un lado, los intereses del gran empresario y en el otro las expectativas del colectivo comunitario representadas por una líder. En el primer contexto el dinero fluye a la manera de un símbolo impersonal, anónimo y cargado de potencial. Los comuneros que han accedido a “convencer” a Pastora, se sirven de argumentos generales, tales como el “bienestar de la comunidad y el progreso”, involucrando en ello proyecciones de modernidad capaces de alcanzar las más variadas dimensiones de la vida. Hablan de posibles carreteras, viajes, bienes, servicios y oportunidades que de otro modo no llegarían. Intentan direccionar sus ofrecimientos hacia la calidad de vida de las personas y su posible mejoría, equiparando las grandes cantidades de dinero que se necesitaría para esto, con características cualitativas que de alguna manera muestran la sutil mutación que dota al papel moneda – una entidad limitada en sí misma – de capacidades ilimitadas (Notas de campo, 18.01.2015; Simmel, en:|Waizbort, 2013: 142).

Ante esto, Pastora invoca aquello que llama las expectativas de las comunidades que la eligieron para defender el territorio comunal, sustentando sus argumentos en la narrativa socioeconómica de los modos de producción étnicamente situados, es decir, en el contexto de la relación con la ancestralidad territorial, que promueve la existencia de las poblaciones afroecuatorianas en la selva. Para ella el punto nodal en torno al cual circulan las decisiones políticas está ya demarcado, simbólica y materialmente situado en el río, el cantero y las tierras de respaldo. No necesita desarrollar argumentos míticos o legendarios. A ella le basta invocar que el uso de los árboles que realiza la comunidad no es predatorio, en tanto que el modelo propuesto por los empresarios hace del dinero una especie de ser con el don de la ubicuidad: puede circular por las venas del mismo tejido social arrasando con las consideraciones morales que las comunidades esperarían que se respeten, al mismo tiempo que se transforma en el nuevo punto fijo en torno al cual todo parece circular (Simmel, 1958: 128).

9 Al respecto se recomiendan especialmente los trabajos de los autores Pablo Minda y Verónica Cañas.

Esta característica del dinero, similar al estado líquido del río, coloca en tensión constante las narrativas vinculadas al cuidado del territorio y a la preeminencia de los saberes comunitarios, como caracteres sustancializados y encarnados en todos los liderazgos. Si bien es cierto en el escenario descrito por Pastora, los líderes comunitarios pueden aparecer actuando en complicidad de un acto violento e intimidatorio, estas mismas personas surgen como parte de los contextos rituales y cotidianos. Aunque, en efecto, su legitimidad se ve cuestionada, al mismo tiempo se ve en ellos a sujetos que hacen un intento por surgir y colocarse a la par de la modernidad. Para las nuevas generaciones, la preservación de la ancestralidad solamente toma sentido si viene vinculada con otras redes que les permitan el acceso a la cualificación de su territorio como fuente de empleo y de dinero.

A lo largo del tiempo, los líderes jóvenes buscan también en las capacitaciones ofrecidas por ONG's, otros contenidos para responder a sus inquietudes, dejando de lado las historias y la influencia de los liderazgos de generaciones pasadas, cuya autoridad y poder, sin embargo, continúan siendo pilares de las decisiones más potentes que se toman en las comunidades. En el caso de Pastora, por ejemplo, no solamente ella encarna el historial de una líder prominente, sino que sus hermanos, hijas, hijos y demás parentela participan en organizaciones vinculadas a la educación, organizaciones de base, juntas parroquiales, directivas de padres de familia, entre otras.

Para Pastora, al igual que para los demás líderes y lideresas de su generación, la red de poder, representatividad y legitimidad política dentro de la comunidad, es al mismo tiempo la red de parentesco ampliada, constituida desde la matrifocalidad, es decir, desde las abuelas que, actuando como centro de poder y cabeza de decisiones, influyen en los derroteros que toma la parentela, con la esperanza de que puedan llegar a ocupar cargos prominentes, que les signifique progreso personal y bienestar económico (Fernández, 1999).

En el contexto de las actividades de Pastora, pese a que su hermano ganó la junta parroquial bajo la bandera del partido de gobierno, el historial de la lidereza movió antiguos disgustos, vinculados con sus acciones en contra de la explotación maderera y minera, vista con buenos ojos desde las altas esferas gubernamentales. Que su hija tuviera un cargo en la escuela y que ella misma todavía mantuviera influencia en las decisiones de su amplia parentela, era algo que fue percibido como peligroso, activándose diversos repertorios de escarmiento, que fueron desde la violencia más simbólica, encarnada en las dificultades en el trato con los nuevos delegados eclesiásticos de la Iglesia Católica, hasta la violación de su hermana, pasando por las acciones vinculadas a la hechicería para provocarle malestares económicos y espirituales.

La gran cantidad de tiempo y energía que requieren la planificación y puesta en práctica de todos estos escarmientos, antes que buscar un sentido de justicia, demuestran el enorme grado de peligrosidad que alcanzó Pastora ante los ojos de sus enemigos personales y políticos. Como líder negra del norte de Esmeraldas, ella representa un poder que se extiende hacia todas las rutas que influyen sobre la creación de lo valioso. A partir de las redes parentales, Pastora siempre participó y acrecentó la comensalidad, ritualidad y cotidianidad a través de las cuales se construye el “andar derecho” como valores individuales y comunitarios. En su calidad de catequista y oradora del “hablar fuerte”, ha influido históricamente en la formación de los nuevos liderazgos y en la configuración de diversas líneas parentales. Como comadre de bautizo de gran cantidad de niños y niñas, así como consejera espiritual de diversas familias, el peso político de Pastora cuenta también como acarreadora de votos en el contexto de lides electorales. Finalmente, como mujer próspera, ella ha prestado dinero en no pocas ocasiones a personas de distintas comunidades, aceptando el riesgo de no ser pagada o los dolores de cabeza implícitos en las acciones de cobranza.

A través de las dinámicas de vida emprendidas, Pastora encarna un punto en el que la política no aparece como el camino *sin equa non* de la corrupción o en el terreno por excelencia de la falta de ética; sino en el lugar en el que la política aparece como un universo de posibilidades,

en donde las claves agonísticas del honor y la venganza resultan ser los extremos de una gama de experiencias sin las cuales la moralidad, como fuente de creatividad política y social, quedaría inmovilizada y estéril.

Organizaciones de base y gramáticas morales del faccionalismo

En el Ecuador las décadas de 1970, 1980 y 1990 fueron prolíficas en materia de linderación de tierras indígenas y afroecuatorianas, al amparo de una prometida Reforma Agraria que jamás cuajó. Pese a ello, las expectativas en torno a este proceso, generó una ola de cambios a nivel organizativo que afectó a todo el campesinado indígena y afroecuatoriano, que en el caso de los Chachi se hizo presente con la creación de la pre-federación Chachi y luego de la federación, configuración territorial que dotaba de coherencia geopolítica a la ancestralidad invocada por la Nacionalidad Chachi.

Desde los años 1980 hasta el primer quinquenio del siglo XXI, cada centro Chachi tuvo como consigna agilitar todos los recursos que estuvieren a su alcance para apoyar a sus directivas en las gestiones atinentes a la legalización, medición y linderación de cada una de las comunidades a su cargo, siendo este el principal objetivo contenido en los primeros estatutos de la FECCHE. A lo largo de tres décadas, las diversas directivas de las comunidades, los centros y la Federación, actuaron mancomunadamente, consiguiendo legalizar en stricto sensu a las 53 comunidades agrupadas en los 28 centros, reconocidos como parte de la Nacionalidad Chachi, así como gestionar la protección del bosque primario del territorio Chachi, bajo el amparo de la Reserva Nacional Ecológica Cotacachi-Cayapas.

Tomando en cuenta que según los estatutos vigentes hasta 2009, el tiempo en el cargo de una directiva era de dos años con posibilidad de reelección, por lo menos dos docenas de líderes realizaron viajes y gestiones con las tres diferentes instituciones gubernamentales que tuvieron a su cargo este proceso: el IERAC, el INDA (Instituto Nacional de Desarrollo Agrario) y el MAGAP (Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca). Si tomamos en cuenta la lejanía, dificultades del terreno a ser medido y el continuo sabotaje a que se vieron sometidos los tres procesos de Reforma Agraria que se intentó en el Ecuador, así como las distancias idiomáticas y la inveterada discriminación hacia los pueblos indígenas, cabe sentir admiración por el rotundo éxito de las organizaciones de base al conseguir amparar legalmente el 100% del territorio de la Nacionalidad.

Todas estas actividades supusieron un re-descubrimiento de zonas consideradas marginales para el Estado pero calificadas como ancestrales para los grupos que las han habitado. El norte de Esmeraldas con sus comunidades indígenas y afrodescendientes fue parte de ese nuevo inventario que desde las últimas décadas del siglo XX clasificó a la selva noroccidental del Ecuador, como foco de interés para la extracción de maderas nobles y explotación de oro en placeres auríferos.

De la mano de estas nuevas dinámicas, arriban a la zona las misiones evangélicas y dos instituciones no gubernamentales que resultaron emblemáticas en el contexto de la formación técnica e ideológica de los líderes chachi y afroecuatorianos del Cayapas: CARE y el proyecto SUBIR¹⁰ e Indio Hilfe¹¹. El alcance y temáticas cubiertas por ambas ONG's, así como su impacto en las diversas áreas que abarcaron en el Ecuador, pudiera ser tema de un estudio en sí

10 SUBIR fue uno de los programas de conservación más grandes ejecutados en el Ecuador, auspiciado por USAID y por el consorcio CARE y Wildlife Conservation Society. Operó en territorio ecuatoriano – incluyendo el norte de Esmeraldas – en diversas etapas entre 1991 a 2003.

11 Indio Hilfe es una fundación sin fines de lucro, presidida por la académica alemana Mascha Kauka. Su trabajo en la zona norte de Esmeraldas se ancló entre el pueblo Chachi debido a lazos de amistad con el Gobernador General Pedro Tapuyo, quien tomó contacto con ella para que iniciara su trabajo entre la Nacionalidad Chachi con el objetivo de proteger los bosques y coadyuvar al afianzamiento de las costumbres y modo de vida del mundo Chachi. Indio Hilfe operó en la zona con mayor asiduidad durante la década de 1990. A partir del año 2000 extendió su accionar también a la Amazonia ecuatoriana.

mismo. Para el caso de mis objetivos, lo que me interesa resaltar, a partir de las memorias de los distintos dirigentes de la Federación Chachi, es el impacto ocasionado en los modos de hacer y reestructurar las políticas de las organizaciones de base, así como establecer las rutas de diálogo entre la incorporación de nuevos empleos y las gramáticas de moralidad que han influido en las dinámicas de facciones al interior de la FECCHE.

El faccionalismo, antes que un fenómeno unívoco o una etiqueta, ha de entenderse como un conjunto de procesos y contextos que activan la creación de nuevas redes de poder y acción política, que operan ora en contradicción, ora en cooperación con la organización de base de la cual devienen (Pacheco de Oliveira, 2015). En el contexto Chachi, la ley de su mundo estructurado sobre la autoridad de Uñis, Chaitalas y mirukus, no tuvo contestación a lo largo de por lo menos cuatro siglos, ubicándose la década de 1980, como la época de grandes cambios. Mudanzas que sin embargo ocurrieron desde la iniciativa del Uñi General Pedro Tapuyo, quien tras observar el alcance del proceso de linderación y las posibles consecuencias del ingreso de megaproyectos de extracción forestal, decidió, no solamente abrirse a la posibilidad de crear un nuevo frente organizativo de corte democrático y moderno, sino además abrazar de lleno el objetivo de que esa organización pudiera llegar a convertirse en una poderosa representante oficial de los intereses de la nacionalidad frente al Estado y el mundo.

Tal apertura sin embargo, supuso desde su inicio la discusión sobre el destino de las tradiciones del mundo Chachi, amenazadas por las intenciones de las empresas madereras y presionadas por el ímpetu con que las organizaciones Negras de las comunidades aledañas habían ampliado sus redes de contacto tanto con el Estado como con la empresa privada, en su afán por integrarse a dinámicas laborales que permitieran el ingreso de dinero tanto a los bolsillos individuales como a las arcas comunales.

La experiencia Chachi acumulada a través de cientos de años direccionó los propósitos del nuevo modelo organizacional hacia la vinculación de la Ley Chachi con los estatutos de todos los centros que se siguieran conformando, estableciéndose que en ellos constasen siempre cláusulas específicas en torno a “Rescatar, desarrollar y difundir la identidad cultural, lingüística, espiritual, conocimientos ancestrales, medicina indígena y otras manifestaciones culturales propias de la Nacionalidad Chachi” (Art. 6,b, Estatuto del Centro Chachi El Encanto). Así mismo, cada estatuto contiene cláusulas específicas sobre la dirigencia denominada “de Educación y Cultura”, encabezada por los Uñis de las respectivas comunidades y centros y sus Chaitalas (Art. 12, Estatuto FECCHE). De esta manera, si bien es cierto Pedro Tapuyo tras su conversión evangélica, no afianzó el liderazgo a través del cargo de Gobernador General, impulsó y dejó establecida la vigencia de la Ley Chachi a partir de las organizaciones de base de cada comunidad y Centro.

Es así que para los nuevos líderes el afianzamiento del perfil del político Chachi manifestó desde un inicio la tensión entre el respeto a la Ley Chachi y la adquisición de nuevas competencias. Durante mi investigación pude recolectar abundante material que da cuenta de la preparación de una intelectualidad Chachi que absorbió todo tipo de conocimiento y que aprovechó todas las oportunidades ofrecidas por las ONG's. En este sentido, la palabra *proyecto* sufrió una mutación similar al del término *perfil*, es decir, se transformó en una categoría de peso significativo para orientar la consecución de metas y objetivos.

Para inicios del siglo XXI, la inclusión del lenguaje de proyectos se transforma en un paradigma de doble faz. Por un lado, es el instrumento oficial para la gestión de fondos, al mismo tiempo que se trata de una herramienta cuyos matices nunca se han encontrado a mano de los diversos líderes, para quienes la experiencia de participar en capacitaciones, no necesariamente se ha enfocado en la adquisición pura y simple de una habilidad, sino más bien en el afianzamiento de redes, amistades y agendas de contactos que pudieran servir para armar su propio ámbito de influencia.

La llegada de las ONG's influyó en las lecturas que tenían las comunidades sobre sí mismas y sus necesidades. El significado del trabajo asociado a un salario, así como a la dignidad del ser, creó un tamiz interpretativo en el que los modos de producción étnicamente

situados comenzaron a ponerse en cuestión como fuente de prosperidad. Paulatinamente la heterogeneidad de opciones que supone la posesión de dinero comenzó también a crear rutas de tránsito entre personas portadoras de nuevos sentidos y conocimientos que, sin percibirlo, se constituyeron en medios de locomoción de ideas, símbolos y productos entre los modelos de economía Chachi y los diversos frentes abiertos por la inventiva capitalista (Wolf, 2009: 358; Harvey, 2013: 27).

Capacitadores, cabezas de proyectos y toda suerte de profesionales que visitaban y las que hasta la presente visitan la zona ya sea con fines de trabajo o colaboración científica, son primero sopesados por la comunidad, en su afán de considerar cuáles pueden ser las redes de acción que esta persona trae consigo. De alguna manera, las reuniones que suelen llevarse a cabo para solicitar el permiso de la Federación para ingresar a realizar cualquier tipo de trabajo en territorio Chachi, son asambleas en donde se discute el capital social, simbólico y/o económico que tal o cual sujeto trae consigo. Así mismo comienzan las discusiones internas y el intercambio de averiguaciones informales - a la manera de chismes - sobre qué líder y qué familia se “hará cargo”, no solamente de prestar la ayuda que oficialmente tal o cual proyecto o persona requiere, sino más bien de los beneficios que se ha calculado que podrá dejar.

El resultado es una suerte de “adjudicación” de la persona o proyecto en ciernes. Entonces es común escuchar frases como “la investigadora de Alfredo” o “el proyecto de Ramiro” y así por el estilo. Inmediatamente el desarrollo, éxito o fracaso de estos proyectos, influye en el prestigio del líder a cargo y de su familia, estableciéndose un vínculo que es una mixtura entre la lealtad y el usufructo de los beneficios - supuestos o reales - que este tipo de relaciones acarrea.

De esta manera, el proyecto político de un líder Chachi que tenga el *perfil*, solamente tendrá éxito en la medida que pueda sumar adeptos a su causa, cuyo contenido suele ser una o una serie de promesas vinculadas a la adquisición simultánea de los beneficios ancestrales de ser parte del territorio y del mundo Chachi, al mismo tiempo que se puede tener acceso a educación, salud y pequeños negocios.

Dado que en el actual patrón de liderazgos Chachi, un proyecto político es equiparable con el “proyecto”, cual documento técnico, sucede que quien quiera que tenga personas aliadas con posibilidades de elaborarlo, puede entrar en la lid por ascender en los escalones de la política organizacional, con la esperanza de dar el salto hacia candidaturas más estructuradas que le posibilite acceder a una junta parroquial, concejalía o cualquier otro cargo de este tipo¹². El resultado es una explosión de facciones, tan numerosas como aspirantes o líderes existen.

Asociaciones juveniles y generaciones “sin raza”

Arnulfo T. es uno de los líderes más jóvenes del mundo Chachi. Junto a otros diez jóvenes, ellos conforman la directiva de las juventudes Chachi que, a diferencia de los liderazgos de la generación inmediatamente anterior, operan en contacto con las zonas urbanas en donde habitan los Chachi.

Para los jóvenes Chachi, habitar en la ciudad representa amplios desafíos. Muchos de ellos prefieren mimetizarse y dejar de hablar el cha'palaa. Otros, principalmente las mujeres, abrazan la idea de liberarse de la estricta vigilancia de la parentela y de la Ley Chachi. Es por ello que, a su manera, apoyan la idea del reconocimiento municipal de la identidad Chachi de los barrios urbanos en donde este grupo habita, pues esto les aportaría una oportunidad de mantener sus derechos como parte del ser Chachi, pero a la vez expandirse, ya sea de manera individual u organizada, flexibilizando la imposición que pesa sobre ellas en los territorios comunitarios, en donde el trabajo en la huerta, la pesca y la maternidad las absorbería casi por completo, como aconteció con sus madres y abuelas.

12 Como veremos en el capítulo V, las miras políticas de los Chachi es llegar hasta la presidencia de la República, de ser necesario.

Para las jóvenes Chachi que se educan en la ciudad, la perspectiva de un matrimonio demasiado jóvene o la idea de tener muchos hijos y vivir en un hábitat selvático, les resulta poco atractiva. Vinculadas a sus comunidades a través de sus padres, quienes por lo general cargan con los costos de su educación, ellas creen que la mejor forma de ser recíprocas con los sacrificios que hacen sus padres es llegar a estudiar en la universidad, aportando a sus comunidades con su título y su conocimiento, antes que con nietos para “dar más trabajo a las abuelas”.

Entre los jóvenes – tanto hombres como mujeres – se discute mucho la posibilidad de conocer a personas del mundo no Chachi y tener relaciones legítimas frente a sus comunidades. Este punto representa una de las piedras de choque más fuertes en lo que se refiere a las relaciones intergeneracionales y a los relevos políticos que, como hemos mencionado párrafos atrás, es muy difícil en el contexto de una política organizacional, cuya tendencia a los faccionalismos se encuentra actualmente en una escalada que amenaza paralizar el desenvolvimiento continuo de la Federación.

Si bien es cierto la economía capitalista ha sido resignificada y matizada en el contexto más capilar del tejido social, a nivel de los intereses de la Nacionalidad como tal, la preservación de la cualificación del territorio como Chachi, todavía es una herramienta de enorme valía en la defensa del territorio frente a intereses poderosos vinculados a la economía extractivista de madereras y mineras. De alguna manera el frente interpretativo de la política Chachi ha encontrado un nódulo difícil. Por un lado, la ancestralidad del territorio Chachi les resulta coherente, solamente si la categoría de pertenecimiento étnico implica el anclaje en la endogamia y la monogamia; por otro lado, las nuevas generaciones reclaman su derecho a reinterpretar la precondition de la raza “pura” como única fuente de identidad territorial, asumiendo además la posibilidad de expansión del territorio Chachi a donde quiera que un grupo Chachi quisiera residir e intentar prosperar.

UONNE: Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas

A lo largo de mis estancias en el campo, pude verificar la enorme importancia que las personas le otorgaban a la UONNE, al mismo tiempo que me sorprendía la manera en que hacían alusión a la organización. Siempre evocando el pasado y como si ya hubiera desaparecido. Conocedora de que en las organizaciones políticas la queja es un repertorio común que traslada contenidos que deben ser contrastados y matizados, decidí realizar visitas periódicas. El resultado fue la verificación y acompañamiento de un proceso de declive, cuya lectura contextualizada dentro de lo que se denomina “expresión del movimiento social afrodescendiente en Ecuador¹³”, me llevó a establecer un eje temporal de resiliencia de la UONNE, de aproximadamente diez años, lo que empata con los datos obtenidos en campo, que ubican la década de 1995 a 2005 como la de mayor auge y actividad, siguiéndole una etapa de declive progresivo que va hasta el 2015, año en el que la organización se rearma en torno a nuevos contenidos y necesidades.

De esta manera, enfoqué mis intereses en realizar una re-lectura de los datos obtenidos en mis distintas campañas de campo, con la finalidad de comprender las motivaciones de la UONNE como expresión de aquellos flujos que accionan la gramática de las moralidades y las expectativas de afianzamiento socioeconómico contenidas en la representatividad otorgada a las autoridades de las organizaciones de base.

13 *Expresión del movimiento social afrodescendiente en Ecuador*, es una categoría analítica propuesta por el investigador John Antón Sánchez (2011: 85), basada en el entendimiento del proceso organizativo afroecuatoriano como una red de organizaciones y actores sociales que componen estructuralmente la sociedad civil afroecuatoriana y que interpelan al Estado y a la sociedad por situaciones de cambio. Para ello el autor parte de una constatación empírica que le permite presumir la existencia de un fenómeno social que posee su propia dinámica, historia y elementos particulares.

(A veces) La tierra (no) tiene precio

Las figuras de liderazgo político del norte de Esmeraldas se encuentran ligadas a una abigarrada red de parentesco que demanda de ellos diversos compromisos. En vista de la amplitud que otorga la exogamia como modalidad preferida de vínculo parental y de la matrifocalidad como dinamizador simbólico y material de la autoridad, los liderazgos en esta zona tienden a catalizar elementos provenientes de los más variados repertorios morales y económicos. Sea que éstos hayan llegado a través de los múltiples viajes que realizan hombres y mujeres o de los visitantes que son acogidos en las comunidades, lo cierto es que la configuración de las necesidades de la gente Negra del Cayapas, es abierta a la liberalidad de interpretaciones.

Las expresiones de riqueza y buena vida difieren de aspectos como la austeridad o la humildad, valores que el ascetismo andino de las clases acomodadas ecuatorianas ubicarían como normalizadas entre “los pobres”. De aquí que las expectativas de las comunidades afroecuatorianas en las zonas selváticas, actualmente se vuelquen hacia imaginar lugares en los que el desarrollo educativo y tecnológico compagine con sus aspiraciones de ser dueños de sus tierras. Pese a que esta proyección de bienestar parece lógica, lo cierto es que la manera de llegar a este ideal, ha traído contradicciones y divisiones, principalmente en torno al ingreso de fondos en las organizaciones y la manera en que los mismos son utilizados a favor de las comunidades de base.

El valor del territorio resignificado como tierra con precio, es considerado por las personas de la comunidad como un proceso de degradación del interés colectivo, superado por los intereses individuales. No obstante haber sido una opción en boga durante la década de 1990 y la primera del siglo XXI, la venta de tierras no supuso para los antiguos dueños una plataforma sólida para transformar su proyecto de vida en realidad. La mayoría de líderes comunitarios involucrados en la venta de terrenos comunales a empresarios madereros o mineros, terminaron por diluir su dinero fuera de las comunidades, en negocios que no surtieron efecto o simplemente en despilfarro.

Para los líderes que pasaron por la experiencia de reinterpretar el valor comunitario del territorio como precio de la tierra, la vinculación con una transacción comercial que implicaba tomar decisiones por otros - incurriendo en un formato de estafa -, propició una acción considerada errónea por los habitantes de los poblados afectados, para quienes negociar con el territorio implicaba negociar con la memoria ancestral, deformando las cualidades vinculadas a la configuración del *sí mismo* comunitario. Quienes así actuaron “no andaban derecho” y prefirieron un beneficio momentáneo, borrando los recuerdos arquetípicos que el dinero en sí mismo no provee. Vivenciando un desequilibrio entre la tierra y el agua, la fluidez del dinero y su líquido poder transformador, devuelve a los líderes a una realidad complejizada, en la que se debe rendir cuentas por las decisiones que afectaron negativamente la vida de otras personas, al mismo tiempo que se incorporan aprendizajes arduamente obtenidos.

Consideraciones de cierre

Si, como hemos visto, los individuos son capaces de relacionarse consigo mismos a través del anclaje de su *sí mismo* y del intercambio consciente de sus inquietudes por medio de los elementos arquetípicos de su inconsciente colectivo, construyendo universos rituales y gramáticas de moralidad capaces de historizarse a través de sus prácticas socioeconómicas, en este trabajo he intentado mostrar las maneras en que este complejo de acciones influyen en el proceder de los sujetos, cuando deben modificar y adaptar su conducta y decisiones para intervenir en el campo de la política organizacional local.

Tanto *perfil* como *proyecto* son tomados como soportes de realidades complejizadas por el apareamiento, no de un modo de producción per-se, sino más bien del dinero, como elemento de características fluidas y versátiles, capaz de filtrarse tanto en las decisiones económicas cuanto

en aquellas que proveen soporte a lo que las comunidades consideran lo correcto al amparo de su Ley. De esta manera, el dinero se constituye como un elemento desustancializador que empuja a los individuos a tomar decisiones cuestionables para sí mismos y para sus comunidades. Al desenmarcarse de los ejes interpretativos habituales de las tradiciones, las actitudes ejemplares se van a transformar, no tanto por sus contenidos, cuanto por sus contenedores.

La emergencia de lideresas y de liderazgos entre las nuevas generaciones, abanderando expectativas ciertamente contradictorias con la Ley Chachi, permiten observar el potencial creativo de quienes a través de sus redes parentales continúan vinculados al territorio, al mismo tiempo que lo reinterpretan, asumiendo el desafío de relacionar lo que hasta hace un par de generaciones no era posible de conectar. Esto es, las mujeres Chachi y el poder político y las uniones no-Chachi y el derecho al territorio. A partir de estas nuevas experiencias, los Chachi se permiten pensar nuevos parámetros de integridad del *self* comunitario a través de las acciones individuales de los nuevos sujetos ejemplares de la política.

La importancia de los liderazgos femeninos entre la gente Negra del Cayapas, contrasta con las vivencias Chachi. En el caso Afro la transformación del valor integral de la tierra en un bien enajenable y con posibilidades de tener precio, muestra la versatilidad de los modos de producción como una idea contextualizada, antes que como una entidad inamovible. El encuentro del territorio con la idea de un precio, no es algo ajeno entre la gente Negra del norte de Esmeraldas, que acoge el histórico pago que se realizó en oro en el año de 1895, para acceder a la libertad y la autonomía territorial, como bienes trascendentales, no susceptibles de ser intercambiados por nada. Luego de más de 100 años, el ingreso de las empresas madereras y la fluidez del dinero como elemento que interpola los escenarios trascendentales con aquellos más fugaces del deseo, parece haber invertido la jornada que pone en interacción el *self* individual con el arca de los arquetipos colectivos contenidos en el territorio. En esta ocasión es esa misma libertad y autonomía tan arduamente conseguida, la que estimula y relaciona los contenidos de la modernidad y la movilidad social, con inesperadas acciones destructivas vinculadas a la extracción depredadora, tan lejana de las lógicas de la extracción en el territorio subjetivado, propias del modo de producción étnicamente situado de las Negritudes del Cayapas.

Frente a la problemática de la transformación del territorio invaluable en tierras enajenables, se evidencia que la tendencia a conservar el primero, proviene de la estima de un lugar único, en el que las personas consiguen establecer contacto con los insumos arquetípicos del *sí mismo*, propiedad que no se encuentra ni en otras zonas ni en todas las posibilidades que ofrece el dinero. El dinero en sí mismo no puede transformarse en un arquetipo. Ayuda eso sí, a la circulación y liberación de estrategias que de otra manera dejarían en aislamiento las perspectivas de las nuevas generaciones. Tal como lo manifestaba un líder, el dinero puede irse como agua entre las manos. No es un elemento fijo, sino el componente paradigmático de una economía en constante movimiento, tránsito y expansión. El dinero es capaz de acoplar los modos de producción étnicamente situados con aquellos que no lo son, siempre y cuando su fluidez quede enmarcada dentro de acciones moralmente válidas y políticamente éticas.

Para conseguir esta moldura, el papel de los sujetos de la política, resulta vital, dado que, en última instancia, son sus decisiones las que van a influir directamente en sus representados. En este sentido, el protagonismo que puedan tener los sujetos de la política Chachi y Afro en los contextos más amplios tanto del Estado como de los movimientos sociales de representación nacional, deja abierta la posibilidad de reflexionar acerca de los repertorios de moralidad y fronteras étnicas que se activan frente a la política oficial y la gestión pública.

Bibliografía

- Barret, S. 1994, *Los Indios Cayapas del Ecuador*, ABYA-YALA, Quito, Ecuador.
- Carrasco, E. 1988, *El pueblo Chachi, el jeengume avanza*. ABYA-YALA, Quito, Ecuador.
- Chávez G. y García F. 2004. *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*. FLACSO, Petroecuador. Quito, Ecuador.
- Fernández, P. 1999, *Diáspora africana en América Latina, discontinuidad racial y maternidad política en Ecuador*, Universidad del País Vasco, País Vasco.
- Guerrero F. y Ospina P. 2003, *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, CLACSO
- Harvey, D. 2013. *Para entender O Capital*. Bontempo Editorial. Sao Paulo, Brasil.
- Hoffmann, O. s/f, “Territorialidades y alianzas: construcción y activación de eslabos locales en el Pacífico”, en: Camacho, J. y E., Restrepo (Eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá, Colombia.
- Jung, C. 2019, *Los Arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Editorial Trotta, O.C. Tomo 9/1, Madrid.
- 2016 [1964], *O homem e seus símbolos*, Sindicato Nacional de Editores de livros, Rio de Janeiro.
- Losonczy, A. 2006, *La trama interétnica. Ritualidad, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos Negros y Emberá del Chocó*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Bogotá, Colombia.
- Minda, P. 2013, *La Deforestación en el Norte de Esmeraldas*. Prefectura de Esmeraldas. Esmeraldas, Ecuador.
- Oliveira, J. 2015, *Regime tutelar e o faccionalismo. Política e Religiao em uma Reserva Ticuna*. UEA, Manaus
- 1988, *O Nosso Governo. Os Ticuna e o regime tutelar*, Marco Zero, Sao Paulo.
- Rueda Novoa Rocío. 2001, *Zambaje y autonomía. Historia de la gente Negra de la provincia de Esmeraldas*. Taller de Estudios Históricos. Esmeraldas, Ecuador.
- 2019, *De Esclavizados a Comuneros. Construcción de la etnicidad negra en Esmeraldas, siglos XVIII, XIX*. Corporación Editora Nacional. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador.
- Simmel, G. 1958. *Filosofía del Dinero*. Fondo de Cultura Económica. México, México.
- Wade, P. 1999, *Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia*, Bogotá, Colombia.
- Waizbort, L. 2013, *Las Aventuras de George Simmel*, Editora 34, Sao Paulo.
- Weber, M. 2002, *Ensaio de Sociologia*, Gen, Rio de Janeiro.
- Wolf, E. 2002, *Figurar el poder, ideologías de dominación y crisis*, CIESAS, México.
- Yépez, J. 2012, *Censo Sociopolítico y de Saberes Ancestrales*, Coordinadora, IAEN. Quito.

Reflexiones sobre los procesos de toma de decisión y legitimidad en la Comunidad kichwa del pueblo Panzaleo Salache San José. Otra perspectiva para entender la democracia comunitaria

Andrea Madrid*

RESUMEN

CON EL PROPÓSITO DE HACER UN ACERCAMIENTO A LA DEMOCRACIA COMUNITARIA, EL PRESENTE ARTÍCULO ANALIZA LOS PROCESOS DE TOMA DE DECISIÓN Y LEGITIMACIÓN DE LAS DECISIONES COLECTIVAS EN LA COTIDIANIDAD DE LA COMUNIDAD KICHWA DEL PUEBLO PANZALEO SALACHE SAN JOSÉ, COTOPAXI. A TRAVÉS DE UN ESTUDIO DE CARÁCTER ETNOGRÁFICO ENTRE MARZO Y OCTUBRE DE 2021, FUE POSIBLE ACERCARSE A LOS SENTIDOS CULTURALES Y LAS COSMOVISIONES DEL MUNDO ANDINO EN TORNO A LO COLECTIVO, EN DONDE COBRA SENTIDO ESTA FORMA COMUNITARIA DE EJERCER LA DEMOCRACIA. LA HIPÓTESIS PLANTEA QUE LA DEMOCRACIA COMUNITARIA ES LA BASE DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL EN EL DÍA A DÍA DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS Y ES APLICADA PARA LA TOMA DE DECISIONES EN TODOS LOS ASPECTOS DE LA VIDA COTIDIANA.

PALABRAS CLAVE: DEMOCRACIA COMUNITARIA - ORGANIZACIÓN SOCIAL INDÍGENA - ETNOGRAFÍA - ECUADOR.

REFLECTIONS ON THE DECISION-MAKING PROCESSES AND LEGITIMACY IN THE PANZALEO SALACHE SAN JOSÉ KICHWA COMMUNITY. ANOTHER PERSPECTIVE TO UNDERSTAND DEMOCRACY

ABSTRACT

THIS ARTICLE ANALYZES THE DECISION-MAKING PROCESSES AND THE LEGITIMATION OF COLLECTIVE DECISIONS IN PANZALEO SALACHE SAN JOSÉ KICHWA COMMUNITY'S DAILY LIFE TO APPROACH THE UNDERSTANDING DEMOCRACY. METHODOLOGICALLY, AN ETHNOGRAPHIC STUDY WAS CONDUCTED BETWEEN MARCH AND OCTOBER 2021, CARRYING OUT PARTICIPANT OBSERVATION IN AN INDIGENOUS COMMUNITY IN THE ECUADORIAN HIGHLANDS (COTOPAXI); ADDITIONALLY, INTERVIEWS WITH COMMUNITY LEADERS WERE CONDUCTED. TO UNDERSTAND THE IMPLICATIONS OF COMMUNITY DEMOCRACY, IT WAS ESSENTIAL TO APPROACH THE CULTURAL MEANINGS AND WORLDVIEWS OF THE ANDEAN WORLD REGARDING THE COLLECTIVE, WHERE THIS COMMUNAL WAY OF EXERCISING DEMOCRACY MAKES SENSE. THE HYPOTHESIS SUGGESTS THAT COMMUNITY DEMOCRACY IS THE BASIS OF SOCIAL ORGANIZATION IN THE DAY-TO-DAY LIFE OF INDIGENOUS COMMUNITIES AND IS APPLIED FOR DECISION-MAKING IN ALL ASPECTS OF DAILY LIFE.

KEYWORDS: COMMUNITY DEMOCRACY - INDIGENOUS SOCIAL ORGANIZATION - ETHNOGRAPHY - ECUADOR.

* Doctora en Sociología y Antropología por la Universidad Complutense de Madrid. Magíster en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Sede Ecuador) y Antropóloga por la Universidad Católica del Ecuador. Actualmente es investigadora del Instituto de la Democracia del Consejo Nacional del Ecuador y docente en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador. Correo electrónico: an2amdi@hotmail.com

Introducción

En el marco del reconocimiento de los derechos colectivos, la Constitución ecuatoriana garantiza el derecho a que los pueblos y nacionalidades indígenas mantengan, desarrollen y fortalezcan su identidad, tradiciones ancestrales, formas de convivencia, organización social, generación y ejercicio de la autoridad y sus organizaciones propias; garantizándose el respeto al pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa (CRE, 2008). Pero, además, a nivel constitucional se establece que la participación ciudadana se ejercerá a través de los mecanismos de la democracia representativa, directa y también comunitaria, mandato establecido en el Título IV referente a la Participación y Organización del Poder, en relación no solo a los Pueblos y Nacionalidades, sino al ejercicio ciudadano en general (CRE, 2008: Art. 95).

El reconocimiento constitucional de los derechos colectivos implicó la creación de un nuevo actor jurídico, un sujeto colectivo con personería jurídica (derechos y obligaciones reconocidas), presente a lo largo del texto constitucional de 2008, y que se encarnó en la figura de los pueblos y nacionalidades indígenas (Mayorga, 2017). No obstante, para entender las implicaciones de la democracia comunitaria, se torna fundamental revisar los sentidos culturales y las cosmovisiones del mundo andino, en donde se configura el sujeto colectivo (distinto al individuo).

En función de lo señalado, el objetivo del presente artículo es analizar los procesos de toma de decisión y legitimación colectiva, en diferentes momentos de la vida cotidiana, para acercarnos al entendimiento de la democracia comunitaria en el pueblo Kichwa de Salache. Si bien, esto plantea un acercamiento a las relaciones de poder y autoridad al interior de la comunidad y hacia fuera con las instancias locales del Estado, la reflexión gira en torno a esta forma de participación política muy particular de las comunidades expresada a través del ejercicio de autogobierno y la autonomía (Madrid, 2022), pocas veces observada en el contexto de las sociedades donde ha predominado las formas de democracia representativa y directa.

Para ello, metodológicamente se ha recurrido a la etnografía como mecanismo para acercarnos a las acciones cotidianas en la comunidad indígena Salache San José, en la provincia de Cotopaxi, esto en el marco de la tradición antropológica de observar las dinámicas locales de manera más cercana en sociedades de pequeño tamaño (Hammersley y Atkinson, 1994: 57). La etnografía se fundamenta en la observación participante: “abierta o de manera encubierta, en la vida diaria de las personas durante un período de tiempo, observando qué sucede, escuchando qué se dice, haciendo preguntas; de hecho, haciendo acopio de cualquier dato disponible que sirva para arrojar un poco de luz sobre el tema en que se centra la investigación” (Hammersley y Atkinson, 1994: 15); la perspectiva es acercarse a las dinámicas culturales a través de las cuales las comunidades le dan sentido al mundo en el día a día. En este sentido, la observación participante se centró en algunos de los procesos de organización comunitaria que tuvieron lugar entre marzo y octubre de 2021. Para complementar esta información se realizaron entrevistas a las autoridades comunitarias en cuyas manos está llevar adelante estos procesos.

Si bien inicialmente el estudio con la Comunidad Salache San José partió de un acercamiento al proceso de elección de autoridades; no obstante, durante el trabajo de campo se observó que el mecanismo de toma de decisiones y legitimación utilizado para la elección de autoridades, se aplicaba también en otros aspectos de la vida comunitaria como la organización de las celebraciones, los preparativos previos a la fiesta de San José o *Pawkar Raimi*, reuniones del Consejo de gobierno, asambleas locales y en los diferentes niveles organizativos, etc.

Desde ahí se puede observar cómo la democracia comunitaria trasciende en mucho a la simple elección de autoridades por parte de pueblos y nacionalidades indígenas. A partir de esto, saltan a la luz algunos elementos como la legitimación social y el significado cultural de la posesión de las autoridades indígenas en el espacio de la fiesta popular tradicional; la representación social que tiene este acontecimiento, los sentidos y significados generados desde el accionar colectivo.

Y es que el reconocimiento de la democracia comunitaria, no puede partir del concepto mínimo procedimental sobre el que algunas corrientes teóricas definen a la democracia representativa (García y Tuaza, 2007: 29).

Fernando García (2012) hace referencia a la forma en la que colectivamente se toman todas las decisiones, con base en la presencia y la intervención de la comunidad, espacio en el que se deciden las acciones a ejecutarse para los casos de justicia indígena, administración del agua, y, en general, para diferentes acciones cotidianas dentro de una comunidad indígena. Esta última constituye la línea conceptual que se utilizará en el presente artículo.

El documento se ha dividido en cuatro partes. En la primera sección se hace una reflexión sobre la historia de la construcción del conocimiento en América Latina y como a partir de esto se han deslegitimado los conocimientos y prácticas indígenas. A continuación se realiza un acercamiento conceptual desde la mirada de diferentes autores/as a la democracia comunitaria. En la última parte se realiza un análisis a la legitimación de las decisiones tomadas de manera colectiva en comunidades, como parte de estos mecanismos propios de esta forma colectiva de ejercer la democracia. Finalmente, se esbozan algunas conclusiones.

La marginación de las formas organizativas propias de pueblos y nacionalidades indígenas

La historia de la modernidad en América Latina inicia con el encuentro con Europa, como parte del cual se fue instaurando un único paradigma de desarrollo a alcanzar por todas las sociedades (Quijano, 1991). En términos de la participación y organización política de la ciudadanía, poco a poco se imponen los valores atribuidos a la “democracia”, como única y universal forma de gobierno. Mignolo (1996) ha señalado que: “la modernidad no puede entenderse sin la colonialidad y ésta a su vez no puede comprenderse sin la modernidad, ya que esta etapa del proceso civilizatorio consistió en una masiva subalternización de culturas”.

En esta línea de pensamiento, a partir de 1990 aparecen gran parte de los estudios sobre “lo colonial” y “lo subalterno” de la mano de autores/as como Gonzales Casanova y Stavenhagen, Silvia Rivera, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Fernando Coronil, Walter Mignolo y Arturo Escobar, resaltando las diferencias entre los desarrollos propios de América Latina y la racionalidad moderna (Patzí, 2009: 24).

Estas reflexiones parten de la existencia de una dominación política-económica formal de un actor hegemónico (país, estado, etc.) sobre diferentes pueblos, en donde se detenta un orden asimétrico y vertical establecido por el poder colonial (Quijano, 1991). Este proceso denominado como colonialismo, en donde la idea de raza constituye la base de la clasificación social, es: “el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años” (Mignolo, 2000), y ha servido como mecanismo para desestimar los desarrollos culturales de pueblos y nacionalidades indígenas y enarbolar aquello practicado por Europa o sus descendientes (Patzí, 2009: 24). La imagen que se tiene hoy de la civilización occidental y de las sociedades de América Latina se construyó desde la emergencia del circuito comercial del Atlántico en el siglo XVI, siendo la colonialidad el proceso de sostenimiento interno de ese imaginario (Mignolo, 2000).

Tras la independencia de las colonias y el advenimiento de las repúblicas, su condición de ser “colonizadas”, no terminó. En gran parte de las regiones que fueron objeto del proceso de “colonización” tuvo lugar el fenómeno de la “colonialidad”, es decir, de colonialismo interno (Patzí, 2009:24). Ambos conceptos están relacionados dado que, la colonialidad de la estructura social solo ha sido posible a partir del colonialismo impuesto en el mundo del siglo XV.

Este proceso histórico que se ha transfigurado en un “pensamiento colonial” supuso para Latinoamérica dejar de lado las formas propias de organización social y política y de toma de decisiones que había sido acuñado ancestralmente por pueblos y nacionalidades indígenas (Osorio, 2016: 262), enalteciendo paulatinamente lo que llegaba desde occidente. Frente a este devenir histórico autores como José Luis Exeni y Boaventura de Sousa Santos (2021)

han planteado la necesidad de visibilizar la infinita diversidad a través de la reivindicación y posicionamiento de las Epistemologías del sur, en tanto no es posible alcanzar una justicia social sino se plantean pautas para conseguir primero una justicia cognitiva.

Al respecto es importante precisar que el colonialismo no sólo es un fenómeno internacional sino intranacional que además resulta interesante para complejizar los problemas de desarrollo de África, Asia y Latinoamérica, bajo la cual muchas de las relaciones de poder de la colonia siguen estando presentes tras la independencia (González, 2006). Es decir, el colonialismo interno es un fenómeno integral “cuando el dominio colonial se extiende y fortalece es porque se extiende y fortalece el monopolio económico y cultural.” (Ibíd.: 192).

En este contexto, el racismo y la segregación racial son parte de la configuración del desarrollo y la cultura colonial, que limita e impide entre otros elementos “la movilidad ocupacional de los trabajadores indígenas que tienden a mantenerse en los trabajos no calificados” (Ibíd.: 195). Dentro de este escenario, históricamente se han excluido las formas propias de participación y organización social bajo lógicas comunitarias indígenas, las cuales se fueron invisibilizando frente a la democracia representativa. En el contexto del reconocimiento constitucional de la democracia comunitaria, Ecuador se encuentra ante la posibilidad histórica de observar y comprender las particularidades de múltiples sociedades, para a partir de ahí generar modelos alternativos a los existentes, los cuales han sido diseñados bajo los criterios de la sociedad hegemónica (Patzí, 2009: 9). Esto, considerando que la consolidación de un verdadero desarrollo “solo puede ser posible a través de la incorporación de los pueblos latinoamericanos al proceso pleno de la modernidad” (Ibíd., 2009:17).

Revisión de la literatura sobre democracia comunitaria

Abordar la conceptualización de la democracia comunitaria nos plantea dos posibilidades. Por un lado, mirar la realidad con los lentes de la plurinacionalidad e interculturalidad, lo cual nos permitirá también ver la democracia desde la heterogeneidad y la diversidad, más allá de la elección de autoridades y pensándola como uno de los mecanismos que regula la organización de la sociedad (Corral y Yáñez, 2012: 5). Desde aquí nos acercamos a esa perspectiva de la democracia que es vista más como un ideal, pensándola a partir de sus fines ideales (Dahl, 1998).

Por otro lado, es posible observar el concepto de democracia, desde la realidad de los gobiernos democráticos reales, lo cual implica su análisis como una propuesta creada en occidente que incorpora elementos que no son compatibles con lo comunitario (Ibíd.). Esto implica reflexionar desde la configuración de mayorías y minorías en la toma de decisiones, la conformación de autoridades individuales (en tanto, en la democracia comunitaria nos referimos a Consejos de gobiernos, y a dirigentes que actúan en base a decisiones colectivas) o desde la campaña política para acceder a cargos públicos (sustituida más bien por acuerdos y compromisos previamente establecidos); todos estos serán mirados en detalle más adelante.

No obstante, no cabe duda que, tanto desde una posición más cercana a los gobiernos democráticos reales como a sus fines ideales, es posible entender el concepto de democracia desde múltiples sentidos (Ibíd.). Esto, sin descuidar un elemento fundamental y es que, todos/as los /as integrantes de una sociedad tendrán la misma posibilidad de “participar en el proceso de toma de decisiones sobre las políticas... todos los miembros deben de considerarse como *políticamente iguales*.” (Ibíd.: 47).

A partir de estas primeras reflexiones, y en el contexto de una propuesta que busque aportar en la construcción de este ideal en torno a la democracia se busca identificar ¿Qué es la democracia comunitaria? La democracia comunitaria es la forma de participación política de las comunidades expresada a través del ejercicio de autogobierno y la autonomía (Madrid, 2022). En esta misma línea, para Fernando Mayorga (2017: 2) “la democracia comunitaria se refiere a los usos y costumbres de los pueblos indígenas en la elección de representantes y autoridades, así como en la formación de gobiernos autónomos indígenas”.

Los mecanismos de la democracia comunitaria, se fundamentan en la realización de asambleas y reuniones en las que participan directamente o a través de los representantes de quienes se constituyen como miembros activos de la comunidad. Como se ha señalado, este mecanismo se utiliza para resolver diferentes necesidades de la organización comunitaria (Gómez, 2019: 11; Vargas Delgado, 2014). En estos espacios se ejercen los derechos colectivos de nacionalidades y pueblos indígenas, de acuerdo a sus propias formas de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad, practicadas ancestralmente y garantizadas en la Constitución (2008: Art. 95, 56, 57, 58 y 59).

Aquí hay que agregar una característica intrínseca y es que, como han referido Raúl Llasag, Carlos Poveda y Atik Kurikamak Yupanki (2012) este manejo comunitario de la democracia es un mecanismo que sigue las dinámicas culturales, es decir, no es estática y se encuentra en permanente movimiento y transformación. Por ello, da cuenta de la multiplicidad de prácticas y lógicas que se fundamentan en normas y mecanismos propios de pueblos y nacionalidades indígenas. En otras palabras, el concepto en sí mismo reivindica la existencia de múltiples “democracias comunitarias”, una pluralidad de opciones en función de las características culturales de cada pueblo (Vargas, 2019: 11).

Para el mundo andino, las decisiones son tomadas de manera directa por la comunidad, es decir, “la soberanía social no se delega, sino que se ejerce directamente” (Patzí, 2009:15), y las dirigencias ejercen el rol de ejecutar la voluntad colectiva, este es un ejemplo del ejercicio del poder horizontal. Si bien algunas reflexiones han señalado que, mientras más pequeña es la población —tipo municipal o local en los que tienen su campo de acción los gobiernos locales o autónomos descentralizados— es menor la necesidad de que los/as ciudadanos/as deleguen la toma de decisiones a un representante (De Sousa Santos, 2004: 40). No obstante, en Ecuador ha quedado claro que el ejercicio de la democracia comunitaria, funciona a nivel regional pero también nacional, como en el caso de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

Cabe señalar que, aunque las corrientes más procedimentales de la democracia representativa se han centrado en la elección de autoridades; múltiples reflexiones conceptuales (Quiroga, De Sousa Santos, Bonometti y Ruiz, Osorio, entre otros/as) han planteado el interés por construir formas profundas, sustantivas e integrales de pensar a la democracia, más allá de los mecanismos para elegir autoridades. Es decir, democracias que efectivamente se cimientan en la participación de la ciudadanía en la toma de decisiones y en las acciones ejercidas desde el poder y que organicen la vida cotidiana y el sistema político (De Sousa Santos, 2004: 43). Lo extraordinario resulta que los planteamientos de la democracia comunitaria, sostenida ancestralmente por las poblaciones indígenas, tiene varias coincidencias con los marcos teóricos que plantean la necesidad de fomentar la democracia participativa, profunda, sustantiva, integral, etc., que buscan trascender el procedimiento electoral.

En Bolivia, la democracia representativa, directa y comunitaria, dan cuenta de la existencia de “democracias” en plural, a partir de las cuales se han generado mecanismos y prácticas de articulación que permitan el encuentro, “dando lugar no solamente a ejercicios políticos plurales, sino también agregados, combinados o incluso traslapados. Ese espacio de encuentro, que por momentos tiene rostro de complementariedad y por momentos de tensión, es la esencia de la denominada democracia intercultural.” (Gómez, 2019: 11).

En Ecuador a pesar de contar con la normativa que reconoce los diferentes tipos de democracia, existe un fuerte desafío para trabajar en torno a concretar el reconocimiento de la democracia comunitaria al mismo nivel que la representativa y directa, y para ello conocer sus implicaciones y lógicas de funcionamiento es el primer paso y en cuya línea se enmarca el presente estudio.

Con respecto a la democracia directa y representativa los significados y mecanismos están claros y definidos, no así para la democracia comunitaria cuyas particularidades y connotaciones culturales deben ser aún reflexionadas y aprendidas por parte del Estado ecuatoriano y la sociedad en general, para quienes estos conocimientos ancestralmente construidos y sostenidos de generación en generación por pueblos y nacionalidades se encuentran aún en construcción.

La legitimación de las decisiones colectivas en la comunidad de Salache San José

El presente apartado aborda el problema de la legitimación en dos dimensiones: “hacia afuera”, donde se realiza un acercamiento hacia las relaciones políticas administrativas de la relación de la comunidad con el Estado y “hacia adentro”, a través del acercamiento hacia la realización de la fiesta que es el evento en donde se analizan las relaciones políticas internas comunitarias. La comunidad Salache San José, que forma parte del estudio de caso, está constituida por una población kichwa que pertenece al pueblo panzaleo. La economía de la zona se concentra alrededor de la venta de los productos agrícolas, particularmente el cultivo de tomate.

Después de la elección de autoridades comunitarias el 23 de enero de 2021, se acordó en asamblea comunitaria que la posesión del nuevo Consejo de gobierno tendría lugar el sábado 20 de marzo, coincidiendo con las festividades en honor a San José, el patrono de la comunidad Salache. A pesar de que dos meses después de la elección aún persistían las dificultades para la legalización de su Consejo de Gobierno por el Estado ecuatoriano, la comunidad decidió proceder con la investidura de sus dirigentes. El proceso legal requería el reconocimiento por parte del Ministerio de Gobierno y el MAGAP de los/as líderes elegidos/as por la comunidad, y a pesar de que este procedimiento estaba pendiente, la comunidad consideró necesario realizar la legitimación de sus autoridades durante la fiesta, más allá de la formalidad jurídica exigida por el Estado. Este posicionamiento y legitimación durante la fiesta, de las autoridades electas a través de la democracia comunitaria es una práctica establecida y necesaria en el contexto de la lógica de la comunidad.

En la observación participante realizada se determinó que la instancia máxima de toma de decisión en Salache San José es la asamblea comunitaria, la cual ha funcionado históricamente, fundamentada en usos, costumbres y tradiciones, para la toma de decisiones, la designación de autoridades y la administración del poder. Este ejercicio de gobierno es colectivo, por ello, su conformación no es individual, la autoridad está conformada por el Consejo de Gobierno. Por otro lado, todos/as los miembros de la comunidad son parte de la toma de decisiones desde los/as ancianos/as hasta los/as niños/as, están presentes durante la asamblea. En este caso particular, estos espacios son también pedagógicos, de enseñanza porque de esa manera participan todos los sectores poblacionales, bajo los principios de reciprocidad, complementariedad y redistribución (observación participante, enero de 2021).

Luego de la elección de autoridades, inicia la tramitología para que el Estado ecuatoriano reconozca a esas autoridades electas. Esto implica que, una vez que la comunidad eligió sus autoridades, deben solicitar el aval y legitimación estatal al/la teniente político/a que ejerce como administrador/a político/a de cada una de las parroquias rurales en representación del Ministerio de Gobierno (Decreto No. 2428, reforma 2017). Una vez que cuenta con este aval, la dirigencia de la comunidad debe acudir al Ministerio de Agricultura y Ganadería para que finalmente ellos legalicen a las autoridades comunitarias, entidad a la que la Ley de organizaciones y Régimen de Comunas (LORC) ha atribuido el rol de supervisar y dirigir administrativamente a las comunas (LORC, 2004: Art. 4, 9 y 10).

Esto implica un procedimiento largo y engorroso que además está marcado por el “racismo dentro del Estado” (Encalada, 2012: 8), una posición en la cual a través de diferentes expresiones, símbolos, lenguajes, etc., se inferioriza a los/as indígenas por parte de la población blanca-mestiza de las instituciones públicas, y que se vuelve evidente en el hecho de que los pueblos y nacionalidades indígenas a pesar de tener derechos colectivos y una democracia comunitaria reconocida por la Constitución, necesitan cumplir con los parámetros administrativos de las instituciones estatales, para que sus decisiones (en este caso en relación con la elección de sus autoridades) sean consideradas como legítimas:

“No se toma en cuenta que la gente que está en una comunidad a veces no tiene ni la educación de la escuela. Con toda la voluntad se hacen las actas, pero no tienen una redacción perfecta, y cuando se va a las instituciones, te dicen: ‘esto está mal repita’. Se les pide que nos ayuden explicándonos todos los requisitos que tenemos que presentar para traer inmediatamente, pero no, que hay que ir paso a paso, y nos mandan una y otra vez a repetir. Lo último que nos dijo la jefa política es que ella no estuvo en la asamblea donde se eligió a la directiva y que por eso no puede legalizarla, y la gente se molestó bastante y dijeron que no es la primera vez que pasamos por esto de la directiva y que por qué quiere imponernos, si nosotros estamos eligiendo democráticamente” (CT, marzo de 2021).

El acta aprobada por la comunidad debe tener la firma del teniente político del cantón, como mecanismo determinado por la ley para “garantizar” que el Consejo de gobierno, ha sido elegido democráticamente por quienes firman el acta en la fecha establecida. Aquí se vuelve evidente que a pesar de que esta normativa sigue vigente, existe una caducidad en términos de la aplicabilidad de la Ley de Organización y Régimen de las Comunas (LORC), y cuyo texto original (compuesto por 25 artículos) emitido en 1937, a pesar de haber sido reformado en varias ocasiones, mantiene su sentido original.

“Es una resistencia porque a pesar de que se ha tratado de deslegitimar el trabajo comunitario, todavía hay comunidades que sostenemos nuestros derechos como pueblos originarios. Sin embargo, si hay comunidades donde hay que fortalecer este espacio de comunidad, en donde se trabaja por todos y en donde se pierde el sentido de trabajar individualmente. A veces no se tiene dinero y se avanza a sacar muchas obras con el aporte de toda la comunidad. A veces solo con cambiar el nombre de comunidad a parroquia se pierde mucho el trabajo colectivo” (Entrevista CT, marzo de 2021).

Así comunitariamente, y sin ninguna referencia al trámite que se estaba llevando a cabo de manera poco fructífera en el Ministerio de Gobierno, se decidió que la posesión se realizaría en el contexto de la fiesta del patrono San José; y de la misma forma, se precisaron los detalles para la comida; los personajes de la fiesta; el orden del programa; la participación de todos/as los miembros la comunidad; la visita a las comunidades aledañas; etc. (observación participante, febrero de 2021).

La fiesta de San José, en donde se ha incorporado el ejercicio de presentación y legitimación de la dirigencia frente a la misma comunidad y a las comunidades aledañas, es un sincretismo entre: 1) el *Pawkar Raymi* o el *Mushuk Nina*, festividad indígena relacionada con el ciclo agrícola de apareamiento de las primeras flores del maíz y silvestres, 2) el ceremonial religioso y la fiesta judeo cristiana del patrono San José.

En este sentido, el universo festivo también tiene múltiples ejes analíticos que dan forma, reivindican y sostienen la organización social de la comunidad (Escudero, 2017: 28). Las festividades están constituidas por una serie de acciones teológicas, políticas, sociales y culturales que se transforman en “momentos fundamentales para la memoria colectiva” en tanto son el escenario de circulación de una serie de símbolos, refuerzan el sentido de lo colectivo, de la integración social, y del “nosotros” (Pereira, 2009: 11, 23).

Esto ratifica el acercamiento conceptual a esta forma comunitaria de democracia, y es que, como ya se ha señalado, las decisiones son tomadas directamente por la comunidad en las asambleas. Es decir, la instancia de toma de decisión es la asamblea y el mecanismo, que puede variar de una comunidad a otra, en este caso fue la votación a través del conteo de las manos alzadas (observación participante, febrero de 2021). Por otro lado, no se delega a un representante la toma de decisión, la autoridad comunitaria ejecuta lo que se ha decidido de manera colectiva (Patzí, 2009).

Mientras que la democracia representativa reconoce al individuo como objeto de derechos políticos; la democracia comunitaria se expresa a través del sujeto colectivo, en donde se fundamenta el sistema de relaciones sociales para el mundo andino (Escudero, 2017: 30). En

esta práctica cultural de democracia comunitaria se observan elementos simbólicos donde se revitaliza el sujeto colectivo marcado en lo comunitario como epicentro de la organización social: “Lo cultural como dimensión de la práctica se convierte en cualidad para analizar los elementos estructurales” (Ibíd.: 32).

Los preparativos de la fiesta como fenómeno cultural involucran una serie de acciones que se realizan previamente. En primer lugar, los/as dirigentes/as electos/as visitan familia por familia para solicitar su participación en la fiesta, y el apoyo con la representación de los distintos personajes, lo que evidentemente se constituye en un primer mecanismo de participación. Este hecho, es un posicionamiento de su nuevo rol, de su compromiso y cercanía con la comunidad, y la posibilidad de escuchar las necesidades, resolver dudas, recoger solicitudes para su gestión, de los/as comuneros/as a quienes se va visitando casa por casa.

Es decir, como parte del procedimiento o mecanismo de legitimación de la democracia comunitaria, el Consejo de Gobierno visitó a cada familia “de casa en casa” para pedir “los yumbos”, personajes tradicionales de la fiesta, conseguir los alimentos, organizar la preparación de la comida comunitaria —en este caso fue la pachamanka—, entre otros. Con la presencia de todos/as los/as directivos/as reunidos/as, con pacas de pan, plátano y trago, que se entregaron a cada familia visitada, “a ratos caminando, a ratos en camioneta” fueron avanzando de casa en casa para pedir que las familias colaboren enviando a sus integrantes para que participen como yumbos o yumbitas en el festejo.

“En esta ocasión estamos recorriendo la comunidad, ya hemos cogido algunos yumbitos. Usted también ofreció, salir de mono, usted sabe los dos son parejita ya vinimos cogiendo el otro monito, no es mucho primito, desde el sábado le esperamos a las 7 de la mañana para un desayuno. Estamos viniendo dando la vuelta porque la costumbre ha sido así” (observación participante, febrero de 2021).

Los yumbos son los danzantes tradicionales de la comunidad de Salache. En los bailes en los que participan las diferentes comunidades de la zona, se observa la especialización en los personajes que tiene cada comunidad: “Ancestralmente, los yumbos eran los chasquis que iban por el camino real, el camino de los chasquis... los yumbos salen a bailar moviendo la tierra, pisando fuerte para llamar a la lluvia” (entrevista CT, 12 de junio 2021).

“Cuando yo empecé a salir, como salía seguido yo mismo me hice la ropa. Y hacía falta la ropa porque si se chumaba el sábado para el domingo ya estaba sucia y estropeada, y se necesitaba otra parada, entonces me hice dos trajes a mi medida” (entrevista GP, 12 de junio 2021).

La fiesta es un fenómeno social y práctica cultural que forma parte de diferentes contextos de la vida cotidiana (Escudero, 2017: 28; Pereira, 2009: 32). “De uno en uno” fueron visitando a aproximadamente veinte familias que tenían alguna persona que podía participar en la yumbada. En el caso de las autoridades electas los/as cónyuges entran simbólicamente a formar parte del Consejo de gobierno y en algunas ocasiones asumen los roles de sus compañeros/as, organizándose para cumplir con todas las obligaciones que esto supone: “Mientras mi marido se fue a la reunión de la Unión de Organizaciones y Comunas Indígenas de la Zona del Canal (OURZISCA, organización de segundo grado) yo me quedo en la visita de aquí de la comunidad, ahí mandé a decir que aquí en la comunidad ya estamos con los yumbos listos” (observación participante, febrero de 2021).

Estos acercamientos tienen una particularidad y es que, con anticipación el Consejo de Gobierno ya había conversado con alguno/a de los/as miembros/as de la familia para conocer si había posibilidad de que participen como danzantes, es decir existía un consenso previo: “La gente se anima full y dicen yo quiero y vamos por cortesía a las casas a confirmar la presencia” (entrevista CT, 12 de junio 2021). En estos casos, aunque ya se conocía que la respuesta era

positiva el acercamiento tenía como finalidad cerrar el compromiso, pero además era evidente como la nueva directiva se iba haciendo presente con cada familia con la entrega de los plátanos y panes, alargando el encuentro y la conversación con un “traguito” permitía intercambiar opiniones sobre las obras por venir, las gestiones a desarrollar y por supuesto los antecedentes organizativos de las autoridades elegidas.

Contrario a la lógica de la democracia representativa, en la cual esta acción de proselitismo para sumar a la mayor cantidad de simpatizantes a la gestión se realiza previo al ser electos, en este caso, las autoridades ya electas visitan a las bases para ratificar su predisposición a trabajar y las obras que deberían sacar adelante:

“... en la directiva estamos trabajando para todos, no vale dejar botada a la comunidad, estamos ahí fuertes haciendo el trabajo, de acompañando por favor, dígame a su hijito para que vaya es en la mañana y la noche. Diga que si el yumbito” (observación participante, febrero de 2021).

La aceptación de la participación de las familias con uno de sus integrantes en el festejo, implica el compromiso de estar presente durante todo el trayecto a lo largo de las comunidades; pero además la preparación de los disfraces que darán presencia a los yumbos y las yumbitas, como se lo ha venido haciendo ancestralmente: “Desde que yo tenía 9 años, el taita Manuel Amaya me recibió como payacito y así se ha seguido saliendo de yumbo en yumbo” (entrevista JM, 12 de junio 2021). Y es que, esta es una tradición que se ha transmitido de generación en generación:

“No avanzando mi papá, desde que era niño yo sabía reemplazar a mi papá” (entrevista CT, 12 de junio 2021); “... mis hijos, los dos varones que he tenido si saben salir” (entrevista GP, 12 de junio 2021). “El tío José Manuel desde que yo me acuerdo sabía salir, yo no tenía peluca y antes la prima Yolanda me regaló ese pelo, una funda grande, solo de lo que se peinan las mujercitas, hice mi peluca” (entrevista PG, 12 de junio 2021).

Al respecto se puede observar que, en este contexto la legitimación se produce en dos sentidos. Por un lado, a través de la presencia de la dirigencia (conformada por el Consejo de Gobierno) frente a la comunidad, y por otro lado, mediante la aceptación de esa autoridad a través del compromiso de los/as comuneros/as de participar en la fiesta (observación participante, febrero de 2021).

El sentido integral de la democracia comunitaria: su vivencia en la festividad

Desde entrada la mañana se iniciaron los preparativos para la fiesta. Al ritmo del tambor y de la flauta los/as comuneros/as se iban transformando en los/as danzantes que acompañarían el festejo de principio a fin. Los yumbos y las yumbitas que confirmaron su asistencia, e incluso más personas de las que se habían comprometido a participar, se sumaron a la “yumbada”. El encuentro se realizó en la casa de uno de los comuneros que por su amplia trayectoria en estos festejos poseía varios trajes¹.

Estas manifestaciones del accionar colectivo en donde todos acompañan y están presentes, fortalecen la memoria social que articula y renueva el sentido comunitario, reivindica elementos tradicionales que se han transmitido de generación en generación, fortalece la cohesión y la reafirmación identitaria, las relaciones y organización social y diferentes aspectos de la práctica colectiva (Lara, 2015: 149). Y por supuesto, como punto focal del presente estudio, legitima las decisiones tomadas a través de los mecanismos de la democracia comunitaria que, como se había señalado en un inicio, se aplican en todas las instancias de la vida colectiva.

¹ El traje de los “yumbos” y las “yumbitas” está conformado por un pantalón, una camisa de mandas largas muy coloridos, unos palos largos con tiras de tela de colores en las puntas, a los que se denomina como “chontas”, y pelucas de tonos llamativos: “Yo tengo cuatro hijos y salíamos todos en las fiestas y cada uno tenía dos trajes, ahora que ya son jóvenes ya no quieren salir, ya no les gusta y yo voy a descansar este año, entonces tengo bastantes trajes para prestar a los yumbos” (entrevista NS, marzo 2021).

Quienes participaron como yumbos o yumbitas, tenían diferentes años de experiencia, para algunos/as era el primer año que acompañaban, otros/as hace 3 años, algunos/as más de 20 (observación participante, 12 de junio de 2021). Poco a poco se fueron conformando grupos de danzantes que están dirigidos por la “Mama yumbada” o el “Taita yumbo”, personas que han asumido durante años interpretar estos personajes en la fiesta. En este caso, la presidenta electa, primera dirigente de la comunidad, una joven que había participado desde pequeña en las actividades comunitarias (fiestas, mingas, organización comunitaria, gestiones, etc.); también ejercía el rol de “Mama Yumbada”. Es decir, en este caso en particular los personajes festivos, efectivamente, asumen roles directivos y participan en la toma de decisiones colectivas en la comunidad, una vez que la fiesta haya terminado. No obstante, sería importante, en futuras investigaciones, definir si esta relación personaje de la fiesta-participación política comunitaria ocurre de manera directa.

De esta manera, la fiesta tiene diferentes connotaciones. Los elementos que la componen describen los fundamentos del juego; irrumpen el tiempo productivo, en tanto la gente deja sus actividades cotidianas para acompañar al festejo; se entretienen, se recrean y se distraen del orden cotidiano permitiendo al mismo tiempo la socialización entre todos/as; invierten los sentidos de la realidad, las mujeres se transforman en hombres, algunos hombres en monos, etc.; pero al mismo tiempo reivindican símbolos, las autoridades comunitarias, el sentido colectivo; enfrentan y al mismo tiempo legitiman las reglas sociales (Pereira, 2009: 11-12).

La pintura del rostro es fundamental en el proceso. Para ello las autoridades comunitarias habían comprado varios botes de colores rojo, blanco y negro para pintar con diferentes modelos a los hombres y mujeres que iban a bailar como yumbos (entrevista JA, 19 de junio de 2021). Cada danzante escoge la opción que más le convence, la que más le gusta; una de ellas manifestó que el año pasado ya se había pintado como mujer y que ahora quería cambiar con rayas. Algunos escogen la pintura como yumbita, que consiste en círculos rojos en los cachetes, en la nariz y los labios. Todo en un estilo barroco, cargado de detalles y formas:

“Desde antes han sabido tener la tradición de estar pintados la cara para que no los reconozcan, dicen que es un mito que cuando salimos disfrazados, los yumbos salen para llamar a la lluvia, dicen que a veces sale el espíritu de las montañas, de la naturaleza que nos acompaña entonces nos tapamos la cara para que no nos reconozca, porque tal vez dentro de nosotros quiera bailar algún espíritu y entonces ahí no nos reconocemos quien es. Por eso los disfrazados se cubren el rostro” (Entrevista NS, 12 de junio 2021).

Mientras se preparaban los y las danzantes, paralelamente se fueron pasando a cada uno de los/as asistentes los platos de comida, muy contundentes, y café con pan, para que los/as comuneros/as puedan resistir el arduo día. El día anterior el Consejo de gobierno organizó la comida —desayuno para danzantes y almuerzo para todos/as los/as asistentes—, desde la compra de los víveres y la preparación de los alimentos para la llegada de quienes participarían como danzantes, aproximadamente 150 personas.

Todo es una oportunidad para fortalecer la memoria colectiva, intercambiar opiniones, aprender de los/as más ancianos/as, etc., pero además para legitimar, una y otra vez a las nuevas autoridades electas y su rol como ejecutores de la voluntad popular, decidida en asamblea por la comunidad. Es decir, la posesión de las nuevas autoridades comunitarias, se da con la presencia de toda la comunidad y de las comunidades de la zona que acuden a la celebración del patrono San José pero que a su vez coincide con el festejo del Mushuk Nina, el año nuevo indígena.

La fiesta empezó a las 7:00 de la mañana del sábado 20 de marzo. En primer lugar, e infaltable en estas celebraciones, se realizó la misa en la iglesia de la comunidad, durante la cual el cura bendijo a los/as dirigentes para que les vaya bien en su gestión. Luego de esto salió todo el Consejo de Gobierno con los/as danzantes y la población para recorrer la zona, incluyendo las comunidades aledañas.

El acto central de posesión se realizó en el centro de la plaza, antes de la comida. Durante la realización de la fiesta, se observó cómo interactuaron al mismo tiempo elementos tanto religiosos como profanos: misa, el cura, la cruz, los y las danzantes (monos, yumbos, yumbitas, diablumas, etc.), el rito de legitimación de las autoridades comunitarias, la comida, etc., fundamentales en el sistema social. La fiesta se constituye en un ritual, que tiene un orden definido, contenidos, que dan un sentido colectivo a las acciones que se presentan (Pereira, 2009: 12), incorpora elementos que dan cuenta de lo que ocurre a nivel social, como los sincretismos, valores y sentidos culturales, etc.—, también irrumpe y distrae en las dinámicas cotidianas y en el orden social; pueden reivindicar/legitimar pero también transformar/poner en riesgo los sentidos de la realidad y las reglas sociales (Ibíd.: 11).

Es importante mencionar que, según lo señalado en las entrevistas, la fiesta se realiza con los aportes de los/as priostes y dirigentes, por eso la mención de que la dirigencia “*tiene que ponerse con plata y persona*” como señalaba la actual presidenta de la comunidad. Al respecto, cabe señalar que, para el Consejo de gobierno electo, la responsabilidad de cumplir con lo planificado incluye la capacidad de gestión para la consecución de los recursos, para lo cual se recurre mucho a la solicitud de donaciones, y a una fuerte gestión en las instancias públicas: “*Siempre el que está en la presidencia pone más, es caro ser presidente, si hay un aporte de fondos de la comunidad, pero los directivos ponen más*” (entrevista TM, 12 de junio 2021). Esto implica garantizar la logística durante la fiesta, para la gente que forma parte de las comparsas y por supuesto para las autoridades invitadas a la celebración, pero también de los comuneros y comuneras que acompañarán durante todo el evento y por lo tanto contar con la cantidad de comida y chicha para todos/as quienes acompañan.

Una vez que ha llegado el flautista/tamborilero la música llena todo el entorno, mientras que cada personaje va apareciendo en la fiesta, y el espacio se va llenando de color por la ropa, pintura de rostro, pelucas, chontas. La presencia de “los monos es clave, en tanto personajes que divierten y hacen travesuras todo el tiempo, su rostro está cubierto, e incluso durante la entrevista mientras están con el atuendo no pierden de vista su rol, fingiendo la voz, dicen en Kichwa: “*Toma el trago para calentarte*”, “*Carne no hay en esta fiesta*” —haciendo referencia a que solo hay trago—. Durante toda la fiesta se los ve yendo de un lado a otro: “*Rápido toma sino te castigo*” “*mientras ondea un látigo en la mano*”, “*Joven mierda*” (ya que el joven no quiere tomar lo que le dan); “*joven tonto*” (el joven no quiere tomar). “*Nosotros somos monos... y tenemos que bailar, jugar. Hacer chistes*” (entrevista JAE, 2021), y efectivamente pasan haciendo bromas y juegos a quienes acompañan a la fiesta. Conocidos como los poetas populares quienes encarnan la capacidad de crear, de improvisar versos picarescos y alegrar a la gente. A través de ellos, ridiculizan al poder dominante, a la autoridad no indígena y reivindican su cultura, y dentro de esta sus formas de organización social propias y ejercicio de autoridad.

Así poco a poco fueron apareciendo los monos, los “yumbos” y “yumbitas”, los capitanes y las vacas locas, representaciones de personajes que en algunos casos teatralizan lo que ocurre a nivel social, en donde la interpretación, pero también la improvisación e interpretación se intercalan permanentemente (Pereira, 2009: 13-14). Ya entrada la mañana, a las 10 am llegó la banda popular al compás de la música nacional, quienes alternaban las tonadas con el “tambonero”, hasta las 19:00 horas, que duró la fiesta. Estas actividades que incluyen el trabajo realizado en los días previos, esconden una organización social profunda que se ejecutan a través de semanas de trabajo y que es uno de los mecanismos que consigue mantener la integración social.

En este caso, la fiesta ha sido el resultado de todo un proceso de toma de decisiones colectivas, a través de los mecanismos de la democracia comunitaria. Y es que el proceso de la organización de la fiesta, como se ha señalado, involucra además una serie de acercamientos entre la dirigencia y cada una de las familias de la comunidad, el cumplimiento de compromisos asumidos tanto por los/as comuneros y comuneras como por las autoridades indígenas.

A manera de conclusión

La democracia comunitaria no es homogénea y tiene diferentes procedimientos, procesos, formas de participación, etc., dependiendo la comunidad a la que hagamos referencia. No obstante, se han identificado algunos principios generales en los que se fundamenta. Para entender el funcionamiento de la democracia comunitaria es necesario entender su vinculación con los procesos de organización colectiva de la comunidad, que son parte de la vida cotidiana.

Tres meses después de la elección comunitaria, el Estado ecuatoriano, aún no legitimaba a la nueva directiva porque tenía que verificar que el procedimiento “se haya realizado de manera democrática”. Sin embargo, el reconocimiento comunitario no requería más verificaciones; los/as dirigentes/as electos/as, ya como autoridades, respaldados/as por los/as 380 miembros de esta comunidad y de las comunidades aledañas, por la organización de segundo grado Unión de Organizaciones y Comunas Indígenas de la Zona del Canal, OURCIZCA, y también por la organización provincial el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, MICC; fueron parte de las comparsas y de la procesión.

Cada una de las decisiones tomadas en relación con la legitimación de las autoridades electas mediante procedimientos propios, entre ellas la programación de la visita “de casa en casa” para solicitar los yumbos y yumbitas y la fiesta donde se posicionaron las autoridades, respondieron a diferentes procesos de democracia comunitaria. Esto garantizó además que la participación en estos espacios por parte de la comunidad fuera masiva y que los/as miembros del Consejo de gobierno sean visibilizados y reconocidos.

A partir de estas reflexiones, es imposible referirse a la democracia comunitaria como un símil de la democracia representativa, en tanto, su esencia, razón de ser, mecanismos y funcionalidad responde, integralmente, a la forma colectiva de entender el mundo en las comunidades andinas. Y que como se ha señalado, es clave en todas las instancias de la organización social, incluyendo la elección de autoridades comunitarias. Es necesario indicar que aún en presencia de los avances normativos respecto a los derechos colectivos de pueblos y nacionalidades indígenas, en el caso ecuatoriano, el camino hacia la legitimación real de esta forma de ejercer la democracia ha tenido pocos avances.

En este contexto, para la democracia comunitaria, el punto central no es la elección de autoridades (como sí ocurre con la democracia representativa), en tanto, este mecanismo se aplica para la toma de decisiones en todos los aspectos de la vida comunitaria: económicos, sociales, culturales, justicia, organizativos, etc.

Bibliografía

- Dahl, R. 1998, *La democracia: una guía para los ciudadanos*, México, Taurus. <https://fundamentoscpuba.files.wordpress.com/2022/08/dahl-robert.-1998.-la-democracia.-una-guia-para-los-ciudadanos.pdf>
- De Sousa Santos, B. (Coord.) 2004, *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, Fondo de Cultura Económica, México. https://ilusionismosocial.org/pluginfile.php/427/mod_resource/content/5/DEMOCRATIZARLADEMOCRACIA.pdf
- Exeni Rodríguez, J. y De Sousa Santos, B. (Eds.) 2021, *Estado Plurinacional y democracias*, Alice en Bolivia, Friedrich Ebert Stiftung, Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coimbra, La Paz.
- Encalada, K. 2012, *Racismo en la administración de justicia en el Ecuador: el caso de Riobamba*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador. 2012. <http://hdl.handle.net/10469/9288>
- Gómez Téllez, N. 2019, *Democracias en disputa y el horizonte de la democracia intercultural: Construyendo escenarios prospectivos*, Foro Nacional de Jóvenes (FNJ) y Fundación Friedrich Ebert (FES), La Paz. Disponible en <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/bolivien/16014.pdf>
- García, F. 2012, “No se aloquen, no vayan a carrera de caballo, vayan a carrera de burro: comunidades Chimborazo y Chibuleo” en: *Cuadernos para la interculturalidad*, Defensoría Pública General del Ecuador, Cuaderno N°. 4. pp.: 7-17.

- García, F. y Tuaza, L. 2007, *Estudio sobre legislación intercultural en el Ecuador*, Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE) ejecutor en Ecuador del Proyecto “Conflictos interculturales: Una respuesta democrática y participativa desde Ecuador, Perú y Bolivia”, disponible en: <http://cebem.org/cmsfiles/archivos/derechos-ecuador.pdf>
- González, P. 2006, “El colonialismo interno”, en: *Sociología de la explotación*, CLACSO, Buenos Aires. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130909101259/colonia.pdf>
- Hammersley, M. y Atkinson, P. 1994, *Etnografía. Métodos de investigación*, Ed. Paidós, Barcelona.
- Lara, S. 2015, “Usos y debates del concepto de fiesta popular” en: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 21, Universidad de Los Andes, Bogotá, pp.: 147-164.
- Madrid, A. 2022, “Democracia comunitaria y autogobierno: desencuentros con el Estado ecuatoriano”, en: Altmann, P. et al., *Democracia comunitaria en el estado plurinacional e intercultural ecuatoriano*, Consejo Nacional Electoral, Instituto de la Democracia, Quito. https://institutodemocracia.gob.ec/wp-content/uploads/2023/01/Libro-democracia-comunitaria_Altmann-Madrid.pdf
- Mayorga, F. 2017, “Estado Plurinacional y democracia intercultural en Bolivia” en: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 32 N°. 94 junio de/2017, Conferência proferida em 26/10/2016 durante el 40º Encontro Anual da Anpocs, em Caxambu – MG.
- 2013, “Democracia intercultural y representación política en las autonomías departamentales e indígenas”, en: *L'Âge d'or* [En ligne], 6.
- Mignolo, W. 2000, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en: Lander, E. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, México.
- 1996, “Los estudios subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales? La política y las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales”, en: *Casa de las Américas*, No. 204.
- Osorio, C. 2016, “Democracia indígena: ¿otra democracia es posible?” en: *Prospectiva Revista de Trabajo Social e intervención social*, No. 22, pp.: 261-287.
- Patzi, F. 2009, *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, editorial Vicuña, La Paz.
- Pereira, J. 2009, *La fiesta popular tradicional del Ecuador*, Cartografía de la Memoria Número 2., Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural del Convenio Andrés Bello (IPANC), Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito.
- Quijano, A. 1991, «Modernidad, identidad y utopía en América Latina», en: Lander, E. (Comp.), *Modernidad y Universalismo*, Nueva Sociedad, Venezuela.
- Torre, J. 2000, “Mandar obedeciendo. Poder y democracia desde el iusnaturalismo y el personalismo”, en: *Isonomía*, (12), pp:181-193. Revisado en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-02182000000100181&lng=es&tlng=es
- Vargas, M. 2014, “La democracia comunitaria, entre el deseo y la realidad: la experiencia de los pueblos indígenas chiquitano y guaraní”, en: *Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, núm. 36, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, La Paz. <https://www.redalyc.org/pdf/4261/426141578005.pdf>

Institucionalidad, desencanto y política Potemkin*

Fernando Bustamante*

RESUMEN

EN ESTE ARTÍCULO SE ANALIZA CRÍTICAMENTE LA NARRATIVA SOBRE LA CRISIS DE LEGITIMIDAD DEL ESTADO EN EL ECUADOR Y SOBRE EL TÓPICO DE LA DESINSTITUCIONALIZACIÓN. SE EXAMINA LA TRAYECTORIA DE PÉRDIDA DE LAS ILUSIONES SOBRE LA CAPACIDAD DE DISTINTAS CORRIENTES IDEOLÓGICAS PARA FUNDAMENTAR UNA LEGITIMIDAD CONSOLIDADA Y DURADERA EN LOS ÚLTIMOS 30 AÑOS. SE SOSTIENE QUE, -EN BUENA PARTE-, ESTA TEMÁTICA PARTE DE UN ESPEJISMO Y QUE EL ECUADOR MANTIENE UNA ESTRUCTURA INSTITUCIONAL MUY FUERTE Y ARRAIGADA, PERO QUE ELLA ES IRRECONOCIBLE E IMPRESENTABLE PARA LOS SUJETOS. SE INTENTA CARACTERIZAR ESTA INSTITUCIONALIDAD “EN LA SOMBRA” Y SE EXPLORAN LAS CAUSAS DE SU ARRAIGO Y DE LA IMPOSIBILIDAD DE TRASCENDERLA EFECTIVAMENTE CON UN MODELO ESTATAL ALTERNATIVO. POR ÚLTIMO, SE INTENTA DESCRIBIR LAS RAZONES POR LAS CUALES MANTIENE SU ESTABILIDAD EN EL LARGO PLAZO HISTÓRICO Y CUÁLES PODRÍAN SER LAS ARENAS EN LAS QUE SE ESTABLECERÍAN LA LUCHA POLÍTICA POR ALTERNATIVAS, ASÍ COMO SUS POTENCIALES MANERAS DE HACERSE VIABLE.

PALABRAS CLAVE: INSTITUCIONALIDAD - ESTADO - LEGITIMIDAD - ESTAMENTALISMO - CORPORATISMO - LIBERALISMO, SOCIALISMO - SOCIEDAD CIVIL - SIMULACRO - CIVILIZACIONAL - PULSIÓN - BUROCRACIA - MERCADO - MODERNIDAD - CAPITALISMO - AUTORITARISMO - PATRIMONIALISMO.

INSTITUTIONALITY, DISILLUSIONMENT AND POTEMKIN POLITICS

ABSTRACT

THIS ARTICLE CRITICALLY ANALYZES THE NARRATIVE ABOUT THE STATE LEGITIMACY'S CRISIS IN ECUADOR AND THE TOPIC OF DEINSTITUTIONALIZATION. THE LOSS OF ILLUSIONS' TRAJECTORY IS EXAMINED ABOUT THE CAPACITY OF DIFFERENT IDEOLOGICAL STREAMS TO ESTABLISH A CONSOLIDATED AND LASTING LEGITIMACY OVER THE LAST 30 YEARS. IT IS ARGUED THAT, -IN GOOD PART-, THIS THEME IS BASED ON A MIRAGE AND THAT ECUADOR MAINTAINS A VERY STRONG AND ROOTED INSTITUTIONAL STRUCTURE, BUT IT IS UNRECOGNIZABLE AND UNPRESENTABLE FOR THE INDIVIDUALS. AN ATTEMPT IS MADE TO CHARACTERIZE THIS INSTITUTIONALITY “IN THE SHADOW” AND THE CAUSES OF ITS ROOTS AND THE IMPOSSIBILITY OF TRANSCENDING IT EFFECTIVELY, WITH AN ALTERNATIVE STATE MODEL, ARE EXPLORED. FINALLY, WE TRY TO DESCRIBE THE REASONS WHY IT MAINTAINS ITS STABILITY IN THE LONG HISTORICAL TERM AND WHAT COULD BE THE ARENAS IN WHICH THE POLITICAL STRUGGLE FOR ALTERNATIVES WOULD BE ESTABLISHED, AS WELL AS THEIR POTENTIAL WAYS OF BECOMING VIABLE.

KEYWORDS: INSTITUTIONALITY - STATE - LEGITIMACY - ESTABLISHMENTISM - CORPORATISM - LIBERALISM, - SOCIALISM - CIVIL SOCIETY - SIMULATION - CIVILIZATIONAL - DRIVE - BUREAUCRACY - MARKET - MODERNITY - CAPITALISM - AUTHORITARIANISM - PATRIMONIALISM.

* Se refiere a cualquier construcción (literal o figurativa) armada con el propósito de simular una realidad mucho más positiva o “presentable” que la efectivamente existente. Se refiere a un intento de engañar para dar la impresión de progreso y modernidad allí donde siguen imperando el atraso y la pobreza. Se supone que el término se originó en una treta inventada por Gregorio Potemkin, para impresionar a la Emperatriz Catalina la Grande durante su viaje a Crimea en 1787.

** Fernando Bustamante: Realizó sus estudios en la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde obtuvo el título de doctor en sociología. Posteriormente realizó una maestría en Planificación Económica y Social en la Universidad de Harvard y estudió un diplomado en Planificación Regional y Urbana en el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social. Ha tendido varios cargos políticos y ha sido docente en la USFQ, FLACSO y la UTE, donde es el actual Director del Laboratorio de Estudios Sociales Multidisciplinarios en la UTE. Correo: febusta@pi.pro.ec.

Introducción.

La frustración por la incapacidad del Estado ecuatoriano para cumplir funciones que se le han asignado tradicionalmente se une a una creciente insatisfacción por el desempeño de las instituciones de la política, parlamentos, partidos, medios de comunicación y los votantes. Los más recientes intentos para restablecer la legitimidad de las instituciones políticas no parecen haber tenido éxito. En este artículo cuestionamos algunos de los presupuestos de este descontento y proponemos una aproximación que retoma las perspectivas que ven a lo político como una representación y una simulación.

Preguntas iniciales

Iniciar una reflexión sobre el fortalecimiento de la gobernabilidad democrática para garantizar las funciones del Estado es una ocasión para discutir algunas de las premisas que subyacen a la pregunta.

Primero es necesario preguntarse por el sentido mismo de la empresa. En efecto, ya no es tan obvio y evidente que el fortalecimiento del Estado sea en cualquier circunstancia ética y políticamente incuestionable. En segundo lugar, es necesario distinguir entre fortalecer un gobierno y fortalecer al Estado como tal. En principio, la distinción entre Estado y gobierno es central en todas las democracias republicanas (Morales, 2020). Es posible que el tema de la fortaleza del Estado no sea problemático en sí mismo, pero que la respuesta dependa de la aprobación que merezca el gobierno de turno. Esta última reserva podría soslayarse si se habla del gobierno como institución, independientemente de la identidad o afiliación partidista de los ocupantes circunstanciales. En tal caso, se trataría de afianzar un determinado conjunto de organismos gubernamentales, distinguibles, sin embargo, del Estado como tal.

De manera simplificada podría definirse al Estado como un sistema de instituciones que detentan la legitimidad para establecer las normas que regulan la vida de una sociedad, para imponer su vigencia y ejercer jurisdicción sobre la población. Asimismo, el Estado se caracteriza por ser el locus de la soberanía frente a otras entidades análogas (A Dictionary of Law, Oxford University Press, 2018).

El gobierno, en cambio, sería el aparato especializado del Estado para la ejecución de las normas, la provisión de la seguridad interna y externa y para la implementación de los objetivos establecidos a través de los mecanismos de decisión propios de cada sistema político (Morales, 2015).

Por consiguiente, el fortalecimiento del gobierno, debe referirse a la búsqueda de los medios que le permitan cumplir sus misiones ejecutivas inherentes: co-legislar, proporcionar orden y seguridad, regular la sociedad y sus instituciones, para asegurar la vigencia del bien común y los objetivos determinados por el soberano. Asegurar la gobernabilidad y la plena vigencia de los derechos y garantías a las cuales se halla obligado (Smelser y Baltes, 2001).

Esta tarea enfrenta obstáculos y complicaciones en la actualidad, ya que nos hallamos ante un generalizado desencanto frente al Estado y por consiguiente respecto a la capacidad de las agencias gubernamentales para cumplir con sus obligaciones¹.

Tal como lo ha señalado Zygmunt Bauman (2017); sospechamos que el Estado es cada vez menos capaz de cumplir con sus funciones clásicas, y menos aún aquellas asociadas a lo que Marshall (1977) llama “derechos de segunda y tercera generación”.

A diferencia de las posturas del marxismo ortodoxo y del leninismo, que buscaron reemplazar a los mercados con la planificación central estatal, el neo-socialismo de principios de siglo, postuló la idea de un Estado fuerte regulador que tuviera control sobre los mercados, sin eliminarlos, para que estos últimos operaran de manera eficiente y justa, de acuerdo a prioridades determinadas de la política democrática (Ellner, 2012; Falconí, 2014). A diferencia del dirigismo clásico post-keynesiano del Estado de Bienestar socialdemócrata, la nueva corriente socialista, agregaba dos elementos: primero, el desarrollo de las capacidades de la sociedad civil organizada para incidir en la planificación, y en la regulación de los mercados y del propio Estado; y, segundo, se confiaba en desarrollar una vibrante economía “social” de base, con una economía popular y, presuntamente solidaria, que permitiese construir sectores económicos que remplazaran “desde abajo” (al menos parcialmente) al modo de producción capitalista y sus motivaciones clásicas vinculadas al lucro y el imperativo de la acumulación sin fin.

El ex Presidente Correa sintetizaba esta postura al adoptar una expresión de Polanyi (2001):

“...el mercado es un pésimo amo, pero un buen sirviente...”. Con la intención de usar a los mercados como parte de las herramientas de la acción público-estatal, presuntamente depurándolos de las distorsiones resultantes de su insuficiente control por parte de poderes públicos democráticos, como resultado de una equivocada creencia en la capacidad autorregulada de los mercados para producir resultados económica y socialmente justos y/o eficientes (Curcio, 2020).

No es este el momento para hacer una disección de qué no funcionó en esta propuesta. Pero pueden señalarse algunas ideas:

a) El descubrimiento de que los mercados están lejos de ser instituciones “naturales”, que surgen espontáneamente en cualquier sociedad dotada de una economía mínimamente compleja. Mann (1986) y Tilly (1990), entre otros, han demostrado que los mercados modernos son resultado de políticas llevadas por las potencias capitalistas tempranas, para aumentar su capacidad estratégica y bélica competir en mejores condiciones con otros estados similares. Sin embargo, esta genealogía de los mercados como herramientas de la geopolítica estatal, no quita que incluso un sirviente debe poder ejercer sus funciones y prestar los servicios en condiciones adecuadas: herramientas, facultades, incentivos y garantías mínimas que le permitan ser eficaz y eficiente. Un sirviente desnutrido, maltratado, sin herramientas adecuadas, humillado, desmotivado y resentido difícilmente cumplirá las misiones encargadas, y, a la primera oportunidad que se le ofrezca, traicionará al amo o evadirá sus obligaciones.

La alianza clásica Estado/mercado requería no solo la funcionalización política/estratégica de los mercados, sino también que ésta se diese en condiciones tales que los actores de mercado pudieran y quisieran jugar el juego propuesto por los actores estatales. Aparentemente, en la oferta de la Revolución Ciudadana, la implementación del control político de los mercados dañó la capacidad de estos para actuar efectivamente en pro de las metas señaladas y la voluntad de sus actores para cooperar en el juego propuesto. Prueba de ello, es que la enorme inversión pública en infraestructura no produjo una explosión de inversión “Schumpeteriana”, ni logró sobreponerse a la desconfianza del inversionista; y, al contrario, fomentó las conductas rentistas, defensivas, mercantilistas y parasitarias del capital nacional. Como ya lo aprendieron muy bien Teng Hsiao Ping y sus sucesores, no es a patadas ni con sobornos subrepticios que se le enseña al gato capitalista a conducirse de manera eficiente para el logro de las metas públicamente fijadas, (aunque en el caso chino no puede hablarse de las metas “democráticamente determinadas”)².

1 El desencanto frente al Estado es una pérdida de confianza, legitimidad y apoyo de los ciudadanos hacia las instituciones estatales, puede manifestarse en diversas formas de protesta, resistencia, desobediencia o indiferencia. Esto puede tener múltiples causas y consecuencias, dependiendo del contexto histórico, político, económico y cultural de cada país o región.

Las posibles causas del desencanto frente al Estado son: el incumplimiento o insuficiencia de las políticas públicas para garantizar el bienestar, la seguridad, la justicia y los derechos de los ciudadanos. La corrupción, el clientelismo, el nepotismo, el abuso de poder y la impunidad de las autoridades estatales. La falta de representatividad, participación, transparencia y rendición de cuentas de los sistemas democráticos. La crisis económica, social y ambiental que genera desigualdad, pobreza, exclusión y violencia. La influencia y la presión de los actores externos, como las corporaciones transnacionales, que condicionan o limitan la soberanía y la autonomía de los estados.

2 No se puede decir que el gato capitalista es un animal fácil de domesticar. Además, hay que tener en cuenta que el Estado chino ha tenido que enfrentar numerosos desafíos y dilemas para lograr sus objetivos. La afirmación original podría considerarse como una simplificación o una idealización del complejo proceso histórico y político que ha vivido China en las últimas décadas.

b) Un objetivo explícito del programa de la RC era depurar el sistema económico del lastre de los “*pseudomercados*”. En efecto, es posible sostener que todo el discurso de la izquierda contra el neo-liberalismo y contra la “larga noche neo-liberal” apuntaba a un fantasma, y terminaba siendo un tributo ingenuo a la interesada mistificación que hacía pasar las políticas clientelares y corporativistas del “capitalismo de amigotes”, como si fuese la expresión de algún tipo coherente de *neo-liberalismo hayekiano*. El discurso fue orientado a legitimar un sistema rentista, predador y de utilización del poder político para canalizar los recursos públicos y los ahorros privados hacia grupos empresariales monopólicos y oligopólicos. Una de las grandes deudas de la RC es que no hizo ningún esfuerzo sistemático por crear mercados, o institucionalizar mercados libres y justos. Su esfuerzo se concentró en construir una presunta capacidad reguladora y disciplinadora del Estado, sobre las estructuras corporativistas, monopólicas y mafiosas pre-existentes; sin destruirlas, sino tan solo centralizando en un solo eje de poder político, la intermediación que antes revestía un carácter disperso y “feudal”. El resultado fue que el nuevo estado neo-absolutista se centró en la gestión indirecta (a través de políticas “públicas” y de forma estatista) o directa (a través de la corrupción y del clientelismo) de la relación entre el poder y las estructuras monopólicas y oligopólicas tradicionales.

c) Una de las bases ideológicas del socialismo del siglo XXI simplemente se desvaneció en el aire. En sus inicios, muchos de los seguidores del “proyecto” (y una buena parte de las constituyentes de Montecristi); establecían que una de las grandes novedades del neo-socialismo, radicaba en la apuesta por las formas de economía no estatales, alternativas al capitalismo. Esta figura tomó diferentes etiquetas (Economía popular y solidaria, sector privado sin fines de lucro, economía comunitaria, economía de escala humana, etc.). Se buscaba darle alas a una transformación estructural de la economía “desde la base”, creando un contrapeso a la empresa capitalista tradicional y a la férula de los mercados imperfectos. Este contrapeso, sin embargo, esperaba evitar caer en las brutales distorsiones que el estatismo o el capitalismo de estado han mostrado a lo largo de la historia de los intentos revolucionarios del siglo XX. Finalmente, el proceso nunca terminó de jugarse por esta “tercera vía”, y como consecuencia, fue imposible hacer un juicio sobre la viabilidad de una economía asociativa civil como principio del neo-socialismo post estado céntrico. En definitiva, el régimen privilegió la diada capital tradicional / estado y sus eventuales complicidades, por sobre el discurso y la práctica de la democratización económica.

d) El modelo político no solo que nunca se abocó seriamente a construir la prometida democracia “profunda”, orientada al desarrollo de la participación ciudadana y de la transferencia de poderes a personas, grupos y comunidades, sino que contrariamente, terminó jugando por un modelo de obsesivo micro control burocrático en todas las esferas donde fue posible. El proyecto de “devolución” de poder que subyace al término “revolución ciudadana”, perdió paulatinamente su rasgo “ciudadano”; para derivar en un modelo que combinaba un caudillismo paternalista, de corte sumamente tradicionalista, con el uso masivo de un instrumental tecno-burocrático de vigilancia, regulación y control (Trujillo, 2012).

La historia ha demostrado hasta la saciedad, todo intento de construir el interés público desde la purga de todo interés privado, individual, grupal o sectorial; termina no en el imperio de la voluntad general, sino en el arbitrio particularista de los presuntos custodios de lo universal. El totalitarismo del siglo XX tuvo un interés público que se rehusaba a acoger a lo particular como uno de sus momentos, sin embargo, terminó inevitablemente en la tiranía de los virtuosos y en la corrupción de estos. El terror jacobino fue un claro aviso de lo que pasa cuando la política se confunde con la búsqueda unilateral de la moralidad y del bien depurados de toda transacción con lo “infecto” de los intereses realmente existentes³.

3 Los jacobinos, liderados por Robespierre, pretendían imponer su visión de la virtud y la igualdad, eliminando a cualquier contrarrevolucionario o enemigo de la República. El Terror jacobino dejó una huella en la historia de Francia. Plantea importantes cuestiones sobre los límites de la acción política, la legitimidad de la violencia y el papel de la moral en la construcción de una nueva sociedad.

Inevitablemente quienes pretenden detentar la virtud a priori y quienes todo el problema de la política consiste en arbitrar los medios y las estrategias para imponer el bien; terminan en el peor de los abismos morales (Burke, 2022)⁴.

Una primera lección de la experiencia de años anteriores es que la democracia real debe sospechar profundamente de toda política que se postule como una cruzada para imponer y obligar al bien. La cruzada por la virtud es la peor enemiga tanto de la libertad como de la justicia (Mill, 1859); y sus primeras víctimas éticas son los propios militantes de la verdad.

La consecuencia de esta fatal mutilación del proyecto político de la RC es: confusión de un estado fuerte con un estado omnívoro y omnipresente, incompreensión de lo que significaban tener mercados eficientes al servicio de la sociedad; obliteración de la posibilidad de construir formas asociativas de economía social; escamoteo del proyecto de democracia ciudadana y total confusión respecto a la relación entre el bien, la virtud, la libertad y la justicia; probablemente resultante de una defectuosa asimilación del significado del laicismo. No parece haberse entendido que el laicismo es una forma de entender la búsqueda del bien y la verdad que asume que, en una comunidad de ciudadanos iguales, la política no es ni debe ser la lucha por hacer prevalecer una visión ética trascendente, sino un procedimiento justo e imparcial que permita a la ciudadanía el debate y la formación moral de acuerdos mínimos que permitan convivir de una forma justa y en pacífica (Rawls, 2005). El laicismo sólo es efectivo cuando la política deja de ser una guerra entre visiones ideológicas y morales que son vividas religiosamente por sus partidarios. Incluso el ateísmo se puede vivir como una religión y una cruzada moral intolerante.

Las reflexiones precedentes tienen un propósito subyacente: sentar las bases para entender el punto en el que nos encontramos actualmente en cuanto a la legitimidad y las expectativas que la ciudadanía puede tener frente a las diferentes formas de entender el rol del Estado. Se trata de iniciar una discusión de las alternativas que se presentan en el momento actual, para legitimar y fortalecer el apoyo ciudadano a la gestión estatal.

Los tres desencantos

Podemos comenzar por caracterizar la coyuntura en la que nos encontramos. Podría decirse que en ella confluyen tres desencantos simultáneos:

1. El periodo de 1992 hasta 2006 trajo consigo la formación de un consenso mayoritario en contra del neoliberalismo y de las políticas mercantilistas predicadas en esta doctrina (Espinosa, 2018). No importa que el neoliberalismo ecuatoriano haya sido fraudulento y puramente cosmético (*un neoliberalismo Potemkin*)⁵. El hecho es que agotó su apoyo y solo contó con un puñado de economistas ortodoxos capaces sustentar la hegemonía de los particulares intereses de ciertos grupos empresariales. La crisis bancaria de 1999 y sus secuelas se le endilgan automáticamente; así como los altos y persistentes índices de desigualdad social y desprotección humana. Por eso, la popularidad y apoyo al presidente Correa derivaron, en buena medida, de su punzante crítica al neoliberalismo de mercado.

4 Burke tenía una opinión muy negativa de los jacobinos y de sus intentos de imponer la virtud a la sociedad francesa. Creía que los jacobinos eran unos fanáticos que destruyeron las tradiciones, las instituciones y las costumbres que habían hecho grande a Francia. Pensaba que la virtud no se podía imponer por la fuerza, sino que debía surgir de forma natural y orgánica de la historia, la religión y la cultura de cada pueblo. Rechazaba el contrato social de los jacobinos, que pretendía crear una nueva sociedad desde cero, sin respetar los derechos adquiridos, las leyes establecidas y las obligaciones morales arraigadas de los ciudadanos. Abogaba por una reforma gradual y moderada, que preservara el orden social y el equilibrio entre las diferentes clases y estamentos.

5 Esta expresión se deriva de la leyenda de las “aldeas Potemkin”. Una aldea Potemkin era una falsa construcción que se usaba para ocultar o disfrazar la realidad a ojos de los observadores. El término proviene de las historias de unas aldeas portátiles que el general ruso Grigori Potemkin mandó erigir para impresionar a la emperatriz Catalina II durante su visita a Crimea en 1787. Las aldeas Potemkin se han convertido en un símbolo de cualquier maniobra política, militar o económica que tenga como objetivo engañar a las personas haciéndoles creer que una situación es mejor de lo que realmente es.

En realidad, este último, poco tuvo que ver con las causas de las crisis y deficiencia señaladas: más bien la desregulación financiera de los años 90, se ancla más en un prebendalismo mafioso en beneficio de determinados financistas políticamente bien ubicados, que en un esfuerzo serio por crear mercados bancarios fluidos y eficientes.

A pesar de ello, y para todos los efectos políticos pertinentes, la opinión pública mayoritaria sigue viendo a las propuestas de tipo *hayekiano* como la causa del desastre (Almeida et al., 2005; Falconi y Muñoz, 2012). Un ejemplo, es la extremada cautela con que se maneja el tema de los “ajustes” y de las posibles medidas de austeridad fiscal propias de un manejo fiscal ortodoxo, ante la imposibilidad de posicionar un discurso suficientemente plausible y potente basado en una doctrina económica clásica, o en un liberalismo mercantilista/individualista.

La crítica al socialismo “correísta” no desgasta el consenso anti libre mercado, y sus defensores no han logrado salir ante la opinión pública como alternativa disponible al desprestigio del estatismo tecno-burocrático o al presunto caos moral del populismo (Ramírez, 2018).

Es posible que esta imposibilidad del neo-liberalismo para capitalizar el desgaste del neo-socialismo, tenga que ver con corrientes morales mucho más profundas que simplemente las experiencias vividas por el país desde 1992. Es posible especular que la sociedad ecuatoriana es recóndita y enraizadamente hostil a cualquier forma de liberalismo, doctrina o hábito político basado en el individualismo adquisitivo o cualquier concepción de los derechos como atributos abstractos de las personas individuales como tales. Es posible postular, que fuera de la elite cosmopolita y acomodada; las ideas y el ethos liberal carecen de atractivo y difícilmente penetran en las conciencias y en las prácticas. Es un tema para indagar por qué la sociedad ecuatoriana es tan refractaria a las ideas del liberalismo clásico (Wiarda, 2001).

2. El complejo de doctrinas que subyacía a la apuesta neo-socialista y que consideraba al Estado como buena parte de la “solución”; sufrió el impacto de la retirada del poder de la RC. El estatismo vuelve a ser considerado como problemático y fuente de muchos de los males que aquejan a la nación (Echeverría, 2015; Trujillo, 2012).

Sin embargo, es preciso circunscribir los focos de este malestar contra el Estado. La crítica a la gestión estatista-burocrática-paternalista se concentró en estrechos círculos académicos y empresariales. El grueso de la diatriba contra el estado-centrismo, se vuelca sobre a) la corrupción; y, b) la concentración despótica de poderes (Echeverría, 2015; Jaramillo Terán y Comisión Nacional Anticorrupción (Ecuador), 2017; Trujillo, 2012). Entonces, la solución radica, no en cambiar de modelo, sino en cambiar de sujetos, desplazando a unos moralmente descompuestos por otros que tengan intrínseca virtud.

La crítica al Estado no alcanza a socavar los cimientos de la idea: el Estado, debe ser el actor central de la vida colectiva y el foco de resolución de todos los problemas de la sociedad. Sus falencias son el efecto de haber escogido mal a sus administradores, y resultado de la concentración despótica de poderes. Además, hay cuestionamientos de las razones por las cuales un sistema presuntamente dictatorial y venal, como RC, pudo mantener tanto apoyo durante tantos años en una masa mayoritaria del electorado; salvo que se caiga en la trivialidad de las explicaciones basadas en el “gran engaño”, la “manipulación mediática”, o peor aún, en las ya arcaicas lamentaciones sobre la “estulticia” de la plebe que elige.

Frente al persistente estado centrismo cultural, hay dos consideraciones que deben hacerse: a) es innegable que existe latente un malestar ante la dificultad de las instituciones públicas para resolver adecuadamente los problemas de la gobernabilidad. Asimismo, las denuncias y escándalos casi cotidianos llevan a la convicción de que la corrupción y el Estado son sinónimos. b) Aunque la comprensión socialista del papel del Estado puede haber quedado en entredicho por las consecuencias perversas no anticipadas de la concentración estado-céntrica del poder; existe en la sociedad ecuatoriana una segunda manera de entender el Estado, que no tiene que ver con la tradición prusiano-burocrática-racionalista (Weber, 2002), sino que se trata de la cultura política del Estado patrimonial, que es a la vez paternalista, prebendal, autoritaria, estamental, nepotista y corporativa (Zabludovsky, 2016). Es posible pensar que así como el neoliberalismo fue en

el Ecuador un simple discurso de encubrimiento/camuflaje/ocultamiento del funcionamiento de los no mercados nacionales; el discurso y la representación de un estatismo neo-socialista burocrático haya hecho la misma operación que el liberalismo *Potemkin* (de fachada) hizo hasta antes de 2006: escamotear a la vista y disfrazar el hecho que tras la expansión del no socialismo estatal-burocrático; se escondía la expansión cancerosa del estado patrimonial tradicional, basado en una economía de pseudo-mercados administrados oligárquicamente. Tras la fachada de un neo-socialismo se potenció la reproducción ampliada del estado patrimonialista/estamental/proteccionista/paternal tradicional.

El desplome de la RC y de su modelo estatista, puede no haber sido el desplome de nada nuevo, de nada que no había existido ya desde antes, y que solo tomó nuevos ropajes con el “proceso. Entonces lo que se ha desmoronado no es el sistema que sustentaba el simulacro, sino una máscara desechable, siempre reemplazable por otra(s). De esta forma, todo peso del oprobio cae sobre una careta, para dejar intacto el conjunto de instituciones “en la sombra” que son el cimiento y garantía del Estado patrimonialista. El Estado tradicional queda intacto, y listo para operar como de costumbre, solo con el problema de hallar un nuevo disfraz que lo reconcilie con los entretenimientos de la modernidad. El problema político actual es que no ha aparecido (aún) el actor político capaz de ofrecer este nuevo espectáculo que reproduzca las prácticas del *habitus* consuetudinario.

3. El desgaste de las legitimidades no se detiene en la erosión de la dupla Estado neo-socialista/mercado liberal. En 1996 hasta 2006, se desplegaron esperanzas en la “sociedad civil”, y en la posibilidad de desarrollar un sistema de gobernabilidad que pudiese apoyarse en una potente vida organizativa ciudadana para impulsar libertad, justicia y eficiencia mediante adecuados contrapesos “desde abajo” a la dupla Estado/Mercado (Calame et al., 2003; Van Cott, 2009; Zibechi, 2017). Esta propuesta fue percibida como una propuesta de “izquierda”, en cuanto se apoyaba en buena medida en una crítica a un Estado, que, en ese entonces se imputaba neo-liberal. Asimismo, esta imagen izquierdista se nutría de la representación de las demandas de grupos específicos que se consideraban históricamente marginados de los bienes y de las decisiones. Esta propuesta *izquierdista* pasó paulatinamente a verse no como “poder alternativo”, sino como contrapoder (Castells, 1997; Gerth y Mills, 2014; Holloway, 2002). Una vocación de contrapoder significaba la renuncia a ser parte o dar origen a un poder alternativo totalizante que pudiese ser una “tercera vía” entre el estatismo ortodoxo y el libre mercado. Finalmente, cuando, a principios de los años 2000, el movimiento indígena renuncia a una plataforma político-ideológica universalista, desaparece del escenario de la sociedad civil organizada, cualquier utopía a una sociedad alternativa (García, 2021)⁶. De allí en adelante los nuevos movimientos sociales se autolimitan a ser un poder de resistencia, negativo, crítico y de aniquilación de cualquier poder positivo; o terminan en un mero corporativismo, que, es tan solo la reivindicación de una participación mejor, de cada grupo, tomado por separado, en el sistema prebendal del clientelismo patrimonialista (Rocha, 2015).

Aunque el “*forajidismo*” de principios de la primera década del milenio, alcanzó a impulsar muchas de las reformas y de los mandatos democrático-radicales y garantistas de la Constitución de Montecristi, fue decayendo en unos particularismos de gueto, o en la búsqueda afanosa una inserción provechosa en el Estado tradicional. Más aún, con el desgaste de la ilusión participativa; fue fácil darse cuenta que una vez que si se raspaba la superficie de la rebeldía civil, quedaban planteamientos, que un socialista clásico como Marx podría reconocer como reaccionarios, y que no iban más allá de la defensa de formas de vida social, de órdenes y de jerarquías propias del estamentalismo absolutista ancestral (Marx, 2013; Mill, 1859). Esto puede verse

6 Probablemente esto estuvo relacionado con las amargas experiencias resultantes de su alianza con ciertos estamentos militares y con la izquierda no indígena (MPD entre otras) a raíz del golpe indígena-militar de 2000 y de su efímera participación en el gobierno del presidente Lucio Gutiérrez. Posiblemente la dirigencia indígena haya llegado a la conclusión que un proyecto nacional estaba condenado al fracaso por la falta de sinceridad y por la naturaleza traicionera de la política mestiza.

en las inconscientes derivas de varios movimientos sociales de causa única, que, a pretexto de representarse como revolucionarios, usaban los lugares simbólicos de la izquierda para impulsar la consolidación de las formas de vida y de cultura más conservadoras. En muchos, casos, los movimientos no se dan cuenta (el caso del movimiento indígena es particularmente serio) que sus pretendidas reivindicaciones progresistas, pueden terminar por impulsar es el restablecimiento de la “sociedad de estados” (Standestadt/sociedad de status) (Weber, 2002) apenas agazapada tras las bambalinas del estado laico-liberal.

Más llamativo aún: el desgaste del progresismo social de la década pasada; implica el deterioro de algunos de sus puntales ideológicos: el garantismo, el liberalismo y la tolerancia intelectual y moral y el propio laicismo (Molina, s/f.).

El socavamiento del laicismo no proviene de ningún intento, en ese sentido, de las Iglesias formales, sino más bien de a) La persistencia y luego el contragolpe de formas de vida y de pensar basadas en valores pre-liberales (por ejemplo: las demandas securitistas apoyada en lo que Foucault llamaría el “poder de soberanía”(Luis Alfonso, 2018), o la resistencia a la legalización del aborto o sexualidad post-convencionales); b) en la generalización de una forma de entender la política como “cruzada” religiosa, y de vivir el debate político como una lucha entre dualismos (el bien y el mal, lo santo y lo perverso, etc.). La concepción del escenario político como arena apocalíptica donde se juegan absolutos éticos, sentidos como vistos intransables por cualquier licencia; y donde toda concesión o matiz son percibidos como sacrílegas traiciones (Monsiváis-Carrillo, 2021).

En esta forma, rebatir, dudar, criticar, argumentar no son las formas necesarias y virtuosas de una política entendida como búsqueda racional de soluciones a las incógnitas y problemas de la vida colectiva; sino que son vistas como maléficas amenazas a un orden a priori sagrado. Solo así, desde el espíritu de la militancia devota puede entenderse a toda disidencia como traición (Bravo, 2017). Esto es exactamente lo contrario al laicismo, y por ende a un Estado laico. También debemos poner en duda y discusión, el grado en que la revolución liberal realmente penetró en la vida de la sociedad, en las prácticas políticas y en la conducción estatal (Bustamante, 2003).

No todo lo sólido se disuelve en el aire

En los párrafos anteriores se ha intentado mostrar que el momento político del Ecuador está marcado por una triple degradación de la legitimidad de los grandes modelos mentales nucleares que organizaron y estructuraron los imaginarios políticos de los sujetos en décadas anteriores. Sin embargo, se ha sugerido que esta crisis de sentido no es completa, ni lleva a una situación anómica⁷ generalizada.

Lo que ha entrado en crisis son los relatos y paradigmas tributarios de distintas formas de entender un proyecto político de modernidad: el imaginario liberal de mercado; el imaginario liberal clásico; el imaginario del estatismo *neo-socialista* y el imaginario “*social civilista*”. Adicionalmente, se ha sugerido que cada una de estas “grandes posturas” han sido capturada por el conservadurismo tradicionalista de tipo absolutista/feudal, lo que reproduce este mundo antirrepublicano que implica un retorno práctico y habitual a las rutinas morales, políticas y existenciales de la sociedad estamental.

Al final de la experiencia de la Revolución Ciudadana en el Ecuador, se puede afirmar que se han agotado posibles alternativas atractivas y capaces de calar hondo en el imaginario de amplias capas de la población; que puedan tomar el relevo de los relatos modernizantes desprestigiados y

que puedan dar un renovado impulso al intento de refundar el sistema político-económico sobre bases consistentes con la evolución de la sociedad global⁸.

Lo que se reafirma y re-consolida es el recurso a las prácticas de la *consuetudine*⁹ política de la sociedad tradicional. Esto incluye: caciquismo político, clientelismo social, estamentalismo absolutista, fragmentación feudal de las soberanías, reforzamiento del rol de la familia ampliada como ancla social fundamental; valores conservadores, autoritarismo paternalista; erosión del laicismo y un giro particularista, corporativista y etnocéntrico de las políticas de la identidad.

Si esto es así no sería verdad que el Ecuador padece de un “vacío anómico” o de una crisis de sentido colectivo. Por el contrario, el Ecuador, no carece de fundamentos morales, solo que estos resultan impresentables e impronunciados. De hecho, son los mismos que todas las políticas “de la modernización”, desde la Independencia a esta parte han querido ocultar y escamotear. Si algo puede haber de desolador para quienes fueron partidarios de los ismos del siglo XX, es darse cuenta de que han “arado en el mar”; y que, a la salida de décadas de experimentación política y económica, el Ecuador levanta la cabeza intacta e invicta sobre los hombros de los mismos que intentaron o proclamaron querer cambiarlo. Porque lo dramático es que tanto el estatismo social, como el librecambismo y las políticas “ciudadanas” de la identidad, han terminado siendo nuevos vehículos para transitar por los itinerarios de siempre. El Ecuador ha terminado por apropiarse y colonizar todos los dispositivos políticos, institucionales y discursivos que pretendían levantarse en su contra, en nombre de una putativa modernidad. Pero para ello ha sido necesario siempre mantener la simulación de que se está intentando crear y recrear alguna de las figuras de la modernidad política.

¿Por qué es necesario el “simulacro”?

La pragmática de la simulación no es gratuita; sino que es necesario que los actores crean indispensable mantener y restaurar este juego de la representación y sus signos palpables.

En primer lugar, nuestros espacios discursivos públicos están copados por textos y disertaciones que deploran circularmente la “desinstitucionalización” del país (Gerth y Mills, 2014), que nos han acompañado prácticamente desde la fundación del Estado. La autoconsciencia del Estado ecuatoriano y de sus elites ha estado permanentemente signada por esta fracasada y siempre reiniciada búsqueda de la institucionalidad “perdida”. El problema es que es incoherente tratar como perdido algo que nunca se ha tenido, o no se ha reconocido como poseído. No puede ser que el Ecuador haya sido, desde la batalla de Pichincha o desde la separación de la Gran Colombia, una especie de ficción o de alucinación colectiva. La efectividad de la existencia nos debe llevar a convencernos que algo más o menos constante y consistente debe haber habido y aún hay.

La institucionalidad o las instituciones son prácticas y conductas que son esperadas por los sujetos, que tienen un cierto carácter de exigibles, que generalmente se cumplen y que pueden ser descritas o prescritas mediante alguna *ilocución* de tipo normativo o imperativo, aunque sea de manera tácita, no reflexiva y, ciertamente no necesariamente bajo los cánones del discurso jurídico o de una moral racionalizada o formal¹⁰. Por cierto, no debe confundirse institucionalidad

8 Los resultados de las últimas elecciones presidenciales de 2023 (primea vuelta) podrían dar un indicio de que: un tercio de los votantes se pronunció por una alternativa que podría llamarse “ideológica” con La Unión por la Esperanza del expresidente Rafael Correa. Alrededor de un 16% habría votado contra UNES por el odio y miedo al líder de la Revolución Ciudadana. Pero, casi la mitad de los votantes parecen haber sido votos “flotantes”. Pero el éxito del candidato Daniel Noboa merece un tratamiento específico en otro lugar.

9 Se refiere a la práctica o comportamiento repetido y habitual de una comunidad, grupo social o individuo. La *consuetudine* involucra actos o comportamientos que, con el tiempo, llegan a establecerse como normas no escritas o tradiciones dentro de una sociedad.

10 Esta manera de entender las instituciones es compatible con las definiciones que han presentado autores como Lourau (Lourau, 2001) y Castoriadis (Castoriadis, 2007). Lourau define la institución como un conjunto de prácticas sociales, normas, valores, representaciones colectivas, que se imponen a los individuos como modelos de referencia y de acción. Castoriadis entiende la institución como el complejo total de instituciones particulares, entendiendo por institución normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos, y métodos de hacer frente a las cosas y hacer cosas.

7 Para la psicología y la sociología, la anomia es cuando las reglas sociales se han degradado o eliminado y ya no son respetadas por una comunidad. El concepto hace referencia a la carencia de leyes.

La anomia en ciencias sociales es un defecto de la sociedad cuando sus instituciones y esquemas no logran aportar las herramientas imprescindibles al ciudadano para alcanzar sus objetivos en el seno de su comunidad. Se trata de un hecho social más que de una condición del individuo (Durkheim, 1928)

con organización. Hay muchas instituciones que no son organizaciones formales o burocracias (por ejemplo, la familia); así como hay organizaciones que no son instituciones. Mientras haya unos patrones de conducta reivindicables, regularmente seguidos y cuyo respeto es predecible y generalizado, podemos hablar de una institucionalidad (Gerth y Mills, 2014; Weber, 2002).

Cuando una búsqueda se inicia y se reinicia perpetuamente sin encontrar lo que pretende, es preciso que forme parte de la reproducción de la carencia. Una búsqueda imposible delata que lo que se rastrea no debe ser encontrado. Cabe solo imaginarse qué pasaría si Willy Coyote logra por fin capturar al objeto de su deseo obsesivo. Evidentemente el dibujo animado debería concluir; y ni los espectadores, ni los protagonistas pueden desear un desenlace que sería la extinción de los unos y el fin de la diversión de los otros. La persecución de la institucionalización en el Ecuador debe ser analizada como se analizaría la aventura perpetua del Coyote y de su Correcaminos. Se trata de una empresa que no se quiere que tenga éxito; y, por tanto, todo el dispositivo político, institucional y social debe estar armado de tal manera que garantice que la persecución pueda relanzarse continuamente, nunca alcance su objetivo y siempre deje a los sujetos en condiciones de recomenzar.

Pero, si la institucionalidad es una quimera organizada para ser quimera; ¿por qué no abandonar la superchería y la cacería para reconocer la institucionalidad realmente existente en su positividad vergonzante y abandonar la búsqueda de lo que entre nosotros funciona como utopía?

Esto no es factible, porque basta imaginarse que la sociedad ecuatoriana decidiera mirarse en un espejo despiadado al estilo de los del bachiller Sansón Carrasco; y se confesara a sí misma que su verdadera normativa es el de las instituciones absolutista/feudales. Es evidente que tal situación traumática sería como que el Coyote se diera cuenta que en realidad jamás quiso capturar al Correcaminos y que incluso es el principal cómplice de su fracaso.

Pero, si nos quitamos la máscara y lo hacemos de tal manera que a nadie le sea posible ignorar este destape nos hallaremos ante una situación extremadamente compleja de manejar. Veamos: Si nos confesamos simultáneamente que, en realidad nunca hemos deseado ser república (en el sentido post-revolucionario), y que ahora no más que en las épocas del General Flores; deberíamos tomar una postura práctica ante tal hecho, y para ello caben al menos dos vías: a) nos reconocemos en nuestra “verdad” y asumimos lo que somos; arrojando por la borda la auto infligida ilusión republicana. b) Al desnudarnos, podemos conducirnos a una especie de catarsis edípica, pero a la inversa: si Edipo al conocer la verdad se ciega; nosotros hemos estado ciegos y al conocer la verdad podemos, finalmente abrir los ojos de nuestro juego doble, y podemos hacer algo al respecto: por ejemplo, plantearnos, ahora sí en serio, la construcción del tipo de institucionalidad que hemos proclamado como objeto de nuestro deseo. El acto de confesarse y desvelar el ethos y la institucionalidad absolutista y el decirnos que en realidad anhelamos y consideramos normal el paternalismo patrimonialista, el nepotismo, el autoritarismo conservador despótico; nos damos las herramientas para poder hacerle frente con los ojos abiertos y poder discernir las estrategias para vivir con esta realidad de una manera más acorde con nuestros pretendidos anhelos de institucionalidad en el sentido racional legal de la modernidad (Gerth y Mills, 2014).

Para que esto funcione, es preciso que el sujeto de la catarsis abrigue un núcleo de deseo alternativo: debe tener razones para querer tener dominio sobre lo que-muy a su pesar- le posee, sea porque puede haber llegado a la convicción de que aquello que busca y necesita puede ser mejor obtenido mediante otros arreglos (otra institucionalidad); o porque la sustancia de estos deseos ha cambiado y ahora desea otra cosa.

De lo contrario, el sujeto negará su mal, lo ocultará, lo minimizará o utilizara todos los artilugios mediante los cuales la psiquis se protege de revelaciones que destruyen la identidad (Pallarés Molíns, 2008). El Ecuador ha malvivido durante casi doscientos años, y ha sobrevivido a todos los misioneros de la redención civilizacional, desde Rocafuerte hasta Correa. Alguien

que quiera cambiar esto debería poder explicar, porque a este país ya no le sería posible seguir haciendo lo usual por otros doscientos años más.

Es necesario adentrarse en las razones por las que este es un país de cómplices más o menos inconscientes en la preservación del *status quo* pre-republicano (Bustamante, 2003). Porque, el montaje de la obra requiere que todas sus partes sean necesarias y tengan un propósito en su tenaz persistencia, en su rocosa impenetrabilidad, si es que los sujetos tienen poderosas razones para atrincherarse en ellas. Sin embargo, este atrincheramiento debe disfrazarse de su contrario: en una perpetua y aparente disponibilidad a todo cambio y novedad¹¹.

Es posible plantear alguna hipótesis respecto tanto a las razones del anclaje en las instituciones “ocultas” pre-epublicanas; como en la imposibilidad de verlas y reconocerlas. Antes, sin embargo, estableceré los componentes de la estructura completa y articulada. Tenemos:

Es posible plantear alguna hipótesis respecto tanto a las razones del anclaje en las instituciones “ocultas” pre-epublicanas; como en la imposibilidad de verlas y reconocerlas. Antes, sin embargo, estableceré los componentes de la estructura completa y articulada. Tenemos:

1. Un sustrato basal de instituciones “patrimonialistas” fundadas en el siglo XVI y persistentes a lo largo de los procesos de Independencia y de modernización capitalista mercantil (Zizek, 2001).

2. Una larga serie de esfuerzos reiterativos de cambio/reforma, que ponen en escena distintas “revoluciones”. Estas “revoluciones”, sin embargo, están construidas para dejar todo relativamente igual. Un ejemplo de ello es el laicismo de la revolución liberal, que a) enmascara la persistencia del habitus moral e intelectual religioso/escolástico y b) re-crea el secularismo como nueva religión de “segundo orden”. A raíz de ello, se puede decir que Ecuador es una sociedad laica y secular, y que, por ello mismo, puede reforzar la potencia hegemónica del pensamiento y la praxis sacral. Los procesos y proyectos “modernizadores” son otras tantas formas “síntoma”, que sostienen y completan la persistencia del síndrome basal (Zizek, 2001).

3. Un entramado de organismos estatales y gubernamentales que “miman” las instituciones de la modernidad republicana y que presentan el espectáculo de una sociedad organizada de acuerdo con los cánones del “Estado burgués” liberal¹².

4. Finalmente, existe un elemento ideológico constante: el desengaño. El sistema político ecuatoriano vive un permanente ritual del desencanto frente a las instituciones formales. Sin embargo, cuando el último recurso administrativo dentro del debido proceso ha fallado, o ha probado ser desmesuradamente oneroso; siempre estará allí el protector generoso, el cacique o dirigente, el patrón o la patrona cuyo auxilio particularista subsanará las brechas insondables de un Estado kafkiano.

11 En el dialecto ecuatoriano se usa con frecuencia el término “novelería” para describir la exagerada disponibilidad a todo cambio o novedad, aunque siempre de manera superficial y frívola. También hace referencia a un chisme, novedad superficial o para describir la fantasía de alguien, especialmente si es exagerada o poco realista. Según la RAE, novelería significa “afición o inclinación a novedades”. Pero, en este caso el término remite a una maniobra ideacional que tiene funciones muy serias y cumple un papel sistémico nada trivial. La frivolidad es reclutada para ocupar un lugar muy importante de reproducción sistémica. La superficialidad es algo muy profundo y tiene cosas muy profundas que decir en este contexto.

12 En este caso la “representación” en el sentido escénico de la palabra es la realidad. Puede decirse que en el contexto ecuatoriano el hábito sí hace al monje. El disfraz de monje lo que hace monje al monje. Porque si el monje fuera monje en virtud un hábito “real”, ya no habría representación del monje, sino que simplemente hábito y ser serían la misma cosa: el hábito será “verdad”. Pero en el caso de la política ecuatoriana se requiere que la identidad ontológica no sea, porque ser realmente un monje implica un compromiso exigible con todo aquello que el ser del monje exige. Basta simplemente un hábito de utilería que no compromete a su portador más allá de las escenas o actos protocolares o festivos donde este se utiliza para “hacer como”, y en ese “hacer como” se puede satisfacer la figura monacal, asegurándose de paso, que todos los participantes puedan seguir adelante- después- con su existencia pre-escénica, que nada tiene de monástica. La realidad es un “hacer como”, contrario sensu de otra manea en donde expresión, representación o signo deben, por fuerza remitir a un ser “duro” y autónomo del símbolo. Aquí la vida real es la escena y es en la representación y en su representación donde los sujetos son reales. Fuera de la representación son solo desnudeces sin esencia, desprovistas de alguna realidad digna o de peso ontológico. El ser solo alcanza su ser en la escena.

No es aquí donde se intentará una “arqueología” de cómo se monta esta estructura y por qué debe tener esta forma, y, sobre todo, porque no simplemente haber seguido abiertamente con la praxis tradicional del Estado patrimonialista. Después de todo, una república oligárquica de notables no era inconcebible, o una monarquía con vestimentas constitucionales hubiese sido perfectamente presentable en el siglo XIX.

Pero, algún barrunto de las razones por las cuales una representación directa y honesta de lo “real” no ha sido posible, sino que ha debido instalarse una retorcida estructura “neurótica”; si tan solo hiciésemos en experimento mental (Weber, 2002) en torno a la posibilidad de abandonar los ropajes de utilería democrático-republicanos y confrontar la verdad. Algo así como una especie de salir del propio closet colectivo.

De inmediato nos damos cuenta porque esto no resulta viable: salir al descampado y de manera descarada proclamar que somos y deseamos ser una sociedad estamental absolutista/feudal sería, lisa y llanamente impresentable. Para comenzar sería internacionalmente indecente y no debe despreciarse el papel que ha jugado el reconocimiento de la sociedad de estados en la forma en que nuestro estado debe presentarse. En el siglo XIX, en los orígenes, se trataba de “ser nación civilizada”, so pena de caer en el grave riesgo de una *capitis diminutio*¹³ colonialista. Una de las grandes líneas discursivas justificativas de los imperialismos transatlánticos del siglo antepasado, se apoyaba en la misión civilizadora que les cabía a las metrópolis y en la cual podían conquistar y gobernar a los pueblos “bárbaros” o “incivilizados” (Rist, 2002). La presentabilidad en la sociedad de las naciones, pasaba por exhibirse como digna de autonomía, derecho exclusivo de quienes han alcanzado la edad adulta civilizacional. Presentarse como sistema político republicano y europeo era una de las posibles protecciones ante cualquier pretensión colonialista o ante cualquier intento de restitución imperial: solo los educados a la europea y que vivían como tales tenían el derecho a ser libres (Condorcet, 2010).

Hoy en día el orden internacional vigente impone costos muy altos y amenaza seriamente las pretensiones de auto gobierno de quienes no muestren adhesión a las prescripciones civilizatorias. Aunque el lenguaje ha cambiado mucho, y ya no se habla de pueblos civilizados e incivilizados; esa retórica ha sido relevada por otras figuras tales como la “democracia”, o el “estado de derecho”; entre otras. Sería un tanto exótico declararse abiertamente por alguna forma del “ancien regime” y poner orgullosamente en la vitrina nuestra formación ética pre-republicana. No solo sería una especie de auto interdicción, sino que chocaría violentamente con la auto-imagen que se nos ha adiestrado a desear para nosotros como socios bona fide de la comunidad de las naciones y como parte de la Cosmópolis occidental.

En un sistema político que para poder preservar la sociedad absolutista debe hacerlo paradójicamente- legitimándose en una ruptura con aquello que fue su fundamento. La preservación del orden deseado, requiere protegerlo en las mallas de la invisibilidad, poniéndolo así a salvo de la artillería de la razón. Por ello quitarle la máscara al orden deseado, equivale a un acto de auto aniquilación, puesto que entonces todo el arsenal de la moral ilustrada puede volverse contra ella, con todo el rigor y consistencia de sus normas y valores. Sería verse y ver toda la historia política del Estado como un engaño de estafadores, y declararnos a nosotros mismos los herederos de una gran estafa.

Es dudoso que los sujetos políticos nacionales, deseen verdaderamente ver esto y sacar las consecuencias: aceptarnos como somos, significa aceptarse como no civilizado, al menos a los ojos del Colonizador internalizado. Hacer esto socava la legitimidad de una soberanía que solo logra sostenerse en tanto niega el contenido del soberano, y erosiona su dignidad de no ser “salvaje”; tal sinceramiento devuelve a la sociedad a la condición moral de súbdita de un rey absolutista que reclamaba el derecho a gobernarla precisamente, en tanto y cuanto no era capaz

de autogobierno, precisamente cuanto sus habitantes eran aún como niños que requerían tutela, sobre todo ante sí mismos y ante su intrínseca *capitis diminutio* “manchada” a priori por el paganismo y la barbarie de los antepasados americanos originarios (Zavaleta, 1986).

Por otra parte, el acto fundacional civilizatorio que constituye a la sociedad actualmente ecuatoriana, tiene una contraparte interna a este síndrome civilizatorio tutelar. La legitimidad de la dominación monárquica sobre las Indias se sustenta en la presunta misión civilizadora de la cristiandad hispana sobre un mundo pagano. Esta legitimidad ampara a los actores y a las instituciones que se sienten parte de la trasmisión de la labor de la civilización como fue la “cristianización”. Esta misión debía por fuerza sustentar la legitimidad del ejercicio de la dominación sobre las “castas” no españolas y era el fundamento indispensable para respaldar la persistencia de la diferencia/superioridad tutelar. Las elites dominantes posteriores fundamentan su derecho a la dominación en su rol de curadores de unos seres humanos a priori vistos como relativamente menos capaces del autocuidado/autogobierno (Quijano, 2007; Zavaleta, 1986). En suma, solo se justifica la autoridad del español (y de aquellos de sus descendientes identificados con el orden Eurocéntrico) en que ejerce un putativo cuidado físico, moral, cultural, político y hasta “sanitario” sobre el no-europeo (O’Gorman, 1993; Quijano, 2007; Restrepo, 2005).

Pero esta postura entraña una contradicción bloqueada: el propósito fundacional de esta cura didáctica era llevar al indio y las castas a convertirse en cristianos bona fide y a pleno derecho. Toda evangelización exitosa y todo proceso pedagógico tenía como fin que el educando debía llegar a ser tan educado como el educador, y en algún tiempo lejano, culminar en la plena cristianización y civilización de los tutelados. El problema que surge entonces y en ese mítico pero necesario momento es que cuando el estudiante se gradúa, el profesor o maestro deja de ser necesario, y ya no puede considerarse un superior ontológicamente del graduado, por ende, el poder del maestro se desploma justo cuando alcanza su meta.

El problema de las elites españolas en América y de sus asociados criollos es que anclan su valor y poder sociales en una misión que de tener éxito les desposee ipso facto de todo aquello que autoriza ese mismo poder y ese mismo valor. Por ello, la única solución posible está en establecer un régimen social, simbólico y político que se encargue de reproducir ad infinitum dos cosas: la tarea civilizadora y la imposibilidad de culminarla con éxito. Es la estrategia de Penélope.

Si las elites abandonan su legitimidad tutelar/pedagógica, abandonan toda posible pretensión de dominio civilizacional y de todas las prebendas y privilegios, dando lugar así a un auto derrocamiento. Pero, si, al contrario: optan por llevar a cabo hasta sus últimas y lógicas consecuencias las demandas históricas de la tutela civilizacional, crean las condiciones para hacer superfluo, innecesario y por tanto insostenible todo derecho al dominio: cortan la rama donde han estado paradas desde los 1500’s. Lo único sostenible es vivir en la retorcida y penosa, pero sostenible república de Penélope: tejer el manto de la civilización en el día para deshacerlo en la noche, sin que este tejido nunca pueda concluirse. Es necesario poder siempre recomenzar. Sin embargo, las elites post-absolutistas deben intuir que el juego se trata justamente de eso: nunca llegar, para nunca tener que detenerse y detener el juego que las hace ser quienes son y que les da el derecho a reclamar sus prerrogativas. El fracaso republicano siempre recomenzado, es la condición de posibilidad de la supervivencia de un orden de dominación ancestralmente arraigado.

Es probable que no estemos listos para develar el juego y para el catastrófico derrumbe legitimatorio que ello implica. Generalmente los sujetos nunca confrontan hasta la médula más despiadada sus verdades sino cuando ya todo recurso a los gestos y a las maniobras habituales de protección ha fracasado y sus andrajos ya no alcanzan a cubrir de la intemperie de la necesidad o de la destrucción. La Alemania del siglo XX solo pudo ajustar cuentas con la personalidad autoritaria (Adorno et al., 1969) del fascismo y con el autoritarismo prusiano sobre las ruinas de sus propias ciudades y de sus instituciones.

13 “Capitis diminutio” en el contexto del derecho romano, se utiliza para describir diferentes formas de pérdida o disminución de los derechos y estatus de una persona.

Además, la confrontación con la profundidad de nuestros fundamentos “indeseables” requiere un discurso, un ethos y un plan de ruta que proporcione anclajes *catécticos*¹⁴ (Hall, 1999) alternativos: hay que desear otras cosas, las pulsiones deben hallar otras rutas y otros objetos más seductores, que los que proporcionan los atractores habituales; y debe ofrecer recompensas mucho más seguras y llamativas.

Y, la verdad es que no tenemos ninguna razón para pensar, que al menos para los actores relevantes, el sistema instituido no funcione. Todo hace pensar que lo hace bastante bien: lo que no funciona es algo que es una ficción y la deslegitimación de la ficción, sistemática, repetida, secular; es parte del juego institucional.

Pero este funcionamiento, tiene rendimientos diferentes a los que una racionalidad republicana y democrática podría demandar. Lo que el sistema hace es reproducir las condiciones de existencia de la sociedad estamental, el poder de las elites y los mecanismos de reproducción de estas en condicione que les resultan convenientes y favorables y preferibles a los riesgos e incertidumbres de una institucionalidad liberal “moderna” (Beck, 2006; Luis Alfonso, 2018).

El doble filo de las arenas institucionales. ¿Y la sociedad más allá de las elites?

Lo expuesto en páginas anteriores permite tener algunas posibles pistas sobre por qué los grupos de mayor poder (los herederos/beneficiarios del orden absolutista) pueden tener interés en sostener el sistema constituido. También se han adelantado algunas sugerencias respecto a que-al menos desde su perspectiva e intereses-, el Estado ecuatoriano no es débil, sino que tiene una enorme fuerza de resistencia, persistencia y adaptación a las presiones supuestas de la modernización democrático-liberal y a la implantación del republicanismo. Asimismo, se ha tratado de demostrar la función adaptativa que cumplen los simulacros de orden “civilizado” y la doble cara que es necesario presentar: de “civilizados” ante el orden geopolítico eurocéntrico, y de “civilizadores” como fundamento ancestral de la legitimidad de la dominación: son condiciones de reproducción perpetua de las jerarquías y lugares de confort de los herederos de la fundación Lascasiana/Toledana (Murra, 1978; Spalding, 1974) del orden constituido¹⁵.

Por último, podríamos preguntarnos cuáles serían las condiciones posibles de una transformación que incida en el sistema estatal que se ha tratado de desvelar. En primer lugar, podemos abordar ya no solo desde la perspectiva de las elites, sino también desde el conjunto de la sociedad dominada. Porque, para que una forma de dominación pueda ser estable en los largos plazos históricos se requiere el concurso, el acatamiento y la sumisión de los colectivos subalternos. ¿En dónde se puede apoyar la resistencia de los subordinados al orden liberal, o, al menos, su falta de compromiso con la institucionalidad republicana? En otras palabras: se sostiene que los sectores subalternos no acatarían sin graves resistencias el orden secular si este no les ofreciera formas de supervivencia y reproducción legítimas aceptables y, al menos en los plazos cortos de la decisión racional, razonablemente satisfactorias. Como se ha señalado (Przeworski, 1988) los oprimidos pueden hallar que los costos de la rebelión son mucho mayores que el beneficio descontado esperado del nuevo mundo posible que la rebelión podría dar a luz. Por otra parte, el mundo realmente existente puede proporcionar al

menos algunos alivios, estrategias o recompensas secundarias suficientemente buenas, como para disuadir de cualquier veleidad revolucionaria con toda su carga de incertidumbres, riesgos y peligros¹⁶.

Una posible respuesta que se puede adelantar podría provenir de un enfoque parecido al de Polanyi, tal como ha sido reformulado por Nancy Fraser (2012). De acuerdo con la escuela Polanyisiana (Polanyi, 1992); la resistencia contra el capital y el mercado surge de los agentes sociales, clases y estamentos que ven las condiciones de una vida tradicional llevadera, arrasada por la difusión de los mercados y por la monetización de áreas cada vez más amplias de la vida social. El laborismo y el socialismo son respuestas defensivas y reactivas que buscan poner frenos y cortapisas a la universalización de la mercancía como relación humana. Además, trata de impedir que el trabajo, la tierra y el cuerpo sean por completo mercantilizados. El estatismo socialista es interpretado como una de estas barreras que limitan, acotan y enmarcan los mercados a fin de proteger las formas de vida pre-mercantiles y la capacidad de los sujetos que controlan y manejan estas formas de vida, de impedir su confiscación y refuncionalización por el capital. Hay en la visión de Polanyi y de sus seguidores un cierto parentesco con las rutas abiertas por Marcel Mauss en su rescate de la lógica no mercantil del Don (Mauss, 1990), como argamasa fundamental y ancestral de la organización social humana, frente a la cual el capital y la mercancía son implantes muy derivados: algo así como un efecto secundario, que, en las sociedades que se autodenominan “civilizadas” se ha convertido en un cáncer que amenaza colonizar todos los órganos y tejidos de la vida social.

Pero, volviendo a la reformulación de Fraser de la línea argumentativa original de Polanyi; podríamos recuperar la idea que las sociedades resisten a la invasión de la lógica de los mercados, mediante su atrincheramiento en la defensa de las formas de vida y de intercambio no mercantil. Esta defensa se realiza, sea a través de la defensa de espacios sociales incontaminados por la mercantilización y donde otras formas de reciprocidad (sexual, cultural, social, económica no mercantil etc.) buscan sostenerse a través de la resistencia de las costumbres, de la autodefensa moral, la persistencia del ritual, de las formas religiosas, y por medio de la acción política destinada a utilizar el poder estatal como barrera de contención a la lógica de la acumulación mercantil.

Fraser (2012) y de manera muy perceptiva nos alerta que esta defensa del “mundo de la vida” no es inocente: las formas de existencia no mercantiles y anti-capitalistas; también representan la institucionalización de formas de dominación, de desigualdad y de opresión no menos serias y opresoras que las que impone el mercado. Por ejemplo, la familia y el matrimonio encierran relaciones de poder, de violencia y de heteronomía en nada menos despóticas que la férula del capital o del estado de clases. Muchas veces, la cándida defensa de los particularismos, de las culturas, de las corporaciones, y de los mundos existenciales no mercantiles, puede terminar siendo la defensa de formas de opresión y de conservadurismo extremadamente virulentas. Un ejemplo de ello es la defensa de la familia patriarcal y de los roles tradicionales de sus integrantes; pero está misma contradicción se da en muchos otros casos: por ejemplo, la defensa cripto-Rousseauiana¹⁷ y romántica de los pueblos indígenas puede terminar siendo complicidad con formas de justicia que, si las ejerciera o pretendiera ejercerlas un Estado, no dudaríamos en considerarlas repugnantemente reaccionarias y contrarias al progreso humano y a los derechos de las personas.

14 La “catexis” se refiere a la carga o energía emocional que se invierte en un objeto, idea o persona. La catexis implica una inversión emocional o afectiva en algo específico, lo que influye en el comportamiento de un individuo.

15 La gestión del Virrey Toledo fue decisiva en la configuración de las sociedades andinas a partir del siglo XVI. Su labor supuso el afianzamiento de importantes instituciones, en torno a las cuales giraría la administración del país durante todos los sucesivos virreyes que le continuaron durante la dinastía de la Casa de Habsburgo y hasta las reformas del siglo XVIII que emprendiera la nueva dinastía de Borbón. Durante su gobierno, realizó una serie de reformas administrativas, económicas, sociales y culturales que tuvieron un gran impacto en la sociedad colonial. El patrón de asentamientos y la constitución de las comunidades indígenas se deben a él. También creó instituciones como el Tribunal del Consulado de Lima, la Casa de Moneda y el Correo Mayor.

16 La explicación de Przeworski se inscribe dentro de la tradición de la “decisión racional”. Sin embargo, pueden plantearse otras posibles causas del “conformismo” de los oprimidos: por ejemplo, “el miedo a la libertad”. Por razones que no es del caso detallar aquí se ha creído más relevante al caso utilizar un enfoque más “económico” o racionalista.

17 Este término hace referencia a una utilización de ciertas ideas de Jean Jacques Rousseau que parte de la base que el hombre es bueno por naturaleza, pero se corrompe por la sociedad y la civilización, que generan desigualdad, egoísmo y opresión. En el límite esto lleva a una admiración de las imágenes del “buen salvaje”, aún no dañado por la civilización y a atribuir a pueblos no occidentales ancestrales las presuntas virtudes del “buen salvaje”. Un ejemplo muy llamativo, pero anterior a la publicación del “Contrato Social, el último acto de la ópera “Las Indias Galantes” de Jean Philippe Rameau (1735) que es una exaltada apología de los pueblos indígenas de Norteamérica, y en especial en el aria “Forets Paisibles” que cierra el acto.

De esta manera, la relación entre sociedad y mercado es mucho más ambivalente que en el relato original de Polanyi. La resistencia al mercado puede ser progresista o reaccionaria. El mercado y el acceso al mercado puede cumplir una misión emancipadora, en la medida que abre oportunidades a las personas para su florecimiento autónomo, para romper con las cadenas de la sociedad comunal o de las formas tradicionales de poder, jerarquía y sometimiento: muchas veces, un puesto laboral subordinado en la economía de mercado, puede ser mucho más liberador que la permanencia en los puestos tradicionales en la economía no mercantil. Por ejemplo, los migrantes, no por nada prefieren cambiar las certezas de la vida habitual, por las incertidumbres de arrojarse en la embriagadora promesa de la movilidad globalizada.

Así como el mercado puede cumplir una función emancipadora; el estado también puede tener más de un filo: a) puede operar como el garante y salvaguardia de los intereses del mercado y de los intereses en el mercado, b) puede ser el instrumento de la defensa del mundo de la vida contra la expansión incontrolada de las relaciones mercantiles (la función “social-demócrata”); pero, asimismo; y tal como lo han enfatizado Michael Mann (1986), Theda Skocpol (2008) y Charles Tilly (1975), puede dar origen a estructuras de poder y de interés irreductibles a los intereses de clase o a las exigencias de la sociedad civil. Es a estas alturas bastante evidente que el Estado es una arena de poder en sí, y que se autonomiza de la sociedad y del mercado por una doble vía: 1. Como resultado de la dinámica del agente/principal, como secuela de la cual; es evidente que su personal, sus organismos, su burocracia y sus agentes desarrollan un interés poderoso para autonomizarse y e imponerse a sus putativos mandantes, generándose una tensión ineluctable entre mandantes y representantes (Michels et al., 1915), y 2. Como efecto de que la propia acción estatal, en lo que tiene de específico y de irreductible a los intereses sociales no estatales, es un ámbito de acción dotado de su propia lógica, de sus propias metas, de sus propias pulsiones, que llevan a sus aparatos a funcionar para sí y en sí, de manera cada vez más auto contenida y autodefinida. No solo que los organismos estatales se emancipan ineluctablemente de sus raíces sociales, sino que constituyen en sí una raíz social paralela y de origen estructural autónomo a los intereses sociales civiles. De esta forma el estado no sólo oprime a unas clases en nombre de otras, sino que oprime a aquellas clases en nombre de las cuales actúa y oprime a todas las clases y a toda la sociedad en virtud de su propia inherente naturaleza como aparato de poder jerarquizado, hecho para acumular poder y construido como “máquina de poder”.

De acuerdo con Fraser (2012), es necesario distinguir entre las luchas emancipadoras de la sociedad civil, y aquellas que tienen como contenido sustantivo, la defensa de formas de dominación tradicionales. Las luchas sociales deben ser sometidas a un lente crítico más allá de la “idealización” polanyiana (Polanyi, 1992). Habrá estructuras de poder social ancestral o consuetudinarios que no merecen ser sostenidas y frente a las cuales mercado o estado pueden ser una alternativa emancipadora, o por lo menos, que sean aperturas que den la posibilidad a los sujetos por alcanzar niveles mayores de autonomía (Lain, 2017).

De esta manera el análisis desdobra cada uno de los tres términos originales: Mercado, Estado, Sociedad (mercancía, poder y reciprocidad) de acuerdo al siguiente esquema:

- a. El mercado tiene dos vertientes: puede ser la institución que representa el espacio de acción privilegiada del capital y de sus tendencias inherentes a la centralización, a la concentración, y a la colonización de los mundos de la vida, para lograr que todos los ámbitos posibles funcionen de acuerdo a la lógica del valor y del precio. Secundariamente: el mercado puede ser un recurso de emancipación frente a las cadenas corporativistas, comunales y tradicionalistas de las sociedades y los circuitos obligatorios de intercambio. Asimismo, el mercado y los actores de mercado pueden ofrecer una barrera a los esfuerzos automáticos de las burocracias y elites estatales por extender su poder orwelliano sobre el conjunto de la sociedad: en esto no andaban tan errados los primeros liberales “smithianos” (Smith et al., 1794).

- b. Por su parte el Estado puede: 1. Empoderar, habilitar, encauzar, regular, aprovechar, usar y limitar el funcionamiento de los mercados. 2. Bajo la forma de un Estado coalición de gerentes que administra los mercados para el interés de sus actores dominantes. 3. Bajo la forma “social-demócrata”, en donde el Estado salva al capital de sí mismo, limitándolo y estableciendo barreras socialmente legítimas a la penetración de este en ámbitos de “resistencia” del mundo de la vida. 4. Bajo la forma de un Estado “soviético”, en donde las elites de Estado y sus burocracias sustituyen al mercado e intentan reemplazarlo en sus funciones, en lo que podría ser visto como un intento tan desmesurado como utópico por subsumir tanto al capital como a la propia sociedad en el “aparato” de poder despótico, término utilizado por Charles Tilly (1990). Solo en momentos muy extraordinarios puede el Estado asumir un papel de agente emancipador. Por definición, el sistema político es el ámbito de la dominación organizada y de las jerarquías cristalizadas.
- c. La sociedad civil no es solo contendor, sino que también es escenario de lucha. El mundo de la vida y de la cotidianidad está intrínsecamente desgarrado por una querrela entre las relaciones- y sus efectos culturales y simbólicos- que empujan la emancipación, la libertad, la autonomía y la justicia entre personas y grupos; por una parte; y mundos “interiores” que buscan reproducir/perpetuar las inequidades consuetudinarias y las formas muy variadas de la heteronomía¹⁸ que se atrincheran y reproducen en la vida social “extra-oficial” y no mercantilizada.

La lucha social es una disputa que hace que la sociedad civil, sea en algún grado una verdadera “guerra civil” en sentido literal: una guerra interior a la sociedad civil por imponer un sentido común, un conocimiento, unas prácticas, unas rutinas y unos saberes que implican la negación de otros similares, dotados de otras consecuencias en términos de equidad y derechos. Por ejemplo, las luchas en torno a la movilidad humana, en torno al problema del extranjero, de la alteridad, de la aculturación, son feroces conflictos culturales de sentido que tienen por escenario privilegiado la interacción social cotidiana, locus preferido donde se juega el duelo entre cosmopolitismo y etnocentrismo; entre humanismo y tribalismo; entre racismo y universalismo. La lucha no es solo de la sociedad, sino que también es en la sociedad.

Cabe hacer una última precisión: La fisura de la sociedad civil no necesariamente ni exclusivamente se puede describir como una fisura entre lo “tradicional” o “arcaico” y lo “moderno” o “progresista”. Las bases interaccionales y culturales del fascismo son una síntesis “moderna” y solamente son concebibles como una particular ruta de modernización (Banton y Bauman, 1991; Tilly, 1990). Las innovaciones societales modernas, pueden ser tan opresoras como las resistencias conservadoras o ser utilizadas para propósitos despóticos, aún más allá de su putativa genealogía libertaria.

En Conclusión: ¿fortalecer el Estado?

Puede afirmarse sin mucho riesgo de equivocarse, que “fortalecer” el Estado, es hoy en día algo considerado virtuoso y bueno en sí no solo por la izquierda, sino también por corrientes institucionalistas, por los realistas conservadores y por los especialistas en gobernabilidad. Incluso el ultra liberalismo de mercado, no está en contra de un Estado fuerte, siempre y cuando esa fuerza la ejerza con el exclusivo propósito de proteger a los mercados de distorsiones e imperfecciones que impidan su funcionamiento eficiente o por la acción de actores hostiles

¹⁸ El concepto de heteronomía se refiere a la condición de una persona o entidad que se rige por normas o leyes que no son propias. Un ejemplo de heteronomía sería seguir una norma religiosa o social por temor al castigo o por deseo de aprobación, sin cuestionar su validez o coherencia. Este concepto deriva particularmente de la filosofía moral de Kant. La heteronomía podría también verse como la incapacidad de actuar éticamente en libertad.

(Hayek, 2011). Hay varias corrientes de pensamiento y sus expresiones en sentidos comunes culturales, que hacen de esto casi una *doxa*¹⁹, y sobre todo si asumimos que estamos hablando de estados democráticos liberales, dueños de una presunta intachable legitimidad de origen.

Para un enfoque Hobbesiano (Hobbes, 1980; Strauss, 2006), la solidez de un Estado es la garantía del orden, de la paz y de la proyección de la vida y de las condiciones que hacen que esta sea, al menos, soportable. Un contractualismo de raigambre Lockeano (Locke y Piña, 2019); sentirá que sin esta fuerza estatal es imposible afirmar los derechos de propiedad y las libertades civiles, así como un estado de derecho dotado de una justicia imparcial. Para una visión democrática liberal sustantiva, la solidez del poder político es una expresión de la voluntad de la ciudadanía, y por tanto la expresión más alta de sus intereses: es en el Estado donde verdaderamente alcanzamos la libertad como miembros del cuerpo político. Hegel (2009) era sumamente optimista en cuanto a que: a) El Estado representaba la forma racional y universal necesaria de la vida ética de un pueblo y expresaba su voluntad éticamente informada, y b) La clase administrativa (las elites de servidores públicos profesionales), constituían una clase “universal” que no tenía más interés particular que la protección del interés colectivo y de la esfera pública entendida como empresa moral (como “vida ética”).

En las páginas anteriores se ha intentado argumentar cómo y porqué todos los esfuerzos históricamente realizados para crear, consolidar y “fortalecer” un Estado post-iluminista han terminado encallando en los arrecifes de una presunta “ingobernabilidad”. Se ha puesto en duda tanto el fracaso como la ingobernabilidad, apuntando a que tanto el Estado es realmente muy fuerte como que la ingobernabilidad no es tal, solo que ella transcurre por conductos, caminos y moldes institucionales muy diferentes a aquellos propios de la orto praxis y del imaginario liberal ilustrado.

Se ha intentado mostrar, asimismo, aquello con lo que se encontraría una práctica sincera de construcción estatal republicana. Se apuntó a que cualquier proyecto de reconstitución del Estado “verdaderamente existente” deberá moverse en una especie de topografía de seis dimensiones. Por último, se señaló de qué manera cada una de ellas enfrenta sus propios problemas de legitimidad y de desgaste. En ese trayecto puede que se puedan insinuar algunas hebras o “detritus” que podrían recogerse para poder inventar algunas propuestas alternativas al orden actual, y al desencanto institucionalizado y su rutina.

Tal vez la experiencia actual nos permite ver como problemáticos los proyectos contemporáneos de consolidación estatal. En primer lugar, porque su problema no es la desinstitucionalización, sino un exceso, un sobrante de institucionalidad. En este caso, el problema es el contrario: como desinstitucionalizar, al menos para despejar la vía a un posible nuevo orden, realmente nuevo.

En la actual coyuntura se cabalga sobre la “desilusión” respecto al Estado: ya no respecto a tal o cual gobierno; respecto a tal o cual Estado. La crisis del “estatismo” presuntamente socialista puede abrir las puertas a una crítica de la forma estatal como tal, o declarar no muerto al espectro del anarquismo²⁰, por ejemplo, sin por ello caer en el ultraliberalismo de corte hayekiano.

Si bien, hasta hace poco era aún posible abrigar ilusiones respecto a que las instituciones estatales pudiesen funcionar de la manera teóricamente postulada: proveer orden público, garantizar derechos, proporcionar justicia, ser el espacio de la formación de una voluntad ciudadana que se cristaliza en el Estado/ágora y que luego puede usar de él para hacer viables sus objetivos y, hacer de la política una empresa ética y dialógica (Habermas, 1999); hoy en día vivimos un creciente desencanto y resistencia contra el Estado: esto se expresa de muchas

maneras prácticas, e incipientemente en algunas vertientes teóricas, sobre todo vinculadas al capitalismo libertario (Von Mises et al., 2007; Kinsella y Hülsmann, 2014; Hayek, 2011), por un extremo, o al comunitarismo ambientalista radical por el otro (Coles, 1987; Etzioni, 2013; Walzer, 1995).

El hecho es que, en los momentos actuales, es más legítimo que lo que ha sido en mucho tiempo, (tal vez desde el siglo XVII); volver a hacerse la pregunta: ¿para qué sirve el Estado?

Existe un malestar difuso creciente que abriga una soterrada duda sobre si el sistema estatal moderno es verdaderamente capaz de proporcionar los bienes que legitiman su existencia. Si bien, es cierto que aún existen enfoques que afirman que el Estado es un bien moral en sí, e independientemente de los servicios que presta a los sujetos o incluso si como ente ético y volitivo es irreductible a las voluntades individuales ciudadanas; este tipo de “realismo” moral, que le da al Leviatán una naturaleza ética y subjetiva autónoma, se mueve siempre en el filo de la reificación y se hace cada vez más difícil de sostener, excepto, para la sumamente peligrosa corriente que identifica al Estado como una colectividad identitaria supra individual. Si pensamos al Estado como el “sumum bonum” entonces, todo lo que este Estado haga es por definición bueno y no está sujeto a ningún tribunal jurídico y moral externo²¹. Por esta vía llegamos o bien a un absolutismo, que en sus variantes más identitarias puede parecerse mucho a algunas formas de nacional-socialismo; o formas igualmente difíciles de legitimar como los estados étnicos o confesionales o militantes.

Sin embargo, si asumimos, al menos provisionalmente, que el Estado debe legitimarse y no es la legitimidad en sí; entonces debe inmediatamente abrirse la pregunta sobre aquellos objetivos más allá de él que debe cumplir y en función de cuyo logro eficaz y eficiente deberá ser juzgado.

Todos los contractualismos y algunas corrientes culturalistas parten de la base que la legitimidad del Estado es externa a él; que el estado debe estar sometido al juicio sobre su legitimidad, y que, puede, contingentemente, perder o arriesgar dicha legitimidad.

Por tanto, es dable sostener que para propósitos de evaluar la fortaleza de un Estado es preciso entenderla- en primer término- como la capacidad efectiva para cumplir sus funciones trascendentes; y, en segundo término, como la medida en que los sujetos así lo juzgan y perciben.

Como ya se ha señalado, los Estados actuales deben ser evaluados en función de su capacidad para asegurar derechos: el orden y la seguridad; la justicia confiable, la propiedad, el acceso a bienes públicos que permitan lo que la comunidad considere una vida razonablemente buena; distribuciones justas de posibilidades de acceder a este tipo de existencia, aseguradas, además con medios justos y eficientes, así como el goce de las libertades personales y comunales que permitan a los sujetos el más pleno desarrollo y florecimiento posible de su autonomía y de una vida que valga la pena, en un contexto social dotado de sentido.

Y, es precisamente este el punto en el que hoy en día se observan múltiples fisuras: Ya no se trata de la clásica disputa sobre el tipo de Estado o el tipo de sociedad estatalmente regulada que puede garantizar una buena vida a las personas y colectivos. Más allá aún, la pregunta es si el estado mismo puede dar razonable garantía de que esto es posible o será posible en un futuro concebible. Pero aún más, un supuesto central de los relatos *doxicos* del progreso era que el estado debía y podía ser un instrumento importante sino central, en asegurar un futuro humano cada vez mejor para todos. Ese supuesto ya no es incuestionable y se moviliza rodeado de sombras y de dudas. Un ejemplo clamoroso es la oleada reactiva en contra de las leyes que prohibían a la población civil armarse. El supuesto subyacente era que el Leviatán estaba en condiciones de asegurar la paz pública, acaparando las armas y desposeyendo de ellas a la ciudadanía. En otras palabras, poniendo fin a la autoayuda en seguridad. El clamor por armarse ya no es reliquia

19 Este término se lo usa aquí en el sentido que le dio Pierre Bourdieu. Para la doxa, en son las ideologías o motivaciones que se presentan como naturales e inherentes a una actividad y que, por lo tanto, no son cuestionadas ni sometidas a crítica. La doxa funciona como una forma de legitimar el orden social establecido.

20 Respecto al anarquismo subsisten muchos malentendidos. Ciertamente la imagen popular de esta corriente, es la de un grupo de “terroristas” violentos o de inconformistas radicales, definidos solo por su oposicionismo generalizado. Esto es erróneo: el anarquismo alberga al menos tantas variantes y corrientes como pueden hacerlo el socialismo o el liberalismo. Incluso algunas de ellas son pacifistas, religiosas, individualistas, etc. Un hombre tan pacífico como Tolstoi era un cierto tipo de anarquista y hay rasgos anarquistas (y Tolstoianos) en el pensamiento político de Gandhi.

21 La estadolatría es un concepto es la adoración o idolatría al Estado como una entidad divina o superior, que puede resolver todos los problemas y necesidades de las personas. Es una actitud que implica la renuncia a la autonomía y la responsabilidad individual, y la sumisión a una autoridad externa que se considera infalible y omnipotente. Se asocia asimismo a la imputación del Estado como “sujeto” moral de orden superior a los sujetos empíricos, cuyas necesidades y prerrogativas debe ser consideradas anteriores y superiores a las de las personas o grupos subestatales.

cultural nostálgica del Far West americano; en muchos países del mundo los demagogos exitosos ponen en su agenda, la flexibilización o la abolición del control de armas, en medio del aplauso de crecientes segmentos de la población que ya solo ven en la privatización del poder de fuego, la única esperanza de una seguridad personal viable. Para estos segmentos, la garantía estatal de la seguridad a cambio del desarme ya no es verosímil. Pero si el Estado ya no puede garantizar ni siquiera este mínimo Hobbesiano, ¿Qué puede entonces garantizar? ¿Qué esperanza puede aún depositarse en él? Esta podría ser la siguiente pregunta a abordar.

Y, por último, debe enfatizarse -como se ha hecho más arriba- que las seculares imprecaciones respecto a la desinstitucionalización o a la “debilidad estatal” yerran el blanco. En realidad, se refieren a la ausencia de una institucionalidad republicana demo-liberal, pero ocultan el hecho de que existe una fuerte y arraigada institucionalidad en funciones y que esta última corresponde a los hábitos y consensos tácitos más generales y estabilizados, de los que el siempre cuestionado orden republicano es solo señuelo y camuflaje. Al fin de cuentas este orden estable genera un estado muy fuerte. El problema político del Ecuador no estriba en la debilidad del estado o en su falta de legitimidad: fuerza y legitimidad existen y muy poderosamente. Pero ese es precisamente el problema: la persiste y tenaz férula de un orden que nadie quiere reconocer como sólido y deseado, y la imposibilidad de implantar seriamente (no como simulacro) el orden republicano que mentirosamente se proclama como deseado/ deseable. La efectiva resolución de este atasco solo podría darse en el abandono de las pretensiones liberales con el consiguiente reconocimiento de lo que realmente se quiere: un estado estamental corporativista; o, en su defecto, la revelación del simulacro como estrategia a desmontar previo a abocarse a intentar verdaderamente una vida republicana, con todos los costos y consecuencias que para las partes ello tendría en términos de sus formas acostumbradas y acomodadas de existencia.

Bibliografía

- Adorno *et al.* 2006, “La personalidad autoritaria” (prefacio, introducción y conclusiones), en: *Empiria. Revista de Metodología en Ciencias sociales* (12) 155-200
- Almeida, I. *et al.* 2005, *Autonomía indígena: Frente al estado nación y a la globalización neoliberal* (1era. ed.), Abya-Yala.
- Banton, M. y Bauman, Z. 1991, “Modernity and Holocaust”, en: *The British Journal of Sociology*, 42(1), 164. <https://doi.org/10.2307/590864>
- Beck, U. 2006, *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*, Paidós.
- Bravo, A. 2017, Cuba: “*En una fortaleza sitiada, cualquier disidencia es traición*”. *América Latina en movimiento*, <https://www.alainet.org/es/articulo/182671>
- Brinton, C. 1965, “Utopia and Democracy”, en: *Daedalus*, 94(2), pp.: 348-366.
- Burke, E. 2022, *Reflections on the Revolution in France*, Independently published.
- Bustamante, F. 2003, “La cultura política y ciudadanía en el Ecuador”, en: Burbano de Lara, F. (Ed.), *Democracia, gobernabilidad y cultura política*, FLASCO, Sede Ecuador, pp.: 341-381.
- Calame, P. *et al.* 2003, *La démocratie en miettes: Pour une révolution de la gouvernance*, Descartes y Cie editores. Charles Léopold Mayer, Paris.
- Castells, M. 1997, *The information age: Economy, society and culture*, Blackwell.
- Castoriadis, C. 2007, *La Institución Imaginaria de La Sociedad*, Tusquets Editores.
- Chomsky, N. 2008, *Escritos libertarios. Esperanza en el porvenir*, Capital Intelectual, México, consultado en: https://issuu.com/editorial_ci/docs/selecci_n_chomsky
- Coles, R. 1987, *Dorothy Day: A radical devotion. Reading*, Addison-Wesley Pub. Co., Mass, <http://archive.org/details/dorothydayradica00cole>
- Condorcet, J. A. N. de C. 2010, *Bosquejo de un cuadro histórico: De los progresos del espíritu humano. T. 1, (Los progresos realizados). T. 2, (Los progresos futuros)*, traducción de Jean Antoine Marie Nicolás Caritat Condorcet, traducción del francés hecha por Domingo Barnés. <https://repositorioinstitucional.ceu.es/handle/10637/3160>
- Crozier, M. y Heinegg, P. 1984, *The Trouble with America: Why the System Is Breaking Down*, primera edición, University of California Press. <https://doi.org/10.2307/jj.2430686>
- Curcio, P. 2020, *Autorregulación de los mercados. América Latina en movimiento*, <https://www.alainet.org/es/articulo/204849>
- Durkheim, É. 1928, *La división del trabajo social*, ediciones LEA.
- Echeverría, J. 2015, *La democracia sometida: El Ecuador de la revolución ciudadana*, primera edición, diagonal.
- Ecuador en Vivo. 2023, *Desencanto y desconocimiento marcan las elecciones presidenciales*, <https://www.ecuadorenvivo.com/index.php/politica/item/164735-desencanto-y-desconocimiento-marcan-las-elecciones-presidenciales>
- Ellner, S. 2012, “The Distinguishing Features of Latin America’s New Left in Power: The Chávez, Morales, and Correa Governments”, en: *Latin American Perspectives*, 39 (1), pp.: 96-114.
- Espinosa, S. L. 2018, agosto 16, “Del neoliberalismo al posneoliberalismo en Ecuador: Un elemento para el debate. Gestipolis”, <https://www.gestipolis.com/del-neoliberalismo-al-posneoliberalismo-en-ecuador-un-elemento-para-el-debate/>
- Etzioni, A. 2013, *El guardián de mi hermano: Autobiografía y mensaje*, Palabra.
- Falconí, F. 2014, *Al Sur de las decisiones: Enfrentando la crisis del siglo XXI*, editorial El Conejo.
- Falconi, F. y Muñoz, P. 2012, “Ecuador: De la receta del «Consenso de Washington» al pos neoliberalismo”, en: Mantilla S. (Eds.), *Balance de la revolución ciudadana*, primera edición, Centro Latinoamericano de Estudios Políticos, editorial Planeta del Ecuador S.A., pp.: 75-96
- Fernández Buey, F. (Ed.) 2023, *Para la reforma moral e intelectual*, tercera edición, Los Libros de la Catarata.
- Fraser, N. 2012, “Reflexiones en torno a Polanyi y la actual crisis capitalista”, en: *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 118, pp.: 13-28 <https://www.semanticscholar.org/paper/Reflexiones-en-torno-a-Polanyi-y-la-actual-crisis-Fraser/0dc0f3e38ac97e3d4e72704c4a6c21637b52f07d>
- Friedman, E. J. (Ed.). 2019, *Seeking rights from the left; gender, sexuality, and the Latin American pink tide*, Duke University Press.
- Gallie, W. 1956, “Essentially Contested Concepts”, en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 56 (1955 - 1956), Oxford University Press, pp.: 167-198.
- García S., F. 2021, *Del sueño a la pesadilla: El movimiento indígena en Ecuador*, Abya Yala, FLACSO Ecuador.
- Gerth, H., y Mills, W. 2014, “Bureaucracy”, en: *Essays in Sociology*, pp.: 208-256.
- Habermas, J. 1975, *Legitimation crisis*, Beacon Press.
- Habermas, J. 2023, *Teoría de la acción comunicativa. 2: Crítica de la razón funcionalista*, Trotta.
- Hall, S. 1999, *Compendio de psicología freudiana*, Paidós.
- Hayek, F. 2011, *Camino de servidumbre*, <https://www.alianzaeditorial.es/libro/ciencias-sociales/camino-de-servidumbre-friedrich-a-hayek-9788420651682/>
- Hegel, G. W. F. 2009, *Filosofía del derecho*, Introducción de Karl Marx, Claridad.
- Hobbes, T. 1980, *Leviatán o la materia de forma y poder de un república eclesiástica y civil*, segunda edición, France.
- Holloway, J. 2002, *Change the world without taking power*, Pluto Press.
- Jaramillo Terán, A. y Comisión Nacional Anticorrupción (Ecuador) (Eds.) 2017, *Corrupción en la década encubierta*, primera edición, CNA, Comisión Nacional Anticorrupción, Ecuador.
- Karczmarczyk, P. 2016, *La crisis de los grandes relatos, la ideología democrática y la teleología*, La Tecla Eñe. https://www.academia.edu/33520305/La_crisis_de_los_grandes_relatos_la_ideolog%C3%ADa_democr%C3%A1tica_y_la_teleolog%C3%ADa
- Kinsella, S., y Hülsmann, G. 2014, *Property, Freedom, and Society: Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe*, Mises Institute. <https://mises.org/library/property-freedom-and-society-essays-honor-hans-hermann-hoppe>
- Krauze, E. 2011, *Redentores: Ideas y poder en América Latina*, primera edición, Debate.
- Lain, B. 2017, “¿En qué sentido puede (o no) ser emancipadora la economía colaborativa?”, en: *Redes.com: revista de estudios para el desarrollo social de la Comunicación*, 15, pp.: 98-121.
- Law, J. 2018, *A dictionary of law*, novena edición, Oxford university press.
- Locke, J. y Piña, C. 2019, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil: Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y finalidad del gobierno civil*, Losada.
- López, J. P. *et al.* 2018, “¿Qué se ha logrado, qué límites se han presentado y qué lecciones han quedado?”, en: Cuba CLACSO, JSTOR, pp.: 161-210. <https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0k7c.7>
- Lourau, R. 2001, *El análisis institucional*, Amorrortu Editores España SL.

- Luis Alfonso. 2018, “Riesgo e incertidumbre como características de la sociedad actual: ideas, percepciones y representaciones”, en: *Revista Reflexiones*, 97(1), pp.: 66-75.
- Mann, M. 1986, *The sources of social power*, Cambridge University Press.
- Marshall, T. H. 1977, *Class, citizenship, and social development*, Essays, University of Chicago, London, Press. <http://archive.org/details/classcitizenship000mars>
- Marx, K. 2013, *Karl Marx-Capital*, Volumes I-III, <http://archive.org/details/KarlMarxCapitalVolumeI-III>
- Mauss, M. 1990, *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*, Whitney Museum of American Art.
- Michels, R. et al. 1915, *Political parties; a sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracy*, Hearst’s International Library Co., New York, <http://archive.org/details/politicalparties00mich>
- Mill, J. S. 1859, On Liberty. En Wikipedia. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=On_Liberty&oldid=1160035088
- Mires, F. 2007, julio 1, *La lucha por la democracia en América Latina*. Nueva Sociedad | *Democracia y política en América Latina*, <https://nuso.org/articulo/la-lucha-por-la-democracia-en-america-latina/>
- Molina Reyes, J. s/f. *El laicismo en Ecuador*, recuperado 6 de septiembre de 2023, de <https://www.revistaruptions.com/el-laicismo-en-ecuador.html>
- Monsiváis-Carrillo, A. 2021, marzo 26, *Populismo – Prontuario de la democracia*, <https://prontuario-democracia.sociales.unam.mx/populismo/>
- Montaño, D. 2022, junio 23, *La mayoría de ecuatorianos no confía en las instituciones públicas, según encuesta*, GK. <https://gk.city/2022/06/22/ecuatorianos-no-confian-instituciones-publicas-encuesta-ipsos/>
- Morales, F. C. 2020, *Diferencia entre Estado y Gobierno*, Economipedia, recuperado 1 de septiembre 2023, <https://economipedia.com/definiciones/diferencia-entre-estado-y-gobierno.html>
- Murra, J. V. 1978, *La organización económica del Estado inca*, Siglo Veintiuno.
- O’Gorman, E. 1993, *La invención de América: Investigación de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, Fondo de cultura económica.
- Pachano, S. 2013, *La confianza, requisito de la convivencia política*, FLACSO.
- Pallarés Molíns, E. 2008, *Los mecanismos de defensa: Cómo nos engañamos para sentirnos mejor*. Ed. Mensajero.
- Polanyi, K. 1992, *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, primera edición, Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, K. 2001, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press.
- Przeworski, A. 1988, *Capitalismo y socialdemocracia*, Alianza.
- Quijano, A. 2007, “Coloniality of power, globalization and democracy”, en: *Diplomacia Estrategia y Política*, 6, pp.: 127-172.
- Ramirez, F. 2018, *El regreso del neoliberalismo a Ecuador*, Le Monde Diplomatique.
- Rawls, J. 2005, *A theory of justice*, Belknap Press.
- Restrepo, E. 2005, “El indio como problema sanitario: La higiene racial en Colombia, 1870-1950”, en: Wade, P. (Ed.), *Raza, etnia y nación en Colombia: Debates antropológicos contemporáneos*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Rist, G. 2002, *The history of development: From western origins to global faith*, Zed Books.
- Rocha, B. 2015, *El clientelismo político en el Ecuador: Configuración de redes clientelares en Cotopaxi. Caso: Álvaro Noboa*, tesis de maestría, Flacso Ecuador. <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/7671>
- Skocpol, T. 2008, *States and social revolutions: A comparative analysis of France, Russia, and China*, Cambridge Univ. Press.
- Smelser, N. J. et al. 2001, *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*, primera edición, Elsevier.
- Smith, A. et al. 1794, “Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones T. 1”, en: *Valladolid: en la Oficina de la Viuda e Hijos de Santander*, <http://archive.org/details/BRes101361E>
- Spalding, K. 1974, *De indio a campesino: Cambios en la estructura social del Perú colonial*, Instituto de Estudios Peruanos.
- Strauss, L. 2006, *La filosofía política de Hobbes*, primera edición, Fondo de Cultura Económica.
- Tanaka, M. et al. (Eds.) 2010, *Desafíos de la gobernabilidad democrática: Reformas político-institucionales y movimientos sociales en la región andina*, primera edición, IEP Instituto de Estudios Peruanos, INVESP Instituto Venezolano de Estudios Sociales y Políticos.
- The Crisis of Democracy—Trilateral Commission—1975. s/f., recuperado 30 de agosto de 2023, de <http://archive.org/details/TheCrisisOfDemocracy-TrilateralCommission-1975>
- Tilly, C. 2007, *Guerra y construcción del estado como crimen organizado*, *Relaciones Internacionales*. <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/4866>
- 1975, “Reflections on the history of European state-making”, en: Tilly, C. (Ed.), *The formation of national states in western Europe*, Princeton University Press.
- 1990, *Coerción Capital Y Los Estados Europeos 990 -1990*. <http://archive.org/details/67423214CoercionCapitalYLosEstadosEuropeos9901990Tilly>
- Trujillo, L. 2012. “Dinámica de concentración de poder y modernización conservadora, el gobierno Correa”, en: Mantilla, B. et al. (Coords.) *Rafael Correa: balance de la Revolución Ciudadana*, CELAEP-Editorial Planeta, pp.: 373-400, en: https://www.academia.edu/6947407/correa_concentracion_poder_y_modernizacion_conservadora_planeta_celaep_jeont2012_pdf
- Van Cott, D. L. 2009, *Radical democracy in the Andes*, Cambridge University Press.
- Von Mises, L. et al. 2007, *Human action: A treatise on economics*, Liberty Fund.
- Walzer, M. (Ed.), 1995, *Toward a global civil society*, Berghahn Books.
- Weber, M. 2002, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica.
- Wiarda, H. J. 2001, *The soul of Latin America: The cultural and political tradition*, Yale University Press.
- Zabludovsky, G. 2016, “El concepto de patrimonialismo y su aplicación al estudio de México y América Latina”, en: Morcillo, A. y E., Weisz (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica: Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Zavaleta, R. 1986, *Lo nacional-popular en Bolivia*, obra incompleta, en: <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13631>
- Zibechi, R. 2017, *Movimientos sociales en América Latina: El «mundo otro» en movimiento*, Ediciones desde abajo.
- Zizek, S. 2001, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI editores.

Cabellos despeinados y palabras alborotadas

Patricio Crespo Coello*

RESUMEN

EN ALGUNOS POLÍTICOS CONTEMPORÁNEOS SE DETECTAN GESTOS Y DISCURSOS DISRUPTIVOS CON LO QUE PODRÍA CONSIDERARSE UN COMPORTAMIENTO CORRECTO. LA CORTESÍA Y LA SOBRIEDAD, ESTÁN SIENDO REEMPLAZADAS POR FORMAS DISCURSIVAS QUE COMUNICAN UNA RUPTURA CULTURAL. ¿SE TRATA DE UN SÍNTOMA MENOR O LOS POLÍTICOS DESPEINADOS Y CON DISCURSOS ALBOROTADOS ESTÁN EXPRESANDO ALGO MÁS PROFUNDO? LAS FORMAS CORTESES DEL COMPORTAMIENTO POLÍTICO TIENEN UNA COMPLEJA HISTORIA ÍNTIMAMENTE RELACIONADA CON LAS COSTUMBRES COTIDIANAS. COMPRENDER ESA RELACIÓN EN LA CULTURA POLÍTICA PUEDE CONSTITUIR UN INTERESANTE PUNTO DE PARTIDA PARA INTERPRETAR LOS CAMBIOS ACTUALES EN DETERMINADOS RELATOS Y EN ESPECIAL PARA DETECTAR ALGUNOS ELEMENTOS DE INTERPRETACIÓN DE LO QUE CIERTOS SECTORES LLAMAN LA “GUERRA CULTURAL”.

PALABRAS CLAVE: CULTURA - POLÍTICA - COSTUMBRES - CORTESÍA - AGRESIVIDAD - GUERRA CULTURAL

MESSY HAIR AND SLOPPY WORDS

ABSTRACT

IN SOME CONTEMPORARY POLITICIANS, DISRUPTIVE GESTURES AND SPEECHES ARE DETECTED WITH WHAT COULD BE CONSIDERED CORRECT BEHAVIOR. COURTESY AND SOBRIETY ARE BEING REPLACED BY DISCURSIVE FORMS THAT COMMUNICATE A CULTURAL RUPTURE. IS THIS A MINOR SYMPTOM OR ARE DISHEVELED POLITICIANS WITH DISORDERLY SPEECHES EXPRESSING SOMETHING DEEPER? POLITE FORMS OF POLITICAL BEHAVIOR HAVE A COMPLEX HISTORY CLOSELY RELATED TO EVERYDAY CUSTOMS. UNDERSTANDING THIS RELATIONSHIP IN POLITICAL CULTURE CAN CONSTITUTE AN INTERESTING STARTING POINT TO INTERPRET THE CURRENT CHANGES IN CERTAIN STORIES AND ESPECIALLY TO DETECT SOME ELEMENTS OF INTERPRETATION OF WHAT SOME SECTORS CALL THE “CULTURAL WAR.”

KEYWORDS: CULTURE - POLITICS - COSTUMS - POLITENESS - AGGRESSIVENESS - CULTURAL WAR.

Introducción

Un político cualquiera, o cualquier político, es una persona común y corriente. Un odontólogo es también una persona común y corriente. Son diferentes y la diferenciación surge en parte de su función en la sociedad. De un odontólogo se espera cierto tipo de comportamiento. Por ejemplo, que su consultorio se encuentre ordenado y limpio. Que use guantes quirúrgicos o bien que mantenga sus manos muy limpias, uñas cortas y que use mascarilla mientras atiende al paciente. No es para nada conveniente que un odontólogo en el desempeño de sus funciones introduzca su dedo en su nariz o que al comunicarse con su cliente use un lenguaje no apropiado para su función.

Asimismo, de un hombre o de una mujer que se desempeñan como políticos se esperan determinados comportamientos. Si el escenario del odontólogo está circunscrito al consultorio y a una relación entre dos personas, el escenario del político es diferente. Su función implica una puesta en escena en un escenario amplio, frente a decenas, cientos o miles de personas.

La mirada de los otros incorpora siempre una confrontación. Uno es mirado y en la acción de mirar expresamos la complejidad de la cultura que habitamos. Si en el odontólogo llevar uno de sus dedos a uno de sus orificios en la nariz constituye un gesto inadecuado, ya podemos imaginar la serie innumerable elementos que debe considerar el político respecto de su comportamiento en la relación con sus seguidores.

Los políticos profesionales atienden sus gestos, sus palabras, sus movimientos y todo aquello que hacen o dejan de hacer en la escena pública, como una parte relevante de su función. Su profesión se construye sobre la base de la mirada del otro en la escena pública. Resulta difícil, sino imposible, considerar que un político profesional no sopesa sus formas de comportamiento. Sus formas de comportamiento obedecen a una intencionalidad política y esa intencionalidad puede a su vez coincidir con su sistema de creencias y con las formas culturales aprendidas en sociedad.

El presente artículo se enfoca en este tema. En las formas de comportamiento de los políticos identificando algunos gestos característicos de algunos políticos contemporáneos. Y al analizar esos gestos aborda la pregunta sobre su significado en términos de lo que podríamos denominar cultura política.

Cultura, política y etiqueta: el marco de análisis

La cultura puede definirse de diferentes maneras. Por ejemplo, como un complejo universo de bienes materiales y simbólicos compartidos por un grupo humano. En ese universo, que incorpora formas de representación que generan una cierta identidad compartida entre los individuos, pueden incluirse las costumbres, la lengua, las tradiciones y una muy compleja red de signos y símbolos decodificables, de manera aparentemente espontánea, por quienes pertenecen al grupo humano portador de esa cultura. Bajo este sentido amplio, es claro que ese universo de representaciones se transmite de generación a generación, siempre de manera dinámica, con cambios paulatinos y adaptaciones progresivas, en diálogo y confrontación con otras formas de realizar la vida en sociedad.

La política bien puede incluirse en un concepto abarcador de la cultura, pero también puede tener sus propios alcances y límites. A modo de una definición, si se quiere coloquial, podría decirse que se trata de una forma social de acceso, administración y control del poder dentro de un grupo humano, de control de la toma de decisiones para establecer un sistema de gobierno.

Y, a su vez, las relaciones entre la cultura y la política pueden estudiarse desde múltiples perspectivas.

En el mundo de la antigua Grecia la política era una parte de un todo o de un cosmos bello, bueno, verdadero y ordenado. Un cosmos en el que los dioses convivían o del cual formaban parte. Cada individuo sea esclavo, meteco o ciudadano debía cumplir su rol y su destino en esa

* Autor de libros que vinculan temáticas filosóficas, de ética ambiental y del discurso político. Consultor de organismos internacionales en proyectos de fortalecimiento de capacidades. Estudios de filosofía, antropología, gestión ambiental y gestión de conocimientos. Correo electrónico: pcespocoello@gmail.com.

totalidad que le sobrepasaba, una totalidad cultural. En este sentido, el buen ciudadano, o incluso el ciudadano heroico era aquel que cumplía con su deber, con su rol en ese cosmos orgánicamente constituido. Todo lo cual implicaba un conjunto complejo de normas y valores. La combinación de elección y sorteo que se aplicaba en la democracia ateniense aseguraba, hasta cierto punto, un orden para la toma de decisiones donde cada estamento debía cumplir con lo esperado.

En la oración fúnebre atribuida a Pericles se pueden detectar algunos de los valores que se consideraban elevados en aquella época:

“Cuanto más grande os pareciere vuestra patria, más debéis pensar en que hubo hombres magnánimos y osados que, conociendo y entendiendo lo bueno y teniendo vergüenza de lo malo, por su esfuerzo y virtud la ganaron y adquirieron. Y cuantas veces las cosas no sucedían como deseaban, no por eso quisieron defraudar a la ciudad de su virtud, antes le ofrecieron el mejor premio y tributo que podían pagar, cual fue sus cuerpos en común, y cobraron en particular por ellos gloria y honra eterna, que siempre será nueva y muy honrosa esta sepultura (...). Todos cuidan de igual modo de las cosas de la República que tocan al bien común, como de las suyas propias; y ocupados en sus negocios particulares, procuran estar enterados de los del común. Sólo nosotros juzgamos al que no se cuida de la República, no solamente por ciudadano ocioso y negligente, sino también por hombre inútil y sin provecho (...). Por lo cual cada uno de nosotros, de cualquier estado o condición que sea, si tiene algún conocimiento de virtud, tan obligado está a procurar el bien y honra de la ciudad como los otros, y no será nombrado para ningún cargo, ni honrado, ni atacado, por su linaje o solar, sino tan sólo por su virtud y bondad. Que por pobre y bajo que sea, con tal que pueda hacer bien y provecho a la República, no será excluido de los cargos y dignidades públicas” (Sabine, 1979).

Era casi impensable que el ciudadano común se ocupara solamente de sus asuntos privados, pues tenía una obligación cívica con la decisión colectiva de los asuntos de la ciudad. Y los hombres debían ser magnánimos, osados, valientes, bondadosos y honrados con la cosa pública.

En toda sociedad existen un conjunto de valores, prácticas, hábitos o conductas que se consideran deseables en la política y otras que se consideran condenables o de las cuales se espera que generen repudio o vergüenza. Y es aquí donde se centra la discusión de este artículo, en una relación peculiar entre cultura y política, no siempre estudiada ni por las ciencias políticas, ni por la antropología y la sociología. Podría decirse que el ingreso al tema se hace desde una perspectiva behaviorista o conductista de la política para descubrir, desde un enfoque antropológico, ciertos “gestos” de la política actual.

El presente artículo se ubica en el ámbito concreto y cotidiano de las actitudes y comportamientos de los políticos, como un tipo de convivencia o de construcción política enmarcada en la democracia contemporánea, o de vivencia política propia de las sociedades liberales y contractualistas de este siglo. Discute esta relación en el tipo de política denominada participante. Justamente aquella caracterizada por Almond y Verba (1963) como la típicamente democrática y moderna, singularmente representada en Estados Unidos y en Inglaterra. Así la caracteriza en términos muy sintéticos y generales:

“Nació así una tercera cultura, ni tradicional ni moderna, pero participando de ambas; una cultura pluralista, basada en la comunicación y la persuasión, una cultura de consensus y diversidad, una cultura que permitía el cambio, pero que también lo moderaba. Esta fue la cultura cívica. Una vez consolidada dicha cultura cívica, podían las clases trabajadoras entrar en el juego político y, a través de un proceso de tanteos, encontrar el lenguaje adecuado para presentar sus demandas y los medios para hacerlas efectivas. En esta cultura de diversidad y consensus, racionalismo y tradicionalismo, pudo desarrollarse la estructura de la democracia inglesa: parlamentarismo y representación, el partido político colectivo y la burocracia responsable y neutral, los grupos de intereses asociativos y contractuales, y los medios de comunicación autónomos y neutrales. El parlamentarismo inglés incluía las fuerzas tradicionales y modernas; el sistema de partidos las reunía y combinaba; la burocracia era responsable ante las nuevas fuerzas políticas, y los partidos políticos, grupos de intereses y medios neutrales de comunicación se mezclaban continuamente con las agrupaciones difusas de la comunidad y con sus redes primarias de comunicación”.

Almond y Verba (1963) destacan que el aporte del concepto “cultura política” y “cultura cívica” radica, en parte, en su riqueza interdisciplinaria, pues puede movilizar métodos y categorías de comprensión del fenómeno social que provienen de la antropología, de la psicología, de las ciencias políticas propiamente dichas y de la sociología. Y también incorpora un aporte de escala, pues la cultura política puede moverse entre el comportamiento individual, el grupal y el colectivo.

“Se da por sentado que, puesto que los sistemas políticos están constituidos por individuos, puede admitirse como cierto el hecho de que las tendencias psicológicas particulares en los individuos o entre grupos sociales son elemento importante para el funcionamiento de los sistemas políticos y de sus elementos administrativos (“outputs”).

Esto puede ser realmente así cuando el investigador se interesa por las condiciones psicológicas que afectan a la conducta de un incumbente o incumbentes particulares de roles, tal como puede ser un individuo que tome decisiones políticas en un extremo, o un grupo electoral en el otro. Por otro lado, gran parte de esta bibliografía no realiza la conexión entre las tendencias psicológicas de los individuos y grupos y la estructura y el proceso políticos. En otras palabras, la moneda de la psicología política, aun teniendo indudable valor, no puede ser cambiada en los términos del proceso y de la realización políticas (Ibíd.: 1963).

Tomando en cuenta los elementos planteados, este artículo se enfoca en un caso particular de la relación entre la cultura y la política. Intenta observar los comportamientos de algunos políticos contemporáneos como un caso específico de estudio y se enfoca en los cambios en la “etiqueta” del comportamiento político. El encuadre teórico para este acercamiento tiene dos fundamentos principales, el estudio de la “La cultura cívica” de Almond y Verba (1963) y el ya clásico libro de Norbert Elías “El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y sicogenéticas” (1989).

Cortesía y agresividad

En su libro, Norbert Elías (1989) describe con una riqueza de elementos ilustrativos realmente fascinantes los comportamientos cotidianos de los caballeros de la Alta Edad Media, de los artesanos en la Baja Edad Media y de los burgueses en la naciente modernidad. Muestra cómo la auto-coacción especialmente por medio del pudor y la vergüenza introyecta en el comportamiento del individuo una serie de hábitos que, algunos de los cuales, actualmente se consideran como naturales y de cumplimiento obligatorio. Se trata de una epopeya histórica civilizatoria de matriz centro europea donde las formas de comportamiento en la mesa, en la cama, en los baños y en la calle operan de un modo profundamente complejo y nada intuitivo para la percepción contemporánea acerca de la raíz histórica de los valores, de los hábitos y de lo que puede considerarse como buen o mal comportamiento.

Por ejemplo, la historia acerca del uso del cuchillo en la mesa tiene una imbricación muy compleja en torno a la división social del trabajo, al tránsito de sociedades tradicionales de familias muy numerosas, de prácticas rurales de relacionamiento con los animales y de un conjunto también complejo de hábitos alimentarios. Solamente para ilustrar estos cambios, Elías describe cómo en la Edad Media el dueño de casa era el encargado de colocar y desmembrar en el centro de la mesa un cordero asado para el consumo de una veintena de comensales. En esa época esto era lo correcto y lo esperado de un buen anfitrión, esto es, que delante de todos los invitados con grandes cuchillos y hachas se partiera a un animal entero. Y, claro está, existían una serie de protocolos para la distribución jerarquizada de las presas y, también, unas correspondientes buenas formas de la etiqueta para comportarse en la mesa. Unos siglos después Erasmo de Rotterdam en su libro de urbanidad para niños recomendará que no se debe escupir sobre la mesa, sino solamente por debajo de ella o, bien, en las paredes. El cuchillo por cierto en toda la Edad Media tendrá una significación de agresión y violencia. Así, en los siglos posteriores

el desmembramiento de los animales quedará oculto en la cocina para que mucho después sea solamente una tarea especializada de las cadenas de distribución de la carne hasta hacerla casi invisible para el consumidor final. En todo este proceso que llevó siglos de cultura civilizatoria, el cuchillo va paulatinamente siendo aislado y sometido a una serie de normas restrictivas, hasta prácticamente inhabilitarlo para la violencia, incorporando normas como la de no llevar a la boca la comida por medio de un cuchillo.

Un lector atento podría cuestionar el ingreso al tema de los hábitos alimentarios, enfocándose en la alta complejidad de cada cultura. Es decir, ejemplos de prácticas gastronómicas de la Alta Edad Media solamente ofrecerían un ejemplo muy parcial de una práctica cultural que bien pueden contrastarse con otros ejemplos, sin que esto implique un proceso teleológico de costumbres en la mesa supuestamente más refinadas, al menos no hasta las postrimerías de la Revolución Industrial. Por ejemplo, aquellos hábitos gastronómicos ampliamente estudiados que se practicaban en el Imperio Romano por las élites. El uso del *triclinium* como aposento con, por lo general, tres divanes donde los comensales comían prácticamente acostados y al mismo tiempo platicaban e ingerían bebidas espirituosas. De lo que se conoce, en los *triclinium* se servían numerosos platos pequeños que los esclavos, hombres y mujeres, preparaban en otros aposentos, potajes distribuidos en pequeñas porciones que se consumían de manera muy generosa y por muchas horas. Por cierto, se sabe que la tradición en estas abundantes cenas en efecto implicaba regurgitar o vomitar y los comensales, por lo general solamente hombres, lo hacían en el piso, en el mismo comedor donde se servían los alimentos. Esclavos limpiaban continuamente los pisos y los animales domésticos daban cuenta de estos desperdicios apenas se producían los vómitos (Duby y Aries, 2017).

En otras palabras, no debería entenderse el proceso civilizatorio de matriz europea u occidental como una línea continua y progresiva de cada vez mayor refinamiento en los hábitos alimentarios. Hasta la segunda mitad del Siglo XVIII en los países europeos no puede detectarse con claridad una línea continua de progreso y sofisticación de las costumbres y resulta evidente que culturas antiguas como las helénicas o romanas, o también culturas milenarias como las del Lejano Oriente desarrollaron prácticas de higiene, de consumo de alimentos y, en general, de comportamiento, con rituales en extremo detallistas. Por ejemplo, según algunos estudiosos, el uso desde siglos atrás en China y Japón de los palillos proviene de una tradición de sofisticación gastronómica que dividía los alimentos en pequeños trozos, evitando así el uso del cuchillo en la mesa, asociado a los mataderos y a la agresión (Ibíd.).

De regreso a la tradición europea, si en la sociedad caballeresca del medioevo la agresividad y la disposición a la lucha cuerpo a cuerpo son sinónimos de lo deseable, progresivamente, primero en la sociedad cortesana de los estados absolutistas europeos y luego en las sociedades con presencia creciente de la burguesía, la cortesía, la amabilidad, el comportamiento respetuoso y pacífico adquirirán cada vez más dominio en la convivencia social. El autocontrol, la sobriedad, la pacificación en las relaciones humanas, se convierten en valores fundamentales tanto que serán sinónimos de civilización. Este fenómeno coincide con el control de la violencia legítima por parte del Estado Nación. Los ciudadanos son desarmados, su vida cotidiana se vuelve más pacífica y los ejércitos se encargan de las guerras entre las naciones.

Algo parecido sucederá con la desnudez y con los hábitos en el comportamiento sexual explícito. El uso del pijama será bastante tardío. Recién desde el Siglo XVIII se empieza a extender el uso del pijama y de la prohibición moral de acostarse desnudo (en épocas de calor) o con la misma ropa del día (en épocas de frío) (Norbert, 1989).

El comportamiento burgués en la naciente modernidad, al contrario de creencias generalizadas, incorpora una serie de prohibiciones morales y de hábitos cotidianos que se asumen como algo natural y que provienen de una auto-coacción que se educa desde los primeros años de vida. Por ejemplo, no tomar la comida con las manos o hacer el amor en la intimidad sin una mirada externa, son elementos fundamentales del proceso civilizatorio moderno.

Y, claro está, la cultura cortesana de la Edad Media y la cultura burguesa de la Edad Moderna temprana transmiten y se construyen en la cultura política. Los valores y los hábitos modernos deseables y buenos deben ser sublimados y puestos en práctica en la escena pública por los políticos, por los burócratas, por reyes y presidentes.

Un pilar fundamental de la cultura democrática moderna, y de sus representantes en las altas esferas del poder, es, y debe ser, la cortesía. Cortesía que incorpora una diversidad compleja de comportamientos protocolarios. Postura amable, con una sonrisa pero leve, sin exagerar, elegancia en el vestir, uso de las palabras adecuadas y aceptadas como “cultas” y respetuosas, una tesitura pacífica en el comportamiento, siempre evitando que se muestre el cuerpo desnudo y tratando que la sobriedad sea una característica propia de un político respetable. Racionalidad, cortesía y sobriedad. Entre otros comportamientos no deseables cabe considerar los de mostrarse en público borracho o drogado, violento, usando las llamadas malas palabras, agrediendo al otro de palabra o de obra, o mostrando en general un comportamiento indecoroso en la exposición pública de relaciones de afecto o de expresión sexual con otras personas. De una manera bastante radical la exposición pública de los efluvios, fluidos, secreciones y excreciones del organismo humano quedará restringida al ámbito más íntimo, con claras prohibiciones no solamente físicas sino también simbólicas.

Los mocos, el sudor, el vómito, las lágrimas, la orina, la menstruación, la flatulencias y eructos, el semen y los excrementos, por cierto, elementos todos de naturaleza fisiológica, valga la redundancia, completamente naturales, paulatinamente entrarán en el complejo ámbito de las prohibiciones, de los límites que marca el pudor, con incluso explícitas referencias de urbanidad para evitarlos, mantenerlos bajo control y nombrarlos de maneras que no puedan producir malestar cultural. No se vería bien que un político se permitiera flatulencias en público, independientemente de que sean sonoras o no. Como tampoco se vería bien que en un artículo con pretensiones académicas se use un lenguaje escatológico. Una muestra de cortesía presupone múltiples prohibiciones en relación a la fisiología y al cuerpo, mientras que se asumirá como una expresión de agresividad y de falta de pudor su contrario.

Claramente, el pudor, la vergüenza y la auto-coacción caracterizan el comportamiento cortés del político democrático moderno, al menos así ha sido hasta ahora y en ese comportamiento cortés está implícita la cultura de inhibiciones o de ocultamiento de las diversas funciones del organismo humano.

Podría criticarse ampliamente este planteamiento por ser eurocéntrico, es decir, por establecer como deseable un universo cultural cuya matriz surgió en Europa, desconociendo así la riqueza de la herencia cultural por ejemplo de los pueblos que habitaron el continente americano antes de la conquista española. La réplica a este planteamiento se enfoca en el siguiente argumento: la matriz cultural eurocéntrica es deseable como algo dado en nuestras naciones, es decir, no es una invención de Norbert Elías, de George Duby o del autor de este artículo, sino que tal paradigma cultural es precisamente eurocéntrico por ser efectivo y funcional. Y, por lo tanto, conviene comprenderlo incluso para deconstruirlo.

Socialización infantil globalizada, ¿con o sin prohibiciones?

Existe en todo el mundo algo así como una explosión de conservadurismo, de izquierda y de derecha, que encuentra en la globalización una práctica disruptiva de todos los valores. ¿Estas manifestaciones conservadoras tienen algún fundamento? En este artículo se propone que sí, que algo profundo está cambiando y que se trata de un cambio cultural trascendental, pero esta reflexión no nace de una reacción moralista, sino que intenta un breve análisis sobre un elemento que puede tener profundas repercusiones. Se trata de los procesos de socialización infantil.

Si seguimos la reflexión de Norbert Elías, la introyección de la aparente auto-coacción o, en general, de las prohibiciones y de lo que está autorizado y que nos llevan a actuar de un modo y no de otro, se incorpora como un proceso que parece natural desde la primera infancia. Como en

la historia de aquel niño que preguntaba y preguntaba a su padre acerca de la razón por la cual no se debía escupir en el suelo. Ya cansado el padre le respondió: “tu pregunta, hijo, es difícil de responder, pues tendría que hablarte de al menos mil años de historia”.

La socialización infantil en la sociedad burguesa especialmente a partir del Siglo XIX, primero en Europa y luego en buena parte del mundo, se realizará como un proceso muy concentrado e íntimo en el núcleo familiar durante los primeros años de vida, para ser luego compartido con la guardería y con la escuela. Se trata de espacios socioculturales bastante circunscritos al entorno inmediato del niño, espacios que por lo tanto componen un paisaje cultural limitado y compartido por un grupo humano específico, que transmite normas de convivencia, conductas acerca del cuerpo, hábitos en la mesa y, en general, formas de comportamiento que de manera clara o inequívoca establecen lo que es deseable y bueno y lo que es no deseable y malo; aquello de lo que debemos avergonzarnos y frente a lo cual conviene establecer normas de pudor y autocontrol. Para decirlo en términos mecánicos: la transmisión cultural estaba muy acotada a los límites de la familia nuclear, papá, mamá, los niños y el perro.

Pero en lo que podríamos denominar la sociedad postindustrial y de la era del conocimiento y de las redes, parecería que el fenómeno de socialización infantil está transitando aceleradamente a un nuevo escenario. Niños, niñas y adolescentes, aunque encerrados entre cuatro paredes, logran una inmersión cultural rápida y profunda, desbordando de manera permanente los límites familiares e incluso de la escuela. En cierto sentido, la familia y la escuela dejan de ser los espacios fundamentales de la socialización e incluso del aprendizaje. Ahora son el computador, la tablet y, especialmente, el celular, los medios virtuales por los cuales los niños, niñas y adolescentes acceden a un mundo global en el que se manifiestan culturas y valores distintos, donde el núcleo familiar clásico, piedra angular de la sociedad burguesa moderna de la época industrial ha entrado en crisis.

Entonces, la nueva generación no se construye sobre los pilares de la auto-coacción, o de las prohibiciones de la conducta tal como se edificaban en las anteriores generaciones. Se construye la nueva generación sobre un horizonte más líquido y especialmente más permisivo, caótico, diverso y ecléctico, respecto a un orden establecido, unívoco y restrictivo que era el considerado natural y deseable por las generaciones pasadas. El sentido de la autoridad, del padre portador de la norma tanto en el hogar como en la escuela, ha sido sino debilitado, por lo menos trastocado. La familia nuclear tradicional deja de ser el referente estable y aparentemente universal, generador de las normas de socialización. Unidades monoparentales, parejas gay, presencia pública de las personas trans, convivencia cultural con personas de diversas procedencias, multilingüismo, etc., son en parte las formas en las que se vive la nueva cotidianidad por parte de las nuevas generaciones.

Las redes permiten un acceso o una exposición casi cotidiana, aunque virtual, al cuerpo desnudo y a la expresión erótica. Si en las generaciones pasadas, había que esperar hasta los 18 años para mirar un cuerpo desnudo desde la perspectiva erótica, ahora los niños, niñas y adolescentes pueden tener esta experiencia de manera bastante natural, desde muy temprana edad, quizás primero de manera virtual, pero es claro que las prácticas sexuales y de la experiencia del cuerpo desnudo en el mundo real está cambiando de forma muy acelerada. Es como si el mundo de las prohibiciones sobre el cuerpo estaría transitando hacia un nuevo escenario.

Una política tatuada: hippies conservadores y escatológicos

La hipótesis de este artículo presenta a los políticos con cabellos alborotados y con discursos políticamente incorrectos, no como individuos aislados que utilizan recursos populistas en un mundo altamente confrontado (todo lo cual es cierto), sino como políticos que expresan una nueva realidad de la convivencia social y cultural. Una que tiene que ver con la ruptura de las normas, de los hábitos o de las conductas que durante muchos años se consideraron deseables o buenas. De ahí que el artículo postula una crítica a los análisis de la política incorrecta como

meramente instrumental y populista, que en teoría tendrían el objetivo de obtener adhesión de amplias masas de ciudadanos por medios emocionales. Se trata de algo más profundo que se ubica en un nivel cultural o civilizatorio.

Una política ecuatoriana combinó en su estética y en su ética los tatuajes, el estatismo, el cristianismo y una postura “provida”, todo esto sostenido desde una fracción política identificada con la izquierda. Y no deja de ser paradójico que tanto los tatuajes, como el declararse cristiana y provida, pueden ser todas políticamente incorrectas aunque aparentemente contradictorias entre sí.

La auto coacción en las costumbres por ejemplo en relación al cuerpo, a los hábitos en la mesa, en la vestimenta, en la higiene o en la sexualidad tienen una larga historia. No se puede comprender el conjunto de prohibiciones, prácticas y morales, que cotidianamente asumimos, si no se comprende que todas esas prohibiciones (aunque cada prohibición lleva implícita un tipo de autorización, o un umbral de autorización) son un producto histórico extremadamente complejo.

Por ejemplo, los diálogos de los adultos hacia los niños respecto a la sexualidad han tenido unas derivas que quizás no siempre podríamos entender. Existe una noción incluso equivocada. Aquella de que en tiempos pasados el pudor, la vergüenza y las prohibiciones para hablar en público sobre la sexualidad eran mayores que en la actualidad, digamos que en los Siglo XX y XXI. Que las sociedades europeas de siglos pasados eran mucho más recatadas que las actuales. La verdad histórica más bien muestra lo contrario, tal como lo explica e ilustra Norbert Elías.

Y quizás, ahora, y a modo de hipótesis, la exposición, la información y la comprensión de los niños acerca de la sexualidad gracias al internet y a las redes de la comunicación está generando un cambio cultural de incalculables consecuencias.

Los tatuajes pueden constituir un interesante ejemplo del cambio cultural. Si hace unas décadas los tatuajes estaban reservados para los pueblos originarios, ahora los tatuajes se han extendido de manera casi universal, es como un fenómeno global que identifica a las nuevas generaciones. Pero es cada persona, de manera muy singular, la que establece la forma o la estética de su propio tatuaje, es como un relato singular de su piel, como una identidad construida a propósito bajo un ejercicio de libertad radical. Y si en algún momento los jóvenes occidentales que se tatuaban tenían definiciones claras en lo ideológico o en lo político, parecería que hoy este tema les tiene sin cuidado. Sus tatuajes no necesariamente son una declaración política o ideológica, son más bien una declaración de sus gustos íntimos, de sus afectos y de su singular identidad, algo así como una firma personal. De forma que un joven tatuado todo su cuerpo puede ser tanto un ultraconservador perteneciente a una secta religiosa, como un ateo, radical de izquierda, dispuesto a incendiar una ciudad entera para acabar con el sistema capitalista.

Y la nueva generación de políticos está evolucionando a la par de estos cambios culturales. Políticos de cabellos alborotados con discursos políticamente incorrectos (alborotado en el diccionario es el pelo revuelto o enmarañado, o alguien que, por demasiada viveza, obra precipitadamente o sin reflexión, o puede decirse también de una persona inquieta, díscola o revoltosa).

El mundo cultural de lo incorrecto se esparce por innumerables fenómenos culturales. La palabra escatología, curiosamente, reúne dos elementos clave de este fenómeno. El término combina dos sentidos que en principio no tienen nada que ver entre sí. Escatología como las creencias, especialmente religiosas, teológicas y filosóficas, referidas al fin de los tiempos, a la muerte, a la extinción. Y escatología como la referencia a los excrementos, a la suciedad que produce el cuerpo.

Las dos visiones escatológicas, por alguna extraña razón, coinciden en relación a lo políticamente incorrecto. Visiones apocalípticas que proliferan en los relatos de diversa índole y palabras y sentidos que rompen las barreras del pudor para hablar de los excrementos.

En el mundo del humor, por ejemplo, en los famosos Stand Up especialmente norteamericanos, ingleses y mexicanos, las referencias a las excreciones humanas son ya un lugar común. En la música estas referencias tienden a incrementarse. Se podrían poner cientos de ejemplos de

letras de canciones que provienen del actual reguetón, pero solamente para ilustrar el punto, se reproducen a continuación algunos fragmentos de la letra de una de las últimas canciones de Shakira y Fuerza Regida llamada “El jefe”:

“El mismo café, la misma cocina
 Lo mismo de siempre, la misma rutina
 Otro día de **mierda**
 Otro día en la oficina
 Tengo un jefe de **mierda** que no me paga bien
 Yo llego caminando y él en Mercedes-Benz
 Me tiene de recluta
 El **muy hijo de puta**, yeah
 Estás soñando con irte del barrio
 Tienes todo pa’ ser millonario
 Gustos caros, la mentalidad
 Solo te falta el salario
 Se acumulan las facturas, ser pobre es una basura
 Mamá siempre me decía que estudiar todo asegura
 Estudié y nada pasó, maldita vida tan dura
 Trabajo **más que un cabrón**, pero **follo menos que un cura**
 Qué ironía, qué locura, esto sí es una tortura”¹

La letra de “El jefe” que incorpora lenguaje que podríamos llamar escatológico no constituye necesariamente una novedad en el mundo occidental. Cabe recordar que durante el Siglo de Oro español entre los años 1492 y el año 1681, año de la muerte de Pedro Calderón de la Barca y, más en general, en el período comprendido del barroco español entre el 1600 y el 1750, en las manifestaciones culturales tanto de las artes plásticas como literarias, era común la expresión escatológica. La comedia, la picaresca, las historias de caballería y autores como Cervantes y Francisco de Quevedo son bastante elocuentes en el uso de palabras y de historias que incorporan todo tipo de excreciones del organismo humano.

La vida cotidiana anterior a los procesos de urbanización moderna permitía una convivencia con las excreciones humanas. No existía el alcantarillado y en los cuartos y hogares, debajo de la cama para ser más precisos, se encontraba siempre una bacinica. De cierta manera, el pudor escatológico se producirá junto al proceso cultural de la higiene y de la disposición y el ocultamiento de los excrementos y de la orina. Pero algo está cambiando en los últimos años sobre este esquema moderno de auto-coacción escatológica.

En la política Milei hace poco sobrepasó un límite del pudor. Dijo textualmente: “y el peso es la moneda que emite el político argentino por ende no puede valer ni excremento”². Así se ha expresado en varias ocasiones y Milei seleccionó el término más fuerte y menos común de “excremento”, cuando pudo haberse referido simplemente a “mierda”. En este caso seguramente Milei se adelantó al reguetón.

El uso público y sin recato de palabras como mierda, excremento, hijo de puta, follarse, etc., incorpora una dimensión escatológica posiblemente en las dos implicaciones del término. Si estamos viviendo un tipo de fin de los tiempos, de extinción o de muerte (esto es, un tránsito o un cambio cultural), entonces, ¿por qué no eliminar en el lenguaje las barreras del pudor y de la política cortés? Un cambio cultural lleva consigo un cambio en las conductas y en las palabras.

Norbert Elías en “El proceso de la civilización” muestra la fascinante trayectoria del tenedor en los usos y las costumbres de una mesa cortesana en sociedades absolutistas del medioevo,

pasando por los hábitos de la mesa burguesa en los entornos europeos de los siglos XVIII y XIX y este proceso civilizatorio que produce múltiples prohibiciones en la vida cotidiana de manera conjunta con el desarrollo de los estados nacionales modernos, coloca el pudor, la vergüenza y la auto coacción como algunos de los elementos fundamentales de la convivencia civilizada.

En Ecuador y en Latinoamérica somos herederos de esa construcción civilizatoria descrita por Erasmo de Rotterdam en sus orientaciones de urbanidad para niños en el ya distante siglo XV. No sonarse la nariz con los dedos, ni escupir sobre la mesa en la que los invitados degustan de un almuerzo, ahora nos parece algo de elemental urbanidad.

¿Y qué produjo la civilización en el comportamiento de los políticos, al menos, en los políticos de las generaciones previas? Ciertamente siempre han existido políticos que han levantado su popularidad sobre la base de formas chabacanas de comunicación. Pero se puede coincidir en que las formas de la política estaban muy impregnadas de las costumbres cortesanas.

Todavía hoy, cuando se reúnen los presidentes del G20 pueden reconocerse algunas de estas formas: todos de terno azul marino, zapatos negros, prácticamente con el mismo color de las corbatas, sonreídos y corteses, amables y prudentes, pero sobre todo sobrios, se diría, consistentemente “racionales”. Acaso, los más “punk” con medias de colores, pero ocultas a las cámaras. No muy expresivos, pero tampoco tímidos. Demostrando que siempre pueden comportarse como caballeros y como damas de una sociedad que respeta las normas, el pudor y el buen comportamiento. Cuidando cada detalle para que sus electores no tengan que pasar ninguna vergüenza. Las mujeres que ostentan cargos de presidente o que lideran los más altos puestos en los organismos internacionales, también cuidan con todo detalle las formas, incluso más que los hombres. Saben que las miradas están fijadas sobre ellas: sobre los colores que usan, el tipo de maquillaje, la forma en que se sientan o la forma en la que cruzan o no cruzan sus piernas, el tipo de traje, así como la marca de los zapatos. Tanto hombres como mujeres de alto rango esconden siempre lo más que se pueda el cuerpo desnudo, en su forma de vestir durante los grandes eventos, pero también en su vida cotidiana. No está bien visto que una mujer de alto rango sea vista en terno de baño o que el escote de una presidenta o primera dama muestre en exceso sus senos. Hasta mencionar el tema puede ser considerado de mal gusto o políticamente incorrecto. Parecería, en estas formas de la política europea, las costumbres de recato, prudencia y sobriedad de reyes y reinas europeos marcan cierta pauta de comportamiento.

Pero en los últimos 15 años algo de esto está cambiando profundamente, tanto en las formas cotidianas de la convivencia civilizada de Occidente como en las formas de la cultura política. Los personajes de la política populista latinoamericana ya han probado con éxito que subvertir las formas anquilosadas y caballerescas de la política constituye una excelente fórmula para conseguir votos y era sobre todo desde las tendencias populistas de izquierda que esto se hacía notar. En cambio, las tendencias políticas de derecha se caracterizaban por un respeto irrestricto a las formas civilizadas de la política.

Ahora no. También líderes de la derecha transitan de forma clara hacia una acción política libre del pudor y de la vergüenza. Una política desvergonzada, incorrecta, en suma, descortés. ¿Por qué?

La hipótesis de este artículo es radical. El mundo está viviendo un cambio civilizatorio (por cierto, siempre estamos viviendo en un cambio civilizatorio), pero esta vez parecería que las señales son peculiares. No se trata tanto de transitar de un fenómeno civilizatorio a otro fenómeno civilizatorio. Sino que lo que está en juego es el concepto mismo de civilización tal como Norbert Elías lo estudió. En otras palabras, el andamiaje cultural de base europea que durante los últimos tres siglos se ha ido perfeccionando en términos de hábitos, costumbres y, en general, de formas de comportamiento “civilizado” está colapsando. Está perdiendo su sentido y su lugar. Si las formas teleológicas de interpretación de los fenómenos sociales y culturales habían sido cuestionadas desde el mismo inicio de la filosofía moderna, así como se había puesto en duda la base axiológica supuestamente universal para transitar hacia un agnosticismo acerca

1 El Jefe (Part. FUERZA Regida) - Shakira - Letras.Com, consultado el día 23 de octubre de 2023 a las 8h30.

2 Milei: “El peso no vale ni excremento” - YouTube, consultado el día 24 de octubre de 2023 a las 11h29.

de la idea del bien, ahora las costumbres de la vida cotidiana parecería que se suman a este cuestionamiento acerca del sentido teleológico de una civilización contemporánea en proceso de perfeccionamiento.

Los discursos políticos incorrectos y la racionalidad moderna

Sin embargo, no es un tema restringido, solamente, a los gestos de etiqueta del comportamiento político. Existe de manera concomitante una puesta en escena pública de discursos cuestionadores de la racionalidad. Se requiere de cierta audacia política por parte de los políticos contemporáneos cuando cuestionan, en público, frente a los medios masivos de comunicación, en las redes, y en eventos como en la reunión de Davos, temas relativos al cambio climático, al enfoque de género (criticado bajo la figura de “ideología de género”), de los derechos humanos universales, argumentos en torno a la “sangre” frente a las olas migratorias. En este ambiente confrontador del racionalismo científico, hasta los movimientos “terraplanistas” logran más adeptos.

No importa si existe un amplio consenso científico en torno al cambio climático y a una relación causal de origen antrópico. Cobijados en las teorías de la conspiración, no faltan los políticos que arremeten contra estas ideas, descalificándolas como falsas creencias, como ideología extremista que promueve el catastrofismo. Lo mismo sucede con el enfoque de género, con el respeto a las diversidades en relación a las preferencias sexuales o sobre los temas de identidad. La política se ha vuelto muy permeable a todo tipo de discurso incorrecto, que pone en duda la visión o la construcción de representaciones culturales derivadas (supuestamente) de la razón, de la ciencia y de la tecnología. Y las amalgamas de los discursos bien pueden combinar nacionalismo, con socialismo, con conservadurismo y con liberalismo extremo. Aunque casi en todos los casos, estos relatos coinciden en su temor contra un tipo de globalización que lleva en su germen el mal de la razón científica. Una racionalidad moderna que da un sustento filosófico a los derechos humanos.

En otras palabras, la idea es que se está deconstruyendo el concepto mismo de civilización moderna de base europea. Y la deconstrucción está operando desde el interior de las sociedades occidentales, en cada detalle de las formas, de las costumbres y de los discursos, lo cual hace necesaria una antropología de esta deconstrucción. Parecería que estamos transitando de la epopeya civilizatoria, que de manera cruenta conquistó a todo el mundo, a un desconcierto generalizado sobre el sentido de la sociedad. Y habría que añadir que las utopías occidentales que nacieron en el siglo XIX, también fueron parte de esa epopeya civilizatoria, una idea muy fuerte de finalidad que ahora carece de horizonte.

Los políticos de la derecha o de la izquierda, despeinados, sin recato, que pueden decir casi cualquier cosa políticamente incorrecta acerca de los derechos humanos, de la violencia o, en realidad, de lo que se les ocurra en el momento en que se les ocurra, quizás esconden una clave más profunda que la simple desvergüenza y la falta de cortesía democrática. Hasta podría decirse que ahora el centro político no es social demócrata, es simplemente cortesano. En otras palabras, la política se está definiendo más que nunca por las formas de comportamiento público y privado en relación a las prohibiciones de buena urbanidad. Entre más disruptivas, mejor. El centro político parecería que no constituye una amalgama ideológica social demócrata o liberal en el sentido norteamericano, sino, simplemente, la tendencia política del pudor y de la razón.

Un cierto hartazgo sobre las formas políticamente correctas quizás incorpora un gesto contracivilizatorio, que cuestiona todo aquello que se consideraba como una forma de comportamiento civilizada. Y opera de manera ambigua o confusa.

No es gratuito que en la confrontación de estos relatos se use el término de “guerra cultural” y que lo *woke* pueda ser usado tanto por quienes defienden el lenguaje inclusivo como por aquellos que critican las formas “políticamente correctas” del pensamiento llamado progresista.

Y así, el uso del lenguaje en la política está transitando aceleradamente hacia un uso no solamente coloquial, sino también confrontador de múltiples tabúes. Palabras que hasta hace poco los políticos se cuidaban de usar como “porquería”, “fascista”, “manga de pelotudos”, “mierda”, “parásitos de la política”, “odiosos y perdedores”, “todas las mujeres en El Aprendiz flirtearon conmigo”, “gordita horrorosa”, etc., muestra que los políticos generan empatía con amplios sectores poblacionales apelando a formas discursivas que nutren las más diversas pasiones, incluso aquellas que la sociedad recatada podría considerar como bajas pasiones.

El cabello despeinado en Trump, Johnson o Milei puede ser una simple coincidencia, pero cabe mencionar que hasta hace poco muchos políticos no solamente aparecían siempre bien peinados, con pelo corto, sino que además usaban fijador, incluso del brillante.

Es como una puesta en escena sin maquillaje, que hecha abajo los bastidores y muestra la política de una manera “aparentemente” transparente, no cortesana, desnuda. Una política que no surge de la diferenciación elitista, sino de la expresión espontánea. Los miembros del G20 tras bastidores pueden, seguramente, expresarse tal cual lo hace Trump o Milei, pero en la escenografía pública, lo evitan por un sentido cortesano de pudor político.

Con esta reflexión podría creerse que este fenómeno es solamente una estrategia política para conseguir más votos, para acercarse al pueblo, para superar esas barreras de diferenciación social elitista a la que nos tenían acostumbrados los políticos modernos, todos bien peinados y muy educados. Pero, ¿algo más de fondo está sucediendo?

Es lo que podría llamarse un relato civilizatorio puesto en cuestión. La sociedad culta y civilizada durante los últimos 60 años ha transitado aceleradamente por la expansión de los derechos desde múltiples perspectivas. La globalización, el feminismo, el enfoque de género, el ambientalismo y la ecología, la divulgación científica, el movimiento gay, el movimiento trans, los movimientos migratorios regionales y planetarios, el aborto y la eutanasia, el mundo del espectáculo con formas múltiples y diversas de expresión artística donde la sexualidad y la sensualidad transgrede continuamente y cada vez de manera más radical las formas tradicionales del recato y del ocultamiento del cuerpo y, por si fuera poco, toda la transformación derivada de las nuevas formas de comunicación e información y de avance de la inteligencia artificial. Pero quizás lo que produce una mayor disociación cultural y que está en la base o en el fondo de todos estos cambios bien puede ser la transformación de la familia y la pérdida de sentido y relevancia de instituciones centenarias como la escuela. Todo esto en un contexto que pone en cuestión el papel de los Estado Nación para el control y la regulación de fenómenos globales que cambian con gran rapidez, de modos tan versátiles y disruptivos, que es casi imposible reaccionar a tiempo.

Junto a este relato que podría llamarse de conquista contra-civilizatoria global, surgen voces que manifiestan un profundo malestar. Malestar que se expresa también de múltiples formas. En la reivindicación de los nacionalismos, en un conservadurismo de izquierda y derecha que apela a los valores tradicionales y a una violenta manifestación en contra de los relatos del ambientalismo, del feminismo y de todo tipo de discurso modernizador. Es un relato que pone en cuestión el establecimiento, incluso con críticas radicales al sistema de las Naciones Unidas. Es como un discurso anti sistema pero de otro orden, de un orden cultural y civilizatorio, un discurso escéptico en torno a las conquistas de la razón moderna.

Si en los últimos años una de las mayores críticas a la democracia era su falta de representación, es decir, que el orden político operaba como una superestructura indiferente al sentir y al pensar de las personas de a pie, ahora parecería que la política intenta mejorar la representación acoplándose en sus formas de representación con una manera de vivir la representación bajo una mascarada distinta, una mascarada que deja desnuda y sin sentido a las formas cortesanas de la política y que permite el ingreso público y triunfal del pedo.

A modo de epílogo

Desde la revolución industrial es casi imposible no coincidir en que el signo del progreso marca el destino de Occidente y del mundo. Aunque algunas de las principales escuelas filosóficas modernas se alejaron de visiones teleológicas, las filosofías políticas que surgieron de Hegel, de Marx, de Weber e incluso de los pensadores adscritos al liberalismo, todas ellas tenían un concepto teleológico, si se quiere metafísico de base (no siempre explícito), de convencimiento acerca de una historia que cabalga hacia el desarrollo, el progreso, la libertad o la justicia. Una historia que conquista todos los confines de la naturaleza y que la doblega por medio de la razón, la ciencia y la tecnología.

A la par de este desarrollo, la cultura de la sociedad occidental o del sistema de prohibiciones que permitieron discriminar entre un buen o mal comportamiento y que se convirtieron en algo así como las reglas de la etiqueta primero en Europa y luego en buena parte del mundo, tuvieron un proceso paulatino y progresivo de refinamiento o de sofisticación. La higiene, el cuidado del cuerpo, las normas de urbanidad en la mesa, en todos estos campos puede apreciarse una delicada línea de mayor refinamiento en las costumbres, pero esto solamente a partir de la Revolución Industrial y desde la segunda mitad del siglo XVIII. Sin embargo, en las últimas décadas se perciben algunas señales que van en otra dirección o en una dirección contraria. Quizás la llamada guerra cultural es solamente un síntoma del agotamiento de Occidente.

Bibliografía

Almond, G. y Verba, S. 1963, *La cultura cívica, Estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones*, Fundación FOESSA, Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid.

Duby, G. y Aries, P. 2017, *Historia de la vida privada, Del Imperio Romano al año mil*, Tomo 1, TAURUS.

Elias, N. 1989, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y sicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

Jaramillo, J. 2007, *La cultura y la política en la cultura política*, Nueva antropología, Volumen 3, No. 86, México, enero / junio, 2017.

Sabine, G. 1979, *Historia de la teoría política*, Traducción de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México.





PROPUESTAS

El nacimiento shuar: entre el nacer en casa o nacer en el hospital

Rosana Posligua Gordillo*

RESUMEN

EL PRESENTE ARTÍCULO, TIENE POR OBJETIVO ANALIZAR LA RELACIÓN ENTRE EL SISTEMA BIOMÉDICO Y SHUAR A TRAVÉS DE LOS ITINERARIOS DE LAS MUJERES SHUAR EN TORNO AL PARTO. EL PROPÓSITO ES ENTENDER LOS ALCANCES Y LAS LIMITACIONES DE LOS DOS SISTEMAS. LA INVESTIGACIÓN SE REALIZÓ EN EL CANTÓN SUCÚA, PROVINCIA DE MORONA SANTIAGO. EL PERÍODO DE ANÁLISIS COMPRENDIÓ DESDE EL 2012 HASTA EL 2014, AÑOS POSTERIORES A LA PROMULGACIÓN DE LA POLÍTICA SOBRE “PARTO CULTURALMENTE ADECUADO” DEL 2008. EN ESTA INVESTIGACIÓN, DE CARÁCTER CUALITATIVO, LA METODOLOGÍA UTILIZADA SE INSCRIBIÓ EN EL ANÁLISIS RELACIONAL ENTRE MODELOS DE SALUD, BAJO LOS CRITERIOS DE HEGEMONÍA/SUBALTERNIDAD. ADEMÁS, SE UTILIZÓ EL ENFOQUE DE GÉNERO PARA APLICAR A LA ARTICULACIÓN INSTITUCIONAL -UNIDADES DE SALUD- Y LAS MUJERES QUE ACUDIERON A ESAS UNIDADES. LAS TÉCNICAS UTILIZADAS FUERON LA ENTREVISTA SEMI-ESTRUCTURADA EFECTUADA A HOMBRES Y MUJERES SHUAR; ASÍ COMO LA OBSERVACIÓN DE LOS PARTOS. LA INVESTIGACIÓN PERMITIÓ CONSTATAR QUE LAS MUJERES SHUAR, AUNQUE PREFIEREN EL SISTEMA PROPIO, TAMBIÉN, RECURREN AL BIOMÉDICO PARA RESOLVER SUS PROBLEMAS DE SALUD. ADEMÁS, SE CONCLUYÓ QUE LA POLÍTICA PÚBLICA TIENDE AL AVANCE DEL PARTO INSTITUCIONAL SOBRE EL PARTO EN CASA O EL SISTEMA PROPIO.

PALABRAS CLAVE: NACIMIENTO - SHUAR - GÉNERO - SALUD - MUJERES - AMAZONÍA.

THE SHUAR BIRTH: BETWEEN BEING BORN AT HOME OR BEING BORN IN THE HOSPITAL

ABSTRACT

THIS ARTICLE ANALIZES THE RELATIONSHIP BETWEEN THE BIOMEDICAL SYSTEM AND THE SHUAR THROUGH THE ITINERARIES OF SHUAR WOMEN AROUND CHILDBIRTH. THE PURPOSE IS TO UNDERSTAND THE SCOPE AND LIMITATIONS OF THE SYSTEMS. THE RESEARCH WAS CARRIED OUT IN THE SUCÚA CANTON -PROVINCE OF MORONA SANTIAGO-. THE ANALYSIS PERIOD INCLUDED FROM 2012 TO 2014, YEARS AFTER THE PROMULGATION OF THE POLICY ON “CULTURALLY APPROPRIATE CHILDBIRTH” IN 2008. IN THIS QUALITATIVE RESEARCH, THE METHODOLOGY USED WAS INSCRIBED IN THE RELATIONAL ANALYSIS BETWEEN HEALTH MODELS, UNDER THE CRITERIA OF HEGEMONY/SUBALTERNITY. IN ADDITION, THE GENDER APPROACH WAS USED TO APPLY TO THE INSTITUTIONAL ARTICULATION - HEALTH UNITS - AND THE WOMEN WHO ATTENDED THOSE UNITS. THE TECHNIQUES USED WERE THE SEMI-STRUCTURED INTERVIEW CARRIED OUT WITH SHUAR MEN AND WOMEN; AS WELL AS THE OBSERVATION OF BIRTHS. THE RESEARCH CONFIRMED THAT SHUAR WOMEN, ALTHOUGH THEY PREFER THEIR SYSTEM, ALSO USE THE BIOMEDICAL SERVICES TO SOLVE THEIR HEALTH PROBLEMS. FURTHERMORE, IT WAS CONCLUDED THAT PUBLIC POLICY TENDS TO ADVANCE INSTITUTIONAL BIRTH OVER HOME BIRTH OR THE OWN SYSTEM.

KEYWORDS: BIRTH - SHUAR - GENDER - HEALTH - WOMEN - AMAZONIA.

* Doctoranda en Historia de los Andes, FLACSO Ecuador. Correo electrónico: posliguar19@gmail.com.
<https://orcid.org/0000-0002-6253-656X>.

Introducción

El presente artículo, fruto de la investigación de tesis de maestría¹ de la autora, parte de la siguiente pregunta ¿Cuáles son las incidencias mutuas entre los sistemas, así como sus ventajas y desventajas para las mujeres parturientas? Bajo esta interrogante el objetivo es analizar la relación entre el sistema biomédico y shuar a través de los itinerarios de las mujeres shuar en torno al parto, con miras a entender sus alcances y limitaciones. En este ámbito, también, se tomó en cuenta el enfoque de género por cuanto la mujer es el centro de atención de este evento y se precisó comprender la valoración que se realiza sobre ella, sobre todo en el sistema biomédico. Esta investigación se inscribe en el momento casi inmediato -2012 a 2014- a la aplicación de la política pública del parto culturalmente adecuado, dictada en el 2008, por tanto, contribuyó a comprender los efectos de su aplicación. La investigación se efectuó en el cantón Sucúa de la provincia de Morona Santiago.

Con respecto a los estudios comparativos efectuados sobre el parto, estos tomaron impulso a partir de la década de los setenta al interior de la escuela estadounidense. La obra de Brigitte Jordan (1978) marca un hito al realizar un análisis comparativo del parto en cuatro sociedades distintas: en Yucatán con el parto en casa; Holanda y Suecia caracterizado por el parto atendido por parteras; Estados Unidos y el parto hospitalario. El estudio demuestra la variabilidad cultural en torno al parto, en otras palabras, cualquier sistema de salud se encuentra imbuido dentro de un contexto social, cultural, económico e histórico, por esa razón el parto no puede ser comprendido únicamente por aspectos fisiológicos. Además, en la comparación que realizó entre el parto en Yucatán y Estados Unidos observó que, en el primer caso, la mujer tiene un papel activo, en cambio, en el segundo caso prevaleció la autoridad médica sobre la mujer. Por otro lado, la autora destacó los préstamos o relaciones transculturales entre sistemas como ocurre en el aprendizaje del parto en Yucatán, donde las parteras también asistieron a cursos promovidos por el Ministerio de Salud (Jordan, 1993: 3-16).

La antropóloga Robbie Davis-Floyd, en la década de los noventa, si bien es cierto, analiza la partería en el mundo, sobre todo en sociedades indígenas, por otro lado, uno de los tópicos que desarrolló ampliamente fue el estudio del sistema formal de salud -en Estados Unidos principalmente-, desde el enfoque cultural, simbólico y ritual -es decir, la ritualidad o las creencias no escapan del modelo biomédico-. La autora, denomina al sistema formal como modelo tecno médico debido a que se encuentra subordinado a la tecnología y en muchos de los casos existe una excesiva medicalización. Según Davis-Floyd y John (2004), este modelo, pese a que se nutrió del propio conocimiento de las mujeres sanadoras en Europa, les usurpó este conocimiento. Por esa razón la medicina, sobre todo en sus inicios, se convirtió en una ciencia regentada por varones (Ibíd.: 73). Aunque en la actualidad existe una evidente incorporación de las mujeres en esta rama, las reflexiones de esta autora permiten abrir la discusión al papel de la relación entre médico/a-paciente mujer como es el caso del parto al interior del sistema formal de salud, desde una óptica de género.

El interés por conocer las relaciones entre los sistemas permite remitirse a la propuesta del antropólogo Eduardo Menéndez (1992), desde América Latina, quien señala que en este continente existen tres modelos de atención: 1. el hegemónico de carácter biologicista, pragmático, ahistórico, normatizado por el mercado, y en el cual se inscribe la salud pública; 2. el modelo alternativo subordinado, donde incluye las prácticas tradicionales y alternativas -bajo el gran paraguas de tradicionales se localizan los sistemas de salud provenientes de los pueblos originarios-; 3. el modelo de auto-atención, como su nombre lo indica, se refiere a la atención que se prodiga el propio involucrado o su familia sin que medie un profesional o especialista. Los tres

1 El presente artículo se desprende de la investigación realizada para obtener el grado de magister por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO, tesis titulada: “Realidad actual del nacimiento shuar: Entre el nacer en casa y nacer en el hospital: una mirada desde la perspectiva de las mujeres shuar”, 2014.

modelos tienen sus propios procesos dentro de la salud-enfermedad, atención y prevención. Los aportes de esta propuesta, para el caso del presente estudio, es su acento en la interconexión entre sistemas. Sin embargo, la articulación entre el modelo biologicista y el modelo “tradicional” u originario, es una relación hegemónica-subalterna². Un elemento que permite visibilizar la interconexión entre modelos es precisamente el concepto de “pluralismo médico” y que alude al itinerario de las personas entre uno y otro sistema. El modelo biomédico o hegemónico, que se fortaleció en el siglo XVIII, logró subordinar al resto de modelos bajo el halo científicista-positivista (Ibíd.: 103-105).

Hace unas dos décadas, en el país, se comenzó a utilizar el concepto de interculturalidad, primero en el ámbito educativo y luego en salud, de ahí la necesidad de reflexionar sobre este término. De acuerdo con Xavier Albó (2004), la interculturalidad puede aludir a la relación cotidiana entre individuos. En una segunda instancia, se refiere a la articulación entre sistemas culturales. Sin embargo, la interculturalidad tendría un carácter positivo o negativo, en el primer caso se produce cuando existe una aceptación entre uno y otro sistema cultural, es decir, es un intercambio mutuo. Es negativa cuando un sistema destruye al otro o en su defecto lo asimila y disminuye, -esta segunda caracterización se relaciona con países como el Ecuador- (Ibíd.: 65). Ahora bien, la interrogante clave que subyace en el pensamiento del autor cómo superar la tolerancia al otro y más bien trascender hacia un verdadero intercambio.

Para el abordaje de género se retoma la propuesta de Joan Scott ([1999] 2008: 65-66) quien lo considera como una categoría de análisis. Esta apunta a la comprensión de las relaciones de poder que se entablan entre individuos o instituciones. A su vez, el género se manifiesta, también, en relaciones simbólicas de poder. Sin embargo, para la autora se torna de vital importancia el contexto donde se desarrollan los acontecimientos (Ibíd.), en ese sentido, el género depende de la realidad situada.

En síntesis, con el propósito de abordar el parto se consideró la variabilidad cultural que existe en cada sistema o modelo de salud, aunque sin perder de vista los aspectos económicos, sociales, terapéuticos, entre otros. Por otro lado, el modelo hegemónico -según Menéndez- o tecno médico -de acuerdo con Davis -Floyd y John- es el dominante, el cual bajo la lógica hegemónica se relaciona con los otros sistemas. Por otro lado, el enfoque de género permitió visibilizar la valoración de la mujer al interior del biomédico. Finalmente, se consideró a la interculturalidad en la medida que es un concepto ampliamente utilizado en estas últimas décadas, en el ámbito público.

Con respecto a las investigaciones en torno al nacimiento en el país y específicamente en la Amazonía -aunque no se pretende efectuar un análisis exhaustivo- se pueden localizar varias líneas para su abordaje. Desde la línea etnográfica monográfica, donde el nacimiento se encuentra descrito como parte del ciclo vital: Rafael Karsten, quien estudio a los shuar, achuar y quichuas ([1935] 2000: 179-184); Michel Harner, específicamente trabajó con los shuar ([1976] 1994: 103-108); Udo Oberem, en este estudio analiza a los quijos -quichuas- desde el siglo XVI hasta el siglo XX (1980: 233-251); Laura Rival sobre los Huaorani (2015: 129-164).

Otro grupo de investigaciones se centró en la antropología médica, la cual despuntó en el país en la década de los ochenta, por ejemplo, el trabajo de Genny Iglesias desentrañó el sistema tradicional quichua de la Amazonía, aunque enfatizó en el uso de las plantas medicinales, incluidas las vinculadas al parto (Iglesias, 1989: 180 – 185). Específicamente sobre el parto Soledad Varea, desde un enfoque de género, analizó el papel de las parteras y los chamanes

entre los quichuas (Varea, 2005). También se encuentra el estudio de Dayuma Albán sobre los huaorani (Albán, 2008), la tendencia de estas investigaciones se centró, principalmente, en el sistema médico “tradicional”.

Estudios sobre las relaciones entre los sistemas o modelos -tradicionales y públicos-, se desplegaron, principalmente, en el siglo XXI. Una conclusión similar en las investigaciones analizadas, en mayor o menor medida, es que este proceso de diálogo es inacabado, pese a los esfuerzos desplegados por los servicios públicos. Entre los estudios generales sobre la relación entre sistemas se encuentra el trabajo de Monserrat Pulidos-Fuentes, ella realiza una triangulación entre el sistema de salud achuar, las políticas y programas estatales, y la cooperación internacional. Según la autora, el sistema médico tradicional se redefine bajo la lógica de los programas de salud intercultural, anclados en el sistema biomédico y en las lógicas de la cooperación (Pulidos-Fuentes, 2016: 509). Magali Kanterewicz (2016: 7), al igual que Pulido-Fuentes, analiza la relación entre la política pública de la salud intercultural y la cooperación, en este caso considera al shuar de la cordillera del Cóndor.

Entre las investigaciones sobre el parto se encuentran la realizada por Alí Aguilera (2018), si bien su estudio se concentra en la asociación de parteras kichwas del Napo -apoyada por la cooperación internacional-, también se refiere al complejo “diálogo” entre las parteras y el sistema médico. La investigación realizada por Erika Arteaga, Miguel San Sebastián y Alfredo Amores, ellos trabajaron con los kichwas en Loreto. El eje central de este trabajo fue la creación de indicadores con carácter cultural en el modelo de salud. Estos autores despliegan su crítica hacia el “parto culturalmente adecuado” por limitarse al ámbito institucional (Arteaga et al., 2012: 411). El aporte de la presente investigación, con referencia a los estudios antes nombrados es analizar el parto en una sociedad -la shuar- donde no existe la figura del parterismo, como sucede en el caso de las sociedades kichwas. Por otro lado, si bien es cierto los estudios a partir de la última década se han centrado en la relación intercultural y que entraña la problemática de la articulación entre los sistemas, en el caso del presente trabajo se ha incluido el enfoque de género sobre todo para analizar la relación institucional con respecto de las mujeres shuar.

Metodología

El presente artículo se desprende de uno de los capítulos del trabajo de tesis -finalizada en el 2014- sobre el parto de las mujeres shuar en Morona Santiago. La investigación fue de carácter cualitativa y cuyo abordaje metodológico se centra en el enfoque relacional tanto a nivel de sistemas -hegemonía/subalternidad-, cuanto a nivel individual e institucional a través de la perspectiva de género. Las técnicas utilizadas fueron la entrevista semi-estructurada y la observación. Las entrevistas se realizaron a madres shuar- sobre todo se trabajó con aquellas que asistieron a los servicios de salud públicos-, hombres shuar y personal de salud. Se realizaron un total de 35 entrevistas, 20 a mujeres madres y 15 a hombres³. También se participó en la observación de dos partos en el hospital de Sucúa⁴ - N1 y N2 -. El lugar de la investigación fue el cantón Sucúa y tuvo dos referentes principales el puesto de salud de Yukutais -lugar donde se realizaron el mayor número de entrevistas-, que queda aproximadamente a unos diez minutos de Sucúa, en transporte terrestre, y el hospital de Sucúa. Contribuyó a esta investigación la serie de entrevistas y talleres realizados tanto al personal de salud como a la población shuar entre el 2003 y 2009 con el objeto de conocer sobre el parto shuar⁵.

2 La concepción de hegemonía /subalternidad proviene del pensamiento gramsciano, de acuerdo con William Roseberry (1994: 355-357), Gramsci concibió a los grupos de poder y los subalternos dentro de un campo de fuerza en donde las relaciones- entre estos dos grupos- se caracterizan por la contención, la lucha y la discusión. Por tanto, eso significa que los grupos subalternos son activos y confrontativos, aunque evidentemente existen momentos de negociación. Ese campo de fuerza está delimitado por las instituciones y organizaciones del Estado, al igual que la sociedad civil donde se desarrollan los grupos subalternos. Así, Gramsci concibió a los grupos subalternos como activos, aunque sus formas organizacionales políticas, en muchos de los casos, se encuentran modeladas por los grupos hegemónicos.

3 Con el fin de asegurar el anonimato de los y las participantes sus nombres fueron cambiados.

4 Al momento de la investigación de campo el hospital de Sucúa se encontraba en transición de ser fiscomisional al público debido a la nueva construcción del hospital. El hospital fiscomisional de Sucúa se denominó “Pío XII” y luego se denominó hospital Básico de Sucúa. Por esa razón el parto N1 se observó en el “Pío XII” y el N2 en el hospital Básico.

5 Esto se realizó bajo el proyecto de desarrollo en el río Santiago en el que estuvieron involucrados el Ministerio de Salud Pública -en Morona Santiago- y UNICEF.

Antecedentes: desde el origen de los sistemas hasta la propuesta intercultural

La actual provincia de Morona Santiago forma parte del amplio territorio amazónico. Al presente habitan, principalmente, los shuar y achuar. Estas nacionalidades en conjunto con los awajún y huampis -localizados en el Perú- pertenecen al complejo aént chicham (antes jíbaros). Los actuales shuar son parte de una cultura milenaria⁶ que evidentemente se formó a través de un largo proceso histórico y de interacción con otros grupos. Aunque las huellas arqueológicas son brumosas en torno a la salud, por lo menos, dejaron en evidencia sobre el uso de plantas medicinales dentro de Huapula -800 a 1200 d.c.- (Rostein y Saulieu, 2013: 150). Más tarde, con la colonización española en Amazonía – la antigua Provincia de Maynas- los cronistas también dieron cuenta de algunos de los rasgos del sistema de salud de esos pueblos:

“Para curar sus enfermos es verdad que tienen medicinas naturales y yerbas eficaces en especial para las mordeduras de víboras como he dicho en otra parte; que para cada especie tiene conocida la hierba para su ponçña, conque apenas alguno pelagra de este achaque sino es cuando se le acude tarde con la contrayerba por haberse apoderado el veneno del cuerpo” [Ortografía del texto original] (Figueroa, [1661] 1904: 243).

A través de este ejemplo se reafirma el conocimiento y las prácticas realizadas por los habitantes amazónicos. Ahora bien, el interés por entender el origen de la relación entre el sistema de salud shuar y el biomédico se remite a finales del siglo XIX, cuando llegaron los misioneros salesianos por encargo del gobierno ecuatoriano para evangelizar y “civilizar” a los entonces denominados “jíbaros”, considerados “salvajes” (Brito, 1935), esta visión se acopló a un proceso neocolonial. La presencia misionera, así como el afán del Estado por integrar a los pobladores amazónicos a la incipiente nación fue de la mano con la colonización, principalmente, por los habitantes de la sierra.

Esta relación -shuar – misión- colonos- trajo consigo la presencia de nuevas enfermedades dentro del espectro de salud de los shuar como fueron las epidemias⁷. Además, la misión salesiana, al interior del componente “civilizatorio” tuvo en su mira a la salud, es así como desde 1925 cuando llegaron las misioneras salesianas -hijas de María Auxiliadora-, se estableció a la enfermería como una de sus tareas. De hecho en 1944, el Estado decretó el apoyo económico al hospital de Méndez⁸ -gestionado por la misión- y el primero de esa provincia. Igualmente, ese hospital, a partir de la fecha, se convirtió en fiscomisional y representó los inicios formales de la presencia de la salud pública.

Después de formada la Federación de Centros Shuar en 1964, y que significó el inicio del proceso de ruptura de la tutela de la misión salesiana, el Estado a través del Ministerio de Salud Pública, firmó con esta organización un convenio de apoyo a la salud, sobre todo encaminado a fortalecer las unidades de salud públicas (FICSH, 1974: 212-213). Esta firma, por cierto, representa la aceptación o la necesidad de la población shuar de los servicios procedentes del sistema biomédico, aunque esto no quiso decir dejar su sistema propio.

Un hecho significativo en el siglo XX fue el levantamiento indígena -1990-, sobre todo en la Sierra. Más tarde -1992- se dio la marcha de la Organización de Pueblos indígenas del Pastaza (OPIP) -en Amazonía-, sin duda estos eventos incidieron en las posteriores políticas públicas en las que se incluyen las de salud. Es así como en 1994 la Confederación de Nacionalidades

Indígenas del Ecuador en su Plan de Gobierno, anclado en la propuesta del Estado Plurinacional⁹, deja claramente establecida la compleja problemática a la que se ven abocados los pueblos. Por un lado, por efectos de causas estructurales -como la económica- ubican a las poblaciones indígenas con los peores indicadores en salud -desnutrición, mortalidad materna, mortalidad infantil-. Además, de la poca capacidad resolutoria de los servicios de salud pública -falta de médicos, medicinas, entre otros-. En otra instancia, se encuentra la persecución a los hombres de sabiduría (CONAIE, 1994: 45), es decir, se desconocen y desvalorizan los sistemas de salud indígenas. Sin duda esta radiografía, a pesar de la distancia temporal, no se aleja de la actualidad.

La propuesta de la CONAIE, en esa época, se enfocó en la legalización y rescate de la medicina tradicional, la creación de viveros con plantas medicinales, un modelo de salud desde las comunidades, el mejoramiento de las unidades de salud públicas, el acceso a medicinas genéricas, entre otros (CONAIE, 2014: 45-46). En síntesis, se requiere de los dos sistemas, aunque sin la hegemonía del biomédico. Además, en estos enunciados se encuentra la impronta de la interculturalidad positiva nombrada por Xavier Albó. En 1999 se creó la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas (DNSPI), en el 2003 cambió su nombre por el de Dirección Nacional de Medicina Intercultural, también, en la Constitución de 1998 y 2008 se consideró a los sistemas de salud indígenas, inclusive en la segunda se designó al Estado ecuatoriano como plurinacional (Mozo, 2017: 57), sin embargo, este es aún un proceso en construcción.

En el tema referente al parto, en la década del setenta, se promovió desde la cooperación internacional -ONU, principalmente-, la capacitación a parteras en el continente, y también en el Ecuador, con el fin de apoyar los programas maternos infantiles (Oficina Panamericana Sanitaria, 1984: 260 -266). Sin embargo, será en el siglo XXI, donde se despliegue un plan más sostenido de la cooperación internacional y los gobiernos para tomar en cuenta a estas especialistas o sus costumbres al interior de los programas de salud. Es así como en el Ecuador se creó la “Guía del parto culturalmente adecuado” en el 2008 a fin de involucrar elementos del parto tradicional al interior de la institución pública (MSP, 2008). En este marco se analizó los datos que se presentan a continuación.

Comparación y relación entre el sistema shuar y el sistema biomédico en torno al parto

El parto en los dos sistemas: algunos datos numéricos

Del número total de hijos/as -118- de las 20 mujeres entrevistadas el 78% lo hicieron en el domicilio y el 22% en el sistema biomédico, en ese sentido se puede afirmar que la preferencia, entre las mujeres, era el parto en casa. Se debe tomar en cuenta, además, que una misma mujer podía tener dos hijos/as en el hospital y los otros en casa. El factor fundamental que las motivó para asistir al hospital fueron los problemas por las demoras en el parto o la salida de la placenta y las hemorragias; en segunda instancia porque estaban solas en casa; y en un tercer lugar porque lo deseaban (Posligua, 2014: 58 -73). Es decir, las mujeres transitan por los dos sistemas según su necesidad. Por otro lado, la mayor parte de las mujeres entrevistadas pertenecen al centro shuar de Yukutais a unos 10 minutos -en carro- de Sucúa, esta particularidad se puede considerar como un lugar privilegiado porque pueden acceder a los dos sistemas sin problemas de distancia u obstáculos geográficos como ocurre con otros centros.

Al tomar en cuenta las estadísticas del hospital de Sucúa -atiende a los cantones de Sucúa y Logroño- se notó un aumento progresivo de la asistencia de mujeres shuar al parto hospitalario, incluso antes de la implementación de la política del parto culturalmente adecuado del 2008.

6 Aún no se tiene una clara idea de su origen o su antigüedad, sin embargo, estudios arqueológicos realizados en la provincia permiten ubicar cronológicamente algunas tradiciones culturales como son: Sangay -700 a.c.-, Upano -500 a 200 a.c., Kilamope – 400/600 d.c y Huapula – 800 a 1200 d.c.-, esta última asociada a formas organizacionales similares a la de los actuales shuar y achuar (Rostein y Saulieu, 2013: 22).

7 Kroeger y Freedman para la década de los 50 indican que el sarampión llegó a Taisha y Yaupi. En Yaupi murieron 108 personas por esta enfermedad -especialmente los más pequeños- (Kroeger y Freedman, 1984: 31).

8 Registro Oficial N 50 1944.

9 Es decir, la búsqueda de la autonomía de las nacionalidades.

Así en el 2001 fueron atendidas un 36.92%¹⁰ mujeres shuar con respecto al 63.08% de mujeres mestizas. En el 2005 fue del 44% para las mujeres shuar y el 56% en las mujeres mestizas, esta cifra se mantuvo en el 2007. En el 2008, se inició la atención del parto culturalmente adecuado en octubre, este fue muy promocionado por la institución, en ese año las mujeres shuar fueron al hospital a dar a luz en un 48% con respecto al 52% de las mujeres mestizas. Al 2010 la cifra se revirtió al advertir que el porcentaje de mujeres shuar llegó al 50,54% y las mujeres mestizas lo hicieron en un 49,6% (Departamento de Estadística del Hospital Básico de Sucúa).

Aunque la tendencia en general fue el aumento de la atención hospitalaria a mujeres shuar se debe considerar los siguientes aspectos: el hospital de Sucúa fue uno de los primero en brindar el servicio del parto culturalmente adecuado en la provincia, por tanto, tuvo sus efectos en la población a nivel provincial, de ahí que al revisar el grado de asistencia de mujeres parturientas al hospital en el 2009, es decir, un año posterior a la implementación del parto culturalmente adecuado, se incrementó la asistencia en un 10.57% con respecto del 2008-. Por otro lado, al considerar la categoría “lugar de asistencia regular de la madre” del 2009 se verificó que las mujeres no solo eran de los cantones Sucúa y Logroño sino que procedían de otros como Santiago de Méndez o Macas -cantones vecinos-, incluso lo hacían de lugares muy lejanos como Tiwintza, Limón e Indanza o Taisha (Departamento de Estadística del Hospital Básico de Sucúa). En este punto es pertinente preguntarse cómo era la atención en el hospital bajo los criterios del parto culturalmente adecuado y si llenaba las expectativas de las mujeres.

Referencia general sobre el sistema shuar y biomédico

Antes de realizar la comparación entre los sistemas al momento del parto, se efectuará una breve referencia al parto shuar como al biomédico. Es necesario señalar que entre los shuar no existen parteras, más bien el parto es atendido por una familiar femenina, el esposo o ambos, lo importante es la experiencia (Posligua, 2014: 72). Este modelo tiene relación con la forma organizativa que prevaleció incluso en el siglo XX. Es decir, eran sociedades atomizadas diseminadas en la selva, donde no existía una autoridad política defina. Una autoridad más cohesionada surgió solo al momento de la guerra con otros grupos del complejo aént chicham. Esta atomización, permitía que el grupo endogámico formado, generalmente, por un matrimonio poligámico -el más común era un hombre con dos hermanas- con los hijos y las hijas recién casadas y sus esposos, se encuentre alejado incluso de la casa más cercana (Karsten, [1935] 2000; Harner, [1978] 1994; Descola, 1986). En ese sentido la resolución del parto se efectuaba al interior de cada grupo familiar.

Por otro lado, el parto, pese a corresponder a un momento biológico se contextualiza por parámetros sociales, culturales, por esa razón no está exento de peligros o circunstancias que pueden romper con el equilibrio al que se ve sometido la mujer y su familia, y que tiene relación con la alimentación, animales peligrosos, el frío y el calor, los seres invisibles de la selva, inclusive las conductas sociales pueden afectar al parto -afectos- (Posligua, 2014: 72), en ese sentido los shuar asumen el parto desde una visión integral con el fin de solucionar todos los elementos antes nombrados.

Con el propósito de entender de mejor manera los peligros a los que se expone la mujer parturienta y su familia, se retomará la clasificación que efectúa Patricio Warren (1994) sobre las patologías entre los achuar. Este autor encuentra tres grandes categorías, como son: játa -dejaste morir-. Esta categoría se relaciona con concebir a la muerte como un evento no natural, en ese sentido toda muerte es provocada, principalmente, a través de los dardos invisibles enviados por los uwishin o shamanes. Una segunda categoría es la de Mingkau referente a las patologías vinculadas con los bebés y producidas por el contacto de los padres con objetos,

animales, o eventos negativos -este criterio, de acuerdo con las entrevistas realizadas también se puede ampliar al embarazo, al parto y al post parto-. Una última categoría es la de sungkúr y que se refiere a patologías menores y tienen relación con lesiones o por la exposición a elementos contaminantes (Warren, 1994: 12-13). Con respecto al parto las tres categorías pueden producirse cuando ocurre la muerte -játa-; en el caso de un evento fortuito como una caída -sungur; sin embargo, la categoría mingkau es la que se encuentra directamente vinculada al parto.

El sistema biomédico se centra en los aspectos biológicos de la persona -por supuesto esa es una construcción socio-cultural-. Además, se enfoca en los padecimientos y la curación a través de la producción de fármacos. Por otro lado, la medicalización también se expande a los comportamientos humanos -del ciclo vital-, por ejemplo, el parto es tratado como una enfermedad y en permanente riesgo. La crítica más fuerte al parto biomédico ha sido la realización de cesáreas innecesarias (Menéndez, 2002: 193 – 194). Por otro lado, en la actualidad una característica de esta medicina es su alta dependencia con la tecnología y su importación a América Latina. De todas formas, al interior del modelo se suscitaban otras nuevas tendencias que nacen precisamente del autoanálisis del sistema como la aparición de modelos humanistas u holísticos (Davis-Floyd y Jhon, 2004: 5).

Entre el nacer en casa y nacer en el hospital

Por motivos de espacio la comparación se realizará exclusivamente al momento del parto, aunque es un hecho que la relación entre sistemas se produce en el embarazo y en el post parto. Se compararán algunos elementos relacionados con el parto como son: la llegada al hospital y el tacto vaginal, el lugar del parto - el acompañamiento, la posición del parto y las formas para acelerarlo.

La llegada al hospital y el tacto vaginal

Cuando ingresan las parturientas al hospital, el primer paso fue separarlas de sus parientes. Ellas entran a la sala de parto, donde no puede acompañar ningún pariente. En ésta hay tres camas destinadas al descanso de las mujeres. Antes de llegar a esta sala se encuentra un pasillo donde se permitía que las mujeres caminen, muchas de ellas con una intravenosa puesta en su brazo. A más de tomarles los signos vitales, de acuerdo con la Guía del parto culturalmente adecuado del 2008, se procede al tacto vaginal -uno de los primeros exámenes que se efectúan a la mujer como parte del protocolo de atención- y se realiza con el propósito de verificar si el momento del parto está cerca al comprobar la dilatación uterina. De todas formas, cabe resaltar que se han eliminado algunos procedimientos de rutina como la aplicación del edema, la episiotomía y el rasurado, (MSP, 2008: 30-42). La eliminación de esos elementos rutinarios demuestra que la verdad científica también cambia, por tanto, esta no es absoluta.

En el sistema shuar verifican el momento del parto a través del calor que emana la coronilla en la cabeza, cuando está caliente significa que ha llegado el momento. Es decir, esta técnica no invade las partes íntimas de la mujer. Por esa razón, para las mujeres resulta incomprensible cualquier tipo de manipulación realizada por el personal de médico sobre sus genitales. Este sentir se expresa en las siguientes frases: “no nos gusta porque el doctor ve todo”; “en el hospital vuelta nos baja, vuelta nos sube, vuelta abre, vuelta baja” (Posligua, 2005: 8). Estas frases no solo demuestran la incomodidad de las mujeres, sino también la autoridad que se ejerce sobre sus cuerpos.

En otras culturas del país tampoco se realiza el tacto, por ejemplo, las mujeres kichwas de Cusubamba (Cotopaxi) también usan esa técnica -calor en la coronilla- (Posligua, 1988). De igual manera el Dr. Michel Odent (2005: 84), el padre del parto en agua no recurre a técnicas invasivas, él señaló lo siguiente:

10 Todos los porcentajes que se presentan en este párrafo se construyeron a partir de las cifras proporcionadas por el Departamento de Estadística del hospital Básico de Sucúa.

“Nuestro modo de determinar la secuencia de la segunda etapa de la labor es muy diferente de la práctica médica común. La mayoría de los profesionales hacen una revisión vaginal, para decidir si una mujer tendrá que empujar o no. Nosotros podemos generalmente distinguir las etapas del trabajo, sin exámenes internos. Sabemos que la segunda etapa del trabajo ha comenzado cuando la mujer que ha estado parada o caminando de repente quiere doblar sus rodillas durante las 78 contracciones y tiene una urgente necesidad de agarrarse de algo o de alguien”.

La experiencia de Odent, en miles de casos, con esta técnica, le permite afirmar que no existe la necesidad de la manipulación vaginal. De igual manera, la experimentación de cientos de mujeres shuar a lo largo del tiempo reafirman la validez de esta práctica. De todas maneras, el personal de salud se ve abocado a realizar el tacto vaginal porque los protocolos -del parto culturalmente adecuado- así lo prescriben (MSP, 2008: 47), en ese sentido la institución impone sus reglas a las mujeres.

El lugar del parto y el acompañamiento

En la sala de partos del hospital se localiza la cama ginecológica donde la mujer da a luz en la posición horizontal. Junto a esta se encuentra el monitor fetal estable, que sirve para detectar el ritmo cardíaco del bebé, cuentan, además, con un monitor portátil. Al otro lado, se ubica la cuna de calor radiante -uno de los objetivos de este instrumento es mantener la temperatura normal del cuerpo del bebé, es decir que no tenga frío-, al costado está la balanza y una mesa para la medición del bebé. La sala se encuentra iluminada a través de una lámpara grande de cuatro focos, además, tiene un reloj colgado en la pared -símbolo del tiempo-. En otra esquina se ubica un aparato con una colchoneta, casi a la misma altura del piso, y sirve para dar a luz verticalmente. Para entrar en el recinto es necesario usar una vestimenta especial (mandil, zapatillas y gorro) que proporciona el mismo hospital, por efectos de la asepsia.

El parto shuar se efectúa fuera de la casa. La costumbre de dar a luz en un espacio privado prevalece en el tiempo. La autora observó cómo se acondicionó para este evento una pequeña choza donde se destacó el fogón típico shuar¹¹ cuyo propósito era mantener abrigado el cuerpo de la mujer. También, se encuentra una cama, un banco y una pequeña hamaca para el bebé. En el piso se ubica una estructura hecha de palos clavada para que la mujer se sostenga al momento del parto -posición vertical-. Con respecto a la iluminación, en muchos casos se utiliza la que procede del fogón.

Al comparar el lugar de nacimiento entre el hospital y la casa se observó que dar a luz en casa representa encontrarse en un ambiente familiar y rodeado por conocidos, pueden acompañarle su madre, esposo o ambos. En el hospital los profesionales de la salud que realizan los primeros exámenes no fueron los mismos que atendieron los partos, el personal siempre rota. Por otro lado, a pesar de que en la Guía está escrito que se debe asegurar “el acompañamiento de la pareja o familiar en todas las instancias de la labor del parto” (MSP, 2008: 46), en uno de los partos observados (N1) se permitió el acompañamiento de la suegra, pero no todo el tiempo sino cuando los dolores se hicieron más intensos. Además, entró el esposo de la parturienta solo al momento del parto, tomó unas fotos y fue invitado a salir. En ese sentido el acompañamiento de un pariente en su aplicación fue parcial o muy puntual. En el caso N. 2 los parientes estuvieron ausentes.

En efecto, de acuerdo con las mujeres que han dado a luz en esta casa de salud, uno de los elementos perturbadores fue que los médicos o enfermeras “les dejan solas”, pues les hubiera gustado que se encuentren más tiempo con ellas, sobre todo en la noche:

“me dejaban ahí sin verme, yo pasaba solita, ella [mi madre] no me dejaba ni un rato, ya estaba ahí con el agua, lavando, dándome agüita, sobándome...En el hospital yo ya sentía que ya estaba saliendo mi nena, yo gritaba pidiendo auxilio...[pero] no oían, tanto llamarles vinieron” (Margarita, Yukutais, 48 años, 2012).

Como se aprecia en la cita, en la casa el acompañamiento fue constante. Por otro lado, también se advierte ciertas prácticas para apoyar al parto como son los masajes y la toma de aguas medicinales, demostrando sus conocimientos sobre el tema. La experiencia en el hospital evidenció la falta de atención cuando el parto estuvo cerca, esto redundó en un maltrato a la mujer por efectos de una larga espera.

La calidad del trato hacia las mujeres en el hospital se muestra, también, en el lenguaje verbal que utilizaron los prestadores de salud:

“me dice la doctora vas a morir tú o muere tu hijo, una de las dos cosas. Yo le dije ayúdame no me digas de muerte de mi hijo o de mí, yo quiero dar a luz a mi hijo más me haces asustar, le dije me tienes que dar valor” (Pascuala, Yukutais, 35 años, 2012).

En un momento tan delicado como el parto palabras de desaliento afectan al estado anímico de la mujer y por tanto a la demora del parto. Por otro lado, las mujeres indican constantemente que el personal no las “apoya”, ellas se refieren al “apoyo físico”. Este apoyo, en el parto en casa se produce sobre todo en el momento de los pujos, por ejemplo, uno de sus parientes puede abrazarla por la espalda poniendo sus brazos bajo el tórax¹²; ella, a su vez, se abraza del cuello del esposo en una posición frente a frente, otra variante es cuando la mujer se abraza por detrás. Esta serie de maniobras permite comprender el papel protagónico de los acompañantes en el momento del parto y el libre movimiento de la mujer. Esta actitud de libertad resulta imposible pedir al personal de salud por su formación, y si bien se permite la entrada de un pariente, su accionar en el terreno de los médicos fue muy limitado, en el parto N.1 solo cuando salió el personal de salud la suegra de la joven la abrazaba por detrás. Cabe señalar que estudios clínicos controlados dirigidos a la medición del impacto del acompañamiento en la labor de parto han demostrado que esta presencia influye en la disminución del tiempo de parto y dolor. (Valdés y Morán, 2005: 109).

La posición en el parto

Dentro del hospital la mujer puede decidir por el parto vertical u horizontal (recuérdese los muebles e implementos de la sala de parto); además, la opción sobre la posición se encuentra estipulada en los protocolos de atención de la “Guía Técnica para la Atención del Parto Culturalmente Adecuado”: “permitir que la mujer cambie de posición buscando la que le dé la mayor fuerza para la expulsión del feto...o la posición que adopte la parturienta de acuerdo a su cultura” (MSP, 2008a: 50), sin embargo, esto no se cumple totalmente pues no todo el personal pregunta sobre esta forma de dar a luz y simplemente se señala a la paciente la cama gineco obstétrica. “Di en la posición acostada, no me preguntaron [sobre la posición] porque decían que en hospital viejo si había y ahora ya no” (Janett Kayamas, 22 años, 2012).

En el parto N. 2, Elena decidió por el parto en posición vertical, sin embargo, el momento de la salida de la placenta, el personal de salud le ubicó en la cama ginecológica y por lo tanto retorna a la posición horizontal. En el parto shuar la posición vertical se aplica en sus diferentes variantes. A continuación, un testimonio de lo que sienten las mujeres cuando dan a luz en forma horizontal en el hospital:

11 El fogón shuar consta de tres grandes troncos.

12 En la descripción del parto shuar se puede constatar las diferentes formas de relación física que se entablan entre la parturienta y las personas que le ayudan (le abrazan, se abraza, se cuelga, la cargan).

“yo di acostada en la cama eso da un poco de vergüenza... estar abriendo las piernas, mostrándose; eso si es feo vuelta en la casa una misma cuando viene el dolor una se arrodilla y cuando llega le ayudan y ya baja el huahua” (María, Yukutais, 46 años, 2012).

“acostada hay que morir...no era acostumbrada a acostar y a dar a luz, como que a mí me subía, subía mi bebé...como que me desmayaba, me faltaba el aire, así me sentía yo, es que acostada donde se va a agarrar, no hay ni donde agarrar, no hay ni donde para dar la fuerza” (Alexa, Nuevos Horizontes, 42 años, 2012).

Según un padre de familia shuar la diferencia entre los dos tipos de partos es la siguiente:

“la diferencia de los partos en la casa [es que se] atiende normal. A veces dicen [las mujeres] que se tiene recelo al médico [piden] que no le desvistan. Es algo diferente [en la casa] no le tocan nada, no hay que desnudarle. A veces las mujeres ya no quieren eso, es la cultura...los médicos son hombres...sería que...atendan doctoras mujeres” (Ramón, Etsa, 44 años, 12).

Como se puede observar en las citas antes enunciadas las mujeres shuar sienten que tienen que realizar un mayor esfuerzo, no existe libertad de movimiento y se pierde su intimidad, lo que no ocurre cuando el parto es en casa; son esas las razones por las cuales les resulta muy complejo aceptar la posición horizontal; sin embargo, la visión de los médicos es distinta porque para ellos la posición horizontal es más ventajosa:

“es algo cómodo para el médico porque tiene una buena visión, porque es como le enseñan a uno...es la forma más cómoda para que el médico pueda valorar y poder tener una situación clara viéndole a la paciente acostada” (Gustavo, personal de salud, 30 años, 2012).

Si bien es cierto esta posición (horizontal) es cómoda para los médicos, no lo es para las mujeres. Además, los beneficios de la posición vertical son numerosos: menor sangrado, menor tiempo para dar a luz, menor esfuerzo de la mujer, mayor oxigenación al bebé¹³ (Cárdenas *et al.*, 2005; Ministerio de Salud Pública, 2008; Davis-Floyd, 2001). Pese a los aspectos positivos de esta posición no siempre es aceptada por el personal de salud.

De acuerdo con Davis-Floyd, la litotomía es una demostración del poder de los médicos/as ejercido sobre la mujer que prácticamente queda inmovilizada y no tiene ninguna capacidad de respuesta en ese momento, convirtiéndose el conocimiento médico en autoritario (2001). También las normas hospitalarias no permiten al personal de salud desempeñarse creativamente y aceptar con mayor facilidad otro tipo de posiciones, en definitiva, se prioriza el intervencionismo en el proceso del parto, dejando de lado las necesidades de la mujer.

Formas para acelerar el parto

Por otro lado, para ayudar a la salida del bebé, los y las profesionales de la salud pueden optar por la episiotomía que hasta antes del 2008 era de carácter sistemática, y si bien eso está cambiando¹⁴, aún no se ha logrado finalizar con la práctica rutinaria, al respecto una trabajadora de salud asignada a la sala de partos señaló:

“los médicos hacían las episiotomías toda una vida y ya últimamente...cuando dieron ese curso de parto humanizado, entonces empezamos a dejar lo que son las episiotomías, porque antes toda

paciente hacíamos las episiotomías...eso era normal hasta el segundo y tercer hijo le hacían... todavía hay médicos que si quieren cortarle,...es que ellos vienen de otra formación, vienen directamente de la episiotomía, yo muchas veces he dicho no, esperemos...y que bien que sale, a veces también hay desgarros...pero no es lo mismo que coger la tijera y cortarle y se rompe todo” (Mercedes, personal de salud, 50 años, 2012).

Si bien, en el futuro se debe realizar un estudio más profundo para ver si se ha erradicado la práctica sistemática de la episiotomía, en esta cita se deja entrever que aún se tiende a aplicar en forma no selectiva. En lo referente al nacimiento entre las mujeres shuar no existe esta práctica, y aunque se pueden producir desgarros no son de la magnitud de lo que implica una intervención con la tijera que atraviesa las diferentes capas de la piel. De hecho, las secuelas de una episiotomía pueden ser para siempre, a continuación, la cita de una mujer que hace muchos años atrás le hicieron la episiotomía¹⁵:

“Yo siempre [tengo dolor] por eso me hice ver una vez con un ginecólogo y me dijo a lo mejor algún nervio le llegó con el corte, me entiende, le da reacciones. Mi hija tiene casi treinta años, yo todavía tengo problemas. Es que por ejemplo a veces queda cosido y esa partecita queda delicada. A cualquier golpe que tiene o se sienta en una cosa dura: una banca le molesta, se le inflama” (Mercedes, personal de salud, 50 años, 2012).

Por otro lado, el personal médico, cuando se demora el parto, utiliza la oxitocina¹⁶ que acelera inmediatamente el momento de parir, véase las siguientes citas: *“solo en la pierna me pusieron... una inyección...ya cuando estuve cerca me pusieron la inyección de ahí ya di el parto” (Lorena, Yukutais, 19 años, 2012).* *“ponen ampolla en las piernas y el dolor viene fuerte, viene enseguida, da más rápido el parto” (María, Yukutais, 46 años, 2012).*

De hecho, el uso de la oxitocina se presenta como una práctica rutinaria dentro del protocolo de atención de la Guía. Este mecanismo es un elemento que permite al médico tener un mejor control del tiempo en el nacimiento. Por ejemplo, en el parto N. 2, a la mujer le aplicaron la oxitocina a las 10:54 y el niño nació a las 11:05 y luego todos pudimos salir del hospital para la hora de almuerzo.

Al respecto, Jordan (1994), en la década de los 70 -cuando realizó sus investigaciones en hospitales de los E.E U.U- observó que los médicos/as al tener disponibilidad de las técnicas, como es el caso de la oxitocina, y a pesar de reconocer que eran partos normales recurrían a éstas. En ese sentido no existe una separación entre parto normal y complicado, convirtiéndose las situaciones normales en urgentes o riesgosas.

Por otro lado, Davis-Floyd (2001), refiriéndose al uso de las técnicas en el parto, señala que éstas se relacionan con un patrón intervencionista, donde se refuerza el papel pasivo de la mujer. Sin duda, los protocolos de atención de la guía propician transformaciones en la atención del parto en el hospital y por ende en el Ministerio de Salud Pública, entre estas: la eliminación sistemática de la episiotomía, limitar el número alto de tactos, dejar que, entre un acompañante. Sin embargo, la toma de decisiones sobre cada uno de estos eventos es una prerrogativa de los profesionales de salud involucrados. Y su decisión se encuentra supeditada al vaivén de varias tensiones: 1) lo que se aprende en la universidad y lo que se dice que hay que hacer en el hospital 2) los protocolos de atención y la interiorización de este conocimiento en la práctica cotidiana 3) entre la comodidad de la mujer o la comodidad del personal de salud.

En el sistema shuar, estas decisiones se centran en el diálogo permanente entre la mujer que atiende el parto (especialista) y la parturienta. La especialista no solo prodiga sus conocimientos -masajes, uso de hierbas medicinales- y experiencia sino también afecto, aliento y un contacto

13 A pesar de los múltiples beneficios de la posición vertical el Ministerio de Salud Pública, la asume únicamente para las mujeres indígenas o afros, Pues solo se encuentra en la “Guía Técnica para la Atención del Parto Culturalmente Adecuado” (2008) y no en la “Norma y Protocolo Materno” (2008a).

14 Tanto en la “Norma y Protocolo Materno” como en la “Guía Técnica para la Atención del Parto Culturalmente Adecuado” se refieren a la episiotomía de la siguiente manera: “Valore la necesidad de realizar episiotomía selectiva. No realice episiotomía rutinaria a todas las mujeres...la episiotomía de rutina se asocia con un aumento de desgarros de un tercero y cuarto grados y disfunción de esfínter anal” (MSP, 2008 a: 215 y 52 respectivamente).

15 En la «Guía Práctica para los cuidados en el Parto Normal» publicada por la OMS en 1996, se considera la realización de la episiotomía sistemática como una práctica inadecuada. Asociada con desgarros de tercero y cuarto nivel. (Organización Mundial de la Salud, 1996).

16 Hormona sintética que se utiliza para acelerar el parto.

físico permanente con la mujer; elementos que contribuyen a un parto más rápido. Por otro lado, el esposo, es un apoyo constante en todo el proceso del parto, y se avizora su participación desde el embarazo al procurar la alimentación solicitada por su esposa. En el momento del parto su papel es de un ayudante imprescindible al procurar la leña del fogón, el agua caliente, etc.

Conclusiones

La presente investigación se inscribió en la antropología médica y el enfoque de género. Con respecto a la antropología médica el modelo utilizado fue el propuesto por Eduardo Menéndez (1994) que apunta a observar los sistemas dentro un orden transaccional, aunque desde una relación de hegemonía/subalternidad. En ese sentido, se tornó obligatorio superar los estudios aislacionistas y que conciben a cada modelo en forma separada. En lo que concierne al parto, los modelos protagónicos fueron el parto bajo la lógica shuar y el biomédico practicado en las unidades de salud, ambos dentro de la arena política en diálogo y disputa. Ahora bien, el punto de tensión entre ambos sistemas se manifiesta cuando el biomédico- a través de la Guía- apunta al parto “culturalmente adecuado” solo dentro del hospital, es decir, se desconoce el parto en casa. El parto en casa es en donde se desenvuelve el sistema de salud shuar, el minimizarlo o pretender que todos los partos se realicen en el hospital -inclusive los normales- es una posición hegemónica en desmedro del libre desarrollo del parto shuar.

Por otro lado, al considerar el punto de vista de las mujeres shuar, si bien es cierto prefieren el parto en casa porque en este encuentran: afectividad, acompañamiento físico y emocional, prácticas no invasivas, uso de plantas medicinales, entre otros, no dudan en ir al hospital si el problema no puede ser resuelto en el contexto familiar -demora, hemorragia-, en ese sentido, el parto hospitalario si es una alternativa frente al riesgo al momento de dar a luz, en otras palabras, ellas y sus familiares practican el pluralismo médico.

Desde hace unas dos décadas en el panorama nacional se puso en la mesa de la discusión el tema de la interculturalidad, por parte del movimiento indígena, y se refiere precisamente a la relación entre sistemas -desde el ámbito cultural-, por un lado, se exige al Estado su intervención frente a problemáticas complejas como los índices de mortalidad materno-infantil; y, por otro lado, se solicita el respeto a los sistemas propios. Bajo esta lógica se encuentra la propuesta del Estado del “parto culturalmente adecuado”. Sin embargo, la concepción de interculturalidad del Estado se supedita a incluir ciertos rasgos culturales del sistema shuar en la atención institucional, y si bien es cierto al interior de un hospital no se va a realizar todo el parto shuar en su complejidad -este se desarrolla en casa-, lo preponderante es que el personal de salud interiorice los protocolos expuestos en la “Guía del parto culturalmente adecuado” (2008), aspecto que aún es discrecional, en otras palabras la relación intercultural al interior del hospital aún se torna asimétrica.

Continuando con la antropología médica y el género, las propuestas de Brigitte Jordan (1994) y Robbie Davis (2001), comprenden que los sistemas de salud están formados de prácticas como creencias. Estas creencias se avizoran en el biomédico a través de las prácticas rutinarias -por ejemplo, el uso sistemático de la oxitocina- las cuales están ligadas a la autoridad médica sobre el cuerpo de la mujer, en otras palabras, las relaciones de género se manifiestan en la articulación entre la institución que funge de autoridad paterna sobre la mujer shuar. En esa línea de pensamiento, si bien es cierto, que en la Guía del parto culturalmente adecuado (MSP, 2008) se estipulan algunas nuevas orientaciones para incorporar los elementos de las otras culturas, la autoridad médica sobre el cuerpo de la mujer persiste y se manifiesta cuando el profesional de la salud toma las decisiones por su cuenta. Es decir, no pregunta a la parturienta sobre la posición que desea, o simplemente cuando los parientes solo pueden acompañar a la mujer en determinados momentos. Además, actitudes de indiferencia del personal de salud o de amonestaciones verbales en el momento parto, también se encuentran ligadas hacia la violencia obstétrica.

Referencias bibliográficas

- Albán, D. 2008, *Parto y Terapias entre los Waorani de Twino*, tesis de pregrado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- Albó, X. 2004, “Intercultural y salud”, en: Fernández, G. (Coord.), *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, ABYA – YALA. BOLHISPANA. UCLM, Quito.
- Aguilera, A. 2018, *Parteras Kichwas de Napo: una etnografía audiovisual y sensorial*, tesis de maestría en: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Quito.
- Arteaga, E. et al. 2012, “Construcción participativa de indicadores de la implementación del modelo de salud intercultural del cantón Loreto, Ecuador”, en: *Revista Saúde em Debate*, v. 36, n. 94, pp.: 402-413.
- Brito, E. 1938, *La apoteosis de San Juan Bosco en el Ecuador y las Misiones Salesianas (1888 – 1938)*, tomo tercero, Escuela tipográfica salesiana, Quito.
- Cárdenas, O. et al. 2005, “Diseño y construcción del equipo médico para la atención del parto en posición vertical materna”, en: *Revista Comparative Cultural Studies: European and Latin America Perspectives*, 3: 55-65.
- CONAIE. 1994, “Proyecto Político de la CONAIE: Declaración Política”, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).
- Davis Floyd, R. y John, G. 2004, *Del Médico al Sanador*, CREAVIDA, Madrid.
- Davis Floyd, R. 2001, “Los paradigmas tecnocrático, humanista y holístico del parto”, en: *Revista International Journal of Gynecology and Obstetrics*, vol. 75 (1), pp.: 5-23.
- Descola, P. 1986, *La Selva Culta. Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar*, Abya – Yala/ IFEA, Quito.
- Federación de Centros Shuar. 1976, *Solución Original a un Problema Actual*, Directorio de la Federación Shuar, Sucúa.
- Figuerola, F. [1661] 1904, *Relaciones de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas*, Tomo I, Colección de libros y documentos referentes a la Historia de América, Madrid.
- Harner, M. 1994, *Shuar: pueblo de las cascadas sagradas*, Abya – Yala, Quito
- Iglesias, G. 1989, *Sacha Jambí. El uso de las plantas en la medicina tradicional de los quichuas del Napo*, Ed. ABYA – YALA / MLAL, Cayambe.
- Jordan, B. 1994, *Birth in Four Cultures. A Cross-cultural Investigation of Childbirth in Yucatan, Holland, Sweden, and the United States*, Waveland Press, INC Illinois, United States of América.
- Kanterewicz, M. 2015, *Salud intercultural: discursos y prácticas de los procesos de salud/enfermedad/atención entre los shuar de Morona Santiago*, tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Quito.
- Karsten, R. 2000, *La vida y la Cultura de los Shuar: cazadores de cabezas del Amazonas Occidental*, Abya – Yala, Quito.
- Kroeger, A. y Freedman F. 1984, *Cambio Cultural y Salud. Con especial referencia a los shuar – achuar*, Mundo Shuar.
- Menéndez, E. 1992, “Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales”, en: Campos Navarro, R (Comp.) *La antropología médica en México*, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Ministerio de Salud Pública. 2008, *Guía Técnica para la Atención del Parto Culturalmente Adecuado*, Ministerio de Salud Pública, Quito.
- Ministerio de Salud Pública. 2008, *Norma y Protocolo Materno*, Ministerio de Salud Pública, Quito.
- Mozo, C. 2017, “Salud e interculturalidad en Ecuador: las mujeres indígenas”, en: *Comparative Cultural Studies*, Vol. 2, N.3, en: <https://oajournals.fupress.net/index.php/ccselap/article/view/8115>
- Oberem, U. 1980, *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano*, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), Otavalo.
- Odent, M. 2005, *Nacimiento Renacido*, CREAVIDA, Argentina.
- Organización Mundial de la Salud. 1996, “Cuidados en el Parto Normal: una guía práctica”, Informe presentado por el grupo técnico de trabajo en Ginebra, Departamento de Investigación y Salud Reproductiva, Ginebra.
- Organización Sanitaria Panamericana. 1984, “Parteras tradicionales y planificación familiar”, en: *Boletín de la Organización Panamericana*, pp.:260 – 266.
- Posligua, R. 2014, *Realidad actual del nacimiento shuar: entre el nacer en casa y nacer en el hospital (Una mirada desde la perspectiva de las mujeres shuar)*, tesis de maestría, PRIGEPP - Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Argentina.

- 2005, "Parto Tradicional en la Cultura Shuar", Informe final (UNICEF), documento, Morona Santiago, Ecuador.
- 1988, *Matrimonio y Nacimiento en una Comunidad Andina*, tesis de pregrado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- Pulido-Fuentes, M. 2016, "Diálogos y contrastes entre proyectos de desarrollo y modelos de salud. Experiencia y consideraciones en torno a los achuar de la Amazonía Ecuatoriana", en: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXXI, N. 2, pp. 509-533.
- Rival, L. 2015, *Transformaciones Huaorani. Frontera, cultura y tensión*, UASB, Latin American Centre, University of Oxford, ABYA –YALA, Quito.
- Rosebery, W. 1994, "Hegemony and lenguaje of contention" en: Joseph, G. y D., Nugent (Eds.), *Everyday forms of state formation. Revolution and the negotiation of ruler of modern Mexico*, Duke University Press, Durban and London, pp.: 355-366.
- Rostein, S. y Saulieu, G. 2013, *Antes. Arqueología de la Amazonía ecuatoriana*, IFEA, IPGH, IRD, Quito.
- Scott, J. [1999] 2008, "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en: *Género e Historia*, Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma de México, México, pp.: 48-76.
- Valdés, V. y Morlan, X. 2005, "Aportes de las doulas a la obstetricia moderna", en: *Revista chilena de Obstetricia y Ginecología*, vol.70, N.2, pp.: 108-112.
- Varea, S. 2005, *Relaciones de Género y uso de las Plantas Medicinales Chamanes, Parteras y Pajuyos*, tesis de pregrado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- Warren, P. 1994, "Representaciones cognitivas y Administración Social de las enfermedades en los Jívaros – Achuar", en: *Salud y Antropología. Hombre y Ambiente N 29*, pp.: 7-46.





DOCUMENTOS Y TESTIMONIOS

Entrevistas a Mercedes Prieto y Tannia Mendizabal sobre política y antropología en Ecuador

Las siguientes entrevistas ponen de manifiesto una conversación de lo político desde diferentes perspectivas. Nuestros personajes: dos mujeres, formadas en las primeras generaciones de Antropología en la Universidad Católica del Ecuador, nos comparten su perspectiva desde su larga experiencia en el ejercicio profesional, cuyo diálogo visibiliza la permanente interpelación de la antropología desde su sentido más político y del compromiso activo ético de quien la ejerce.

Con un lente más académico, Mercedes Prieto, nos comparte sus reflexiones a partir de sus intereses de investigación que han delineado su trayectoria como investigadora, centrada en el proceso histórico de la antropología política y las interacciones entre indigenidad, raza y género¹. Mientras que Tannia Mendizabal, con un lente más pragmático, nos aporta con un diálogo basado en su experiencia trabajando con organizaciones sociales² desde la facilitación de los procesos psicosociales.

En estos dos enfoques se reconoce el requerimiento más abstracto de la antropología, desde el pensamiento crítico, así como su capacidad de injerencia en la praxis social. Mercedes Prieto, hace un esbozo histórico de lo que se pudiera leer como la trayectoria de una antropología política en el Ecuador y sus influencias en el marco de lo geopolítico. Sus mismas investigaciones, son una fuente rica de contenido histórico y contextualizado de la antropología en este campo; mientras que Tannia Mendizabal por su parte, nos habla desde una perspectiva vivencial de lo individual/colectivo en la arena de la subalternidad y las maneras en que el poder se manifiesta desde su instrumentalización maniqueísta para intensificar la polaridad, al tiempo que nos comparte con metodologías encaminadas a promover el diálogo y la acción reflexiva del sujeto social.

Agradecemos a Mercedes Prieto y Tannia Mendizabal por su disposición a la conversa.

1 En su libro "Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador" (2015) traza las relaciones entre conocimiento, formación del estado y las mujeres indígenas. Estos intereses se expanden hacia un enfoque globalizado de los discursos y prácticas del desarrollo de las naciones andinas en su publicación colaborativa "El Programa Indigenista Andino 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo" (2017). Actualmente lleva adelante una investigación sobre los modos de conocer; sus conexiones globales, la identificación de mediadores culturales y algunas tecnologías del conocer en los interfaces entre la Antropología y la Historia.

2 Su trabajo se ha desempeñado con campesinos montubios, indígenas y colonos, de mujeres y de jóvenes de diferentes etnias, religión, de ecologistas, de paz activa y urbano populares.

Mercedes Prieto

Buenas tardes, Mercedes, gracias por aceptar esta entrevista. En primer lugar, nos gustaría partir del hecho que tú conoces el desarrollo de la antropología en el Ecuador, prácticamente desde que esta disciplina se institucionaliza académicamente. ¿En qué medida tú crees que el desarrollo de esta disciplina ha estado determinado por la manera en la que se ha relacionado con las dinámicas y procesos políticos en el Ecuador?

Buenas tardes, muchas gracias por esta entrevista con la cual tengo el gusto de colaborar. Quiero señalar que esta pregunta despierta en mí tres tipos de reacciones, previos a dar una respuesta a la pregunta. La primera reacción tiene que ver con una suerte de trayectoria de la antropología política. Tiempo atrás, un estudiante sugirió organizar una mesa para presentar ponencias sobre este tema en el Congreso de Antropología Ecuatoriana, lo cual, lamentablemente, no se concretó. A partir de este estímulo, escribí unas ideas sobre cómo se arma el campo de la antropología política y fue ahí que me encontré con algunas cosas curiosas sobre las cuales aún sigo trabajando. Una de ellas, es que he identificado que el antropólogo norteamericano, John Gillin, habría realizado una etnografía política en el Palacio de Carondelet de Quito. Este académico viajó por varios países sudamericanos aunque su lugar central de trabajo fue Guatemala, donde sus investigaciones son bastante conocidas y polémicas. Cuentan, que él habría negociado con el presidente guatemalteco, Jacobo Arbenz, para observar etnográficamente la vida y prácticas políticas de un presidente. Sin embargo, como sabemos, Arbenz fue parte de un proceso revolucionario complejo en cuyo marco se asentó un fuerte sentimiento antinorteamericano. A raíz de ello, ambos desistieron de esa posibilidad. El antropólogo se acercó, entonces, a Galo Plaza y obtuvo su beneplácito para hacer esta observación en el Palacio de Gobierno. Conozco que existen notas de campo de ese trabajo y espero, próximamente, revisarlas. Esto sería una de las primeras etnografías de las prácticas políticas, en un momento en el cual existen varias cátedras de antropología en la Universidad Central, aunque no una formación académica sistemática en este campo.

Otro componente de la trayectoria de la antropología política ha sido su enseñanza en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). En este caso el personaje es el Dr. Carlos Moncayo SJ. A él se lo recuerda como un pionero del campo político con un fuerte énfasis en el marxismo y con una perspectiva muy clásica de la antropología política. Este interés por lo político se trasladó luego a la FLACSO Ecuador, en la época en que ésta era dirigida por Amparo Menéndez – Carrión. La cátedra era impartida por Xavier Izco quien también dictaba un curso sobre una antropología política clásica. Ambos enseñaban una visión africanista, porque ahí estuvo el origen de esta antropología. Más adelante, este enfoque se modificó con la presencia de otros profesores como Carmen Martínez, Fernando García y mi persona (Mercedes Prieto) en FLACSO Ecuador. La perspectiva de la antropología política se amplió hacia otros temas y lugares. Creo que habría algo interesante que hacer en el futuro: recuperar lo que se produjo en este momento. Hay algunas tesis que se han hecho en FLACSO y en la PUCE sobre temas afines (relación entre ciudadanos y burocracia, formas de despliegue del estado en los territorios), varias de ellas dirigidas por Carmen Martínez y Fernando García. Por ejemplo, yo escribí el libro "Estado y colonialidad: mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975" que fue publicado por FLACSO Ecuador en 2015. Este trabajo es una reflexión sobre el estado desde la antropología política: las expresiones de su colonialidad; las maneras de extenderse y recrearse en las periferias; la importancia de los sujetos en la formación del estado, entre otros aspectos.

Cabe mencionar también que Camilo Mongua, ex estudiante de FLACSO, bajo la dirección de Teodoro Bustamante, ha publicado su tesis doctoral "Los rostros de un Estado delegado", donde desarrolla muchas de las renovadas perspectivas sobre el estado. También, lo hace Cecilia Ortiz en su texto "La evangelización del pueblo shuar en la Amazonía ecuatoriana", donde elabora una mirada al estado como idea, como dominación y como relaciones sociales.

La segunda reacción que me despierta la pregunta con la cual iniciamos esta conversación, se relaciona con el trabajo de investigación que estamos haciendo conjuntamente con Diego Paladines. Nosotros estamos tratando de analizar el impulso en las universidades de la antropología, tanto en Chile como en Ecuador y vincularlo con la declaración de Barbados. Se trata de un momento en que hay un llamado a descolonizar la disciplina y remover sus antecedentes imperiales. En este marco se inscribe la formación de un área de antropología en la PUCE y en la Universidad de Chile. En Ecuador, quienes respondieron a esta propuesta no eran necesariamente antropólogos; no todos conocían la declaración de Barbados; y varios debieron hacerse antropólogos mientras se instalaba localmente la disciplina con varios apoyos internacionales. Sin embargo, había un ambiente político de reformas, de ampliación de la democracia y antinorteamericano que contenía esa perspectiva decolonial. Estamos revisando la prensa de la época y hemos encontrado algunos hilos relevantes de los contextos y que hablan de esta descolonización: la reforma agraria y los conflictos campesinos e indígenas; los vínculos entre los pueblos originarios y el estado; y, el voto de los analfabetos. Este efervescente contexto de cambios debe encontrarse con el propósito de conocer el país, propuesto desde la universidad. Y me pregunto: si ya estaban reconocidos los derechos políticos de los analfabetos, ¿por qué el estado en alianza con la PUCE montó un gran programa de alfabetización con la participación de lingüistas y de un centro independiente de investigación? ¿Se trata de una necesidad por canalizar y pacificar el voto analfabeto? Esto tiene que ver con la administración de la diversidad que no solamente incumbe a la antropología, sino que interpela también a la lingüística y otras disciplinas. Estas son las tres pistas que estamos siguiendo y estamos encontrando un material bonito. Estas pistas, a mi modesto juicio, desdibuja parcialmente la tesis de Carmen Martínez. Me refiero a la idea de que la formación en antropología estuvo orientada a establecer tecnócratas, activistas y curas “comprometidos”. Esta propuesta refuerza la idea de una antropología secuestrada por la política. En realidad, estas categorías no resuelven el interés de la universidad por la antropología ni la calidad de los antropólogos formados en la PUCE. La primera camada que se formó en antropología en la PUCE destaca también por su papel en la enseñanza y en la investigación, por ejemplo. Esta trayectoria habla de la instalación de una disciplina que no estuvo sobre determinada por la política contingente y por la justificación del poder, sino también por la necesidad de conocer (nos); por la legibilidad.

Mi tercera reacción se relaciona con mi experiencia etnográfica. Me refiero con ello a mi temprano trabajo de antropología política en la zona de Pesillo, cerca de Cayambe. Muy inspirada por Blanca Muratorio y por el curso que ella dio sobre campesinado en la PUCE en el cual puso mucho énfasis en Eric Wolf y en su texto “Las luchas campesinas del siglo XX”, junto a varios otros autores me interesé en la acción política de los campesinos. Este interés se reforzó luego cuando viajé al Perú y seguí algunos cursos adicionales con antropólogos peruanos. Todos ellos estaban estudiando las capacidades tácticas de los campesinos para el cambio social. En ese entonces ya como practicante de la antropología y del trabajo de campo me fui por esa línea. Esto, luego, lo canalicé también en la docencia del taller de tesis en el programa de estudios de género y en el curso de antropología política, ambos en FLACSO Ecuador. Hace poco he escrito un artículo con una reflexión sobre la etnografía del hacer y del caminar en el acompañamiento de estudiantes que no se centra en la política contingente, sino en las maneras de construir la dominación de género. En la enseñanza del curso de antropología, me focalizo, generalmente, en tres temas: el estado, la nación y los rituales políticos, con el propósito de ampliar el horizonte hacia el área andina, hacia distintos momentos históricos y hacia la formulación de preguntas productivas sobre el tema.

Volviendo a Pesillo: mi trabajo en torno a los sindicatos agrícolas en las haciendas de Pesillo ha generado algunos debates en torno a la producción del conocimiento. El origen de varios de los documentos que circulan actualmente son los documentos elaborados y recopilados en esa investigación inicial. Mi exploración ha servido a muchas personas, por ejemplo, a José Yáñez,

a Mark Becker, a Marlene Rosas. Pero al mismo tiempo, mi interés por Pesillo llegó a curiosas confrontaciones: en una reunión pública se me acusó de ser agente de la CIA. Es decir, yo habría instrumentalizado la antropología para los oscuros designios del imperio y la confrontación buscaba liberar de esas ataduras al conocimiento. Una invención. En realidad, yo no he visto una instrumentalización de la antropología como disciplina por parte de la política, aunque tal vez las inapropiadas acusaciones contra mi persona podrían haber colaborado a ello. La política desde los pueblos indígenas, hoy en día, pareciera instrumentalizar los procesos históricos, no sé si la disciplina. Así, por ejemplo, con el tiempo, en torno a Pesillo se ha elaborado una tradición inventada en la cual Pesillo aparece como el lugar de creación de la educación bilingüe y la figura de Dolores Cacuango como la patrocinadora de esta educación lo cual es contradicho por las propias palabras y prácticas de Dolores. En lo sustantivo, en toda esta dinámica hay una instrumentalización de los procesos históricos por parte de la política indígena; no de la disciplina. Se debe continuar con esta reflexión así como con aquella de la misma formación del departamento de antropología que coincide con requerimientos, que yo considero que provenían del estado. Los temas, como ya he mencionado, fueron los conflictos en torno a las tierras, los analfabetos con su acceso al voto y la reposición del reconocimiento de la diversidad cultural junto al papel que en ella tiene la diversidad de lenguas. En suma, la instrumentalización en caso que suceda podría ser del proceso histórico o etnográfico o de las narrativas, pero no necesariamente de la disciplina y puede ser desde el estado o desde los pueblos originarios.

Hay otro aspecto que me parece curioso. Hace poco revisé un texto sobre la formación de la antropología en la India que sucede hacia 1912. Ahí encontré un fuerte impacto de la lingüística en el mismo campo de la antropología. Acá en el Ecuador no aparece de esta forma. La antropología aquí nunca se formó con los cuatro pilares que ha tenido, por ejemplo en Estados Unidos: lingüística, arqueología, antropología cultural o social y la antropología médica o biológica. Aquí eso no existió esta configuración y esto es distinto al resto de América Latina, en donde tenemos que en cada país no necesariamente están los cuatro pilares, pero, se observan diversas combinaciones incompletas de estos cuatro pilares.

Si entendemos bien tú nos señalas que la instrumentalización de la antropología por parte de la actividad política no es tan fuerte y consideras que habría que verla sobre todo en la concepción de la creación de la disciplina como un coadyuvante para propuestas que tratan de replantear la inclusión de la población analfabeta y el tratamiento de la diversidad cultural. No ha aparecido en tú exposición una relación con el tema de la militancia.

Si tal vez lo explico un poco más: una de las características generales de las ciencias sociales y sobre todo en América Latina, pero en general en todo el mundo, es su inspiración en los debates políticos. En esta misma pregunta hay una preocupación por lo que se ha señalado como la simplicidad con la cual se analiza la política y la contribución específica que la antropología podría aportar para enriquecer esa discusión, para producir un quiebre cualitativo en la calidad del análisis de lo político. Aquí viene algo que es muy característico y que yo he discutido con algunas de las personas que estudian los modos de conocer y esto es el por qué los temas en América Latina persisten tan largo tiempo. Las teorizaciones persisten, porque los problemas persisten. Reitero que, aunque se pretenda afirmar lo contrario, nunca ha existido una antropología descontextualizada. Siempre hay un nivel de inspiración en la realidad social y de influencia de la misma. Lo que se llama “instrumentalización” a mí me suena relacionado con un supuesto intento de formar personas y profesionales con una agenda concreta orientada a resolver algún problema identificado y resuelto previamente. Yo lo que creo es que la antropología ha abierto aristas novedosas en esos problemas políticos. Pongo como ejemplo al estado. Cuando se mira al estado de otra forma se produce, localmente, el auge de la antropología del estado; cuando se le mira al fenómeno como un fenómeno cultural o como una revolución cultural, o como una relación social se ve y se miran aspectos novedosos según vimos anteriormente. En esta línea

hay un manuscrito no publicado de Blanca Muratorio. Es un texto de la época en que ella trabaja sobre Colta en el cual ve al estado como un mediador y un articulador cultural. Es un texto interesante, pero poco conocido.

Mercedes, ¿has señalado que es un texto no publicado?

Claro, así es, lo encontré en su archivo personal.

¿Es un texto en inglés o castellano?

Esté escrito en castellano. Estamos trabajando en ese archivo y pronto va a estar disponible para todo el público. Esa es mi ambición. Además, de esto hay otras producciones novedosas y que permitirían continuar la reflexión sobre cómo se relacionan con la política. El activismo me parece que es un objeto analítico, un objeto de análisis. Creo que yo o cualquier persona que se defina como activista, debe someterse a ese objeto analítico de forma tal que evite justificar el poder. Es ahí donde esto se vuelve complejo, y donde es necesaria una actitud ética frente a la disciplina. Es decir, esta necesaria reflexividad no sirve en tanto se justifica el poder. Allí surgen matices y yo creo que en muchos casos la antropología ha logrado patear la bola; es decir, no quedarse en la justificación del poder. Por ahí creo que puede ir una salida, es decir el activismo hoy día es un tema de reflexión, es un tema de análisis en sí mismo. Hay ricas expresiones del análisis del activismo en referencia, por ejemplo, al arte y a la crisis ecológica.

Hay otro tema que quería abordar y es lo que sucedió cuando la fundación Ford propuso al departamento de antropología que hiciera un seguimiento, que de hecho lo hizo, al oleoducto. Diego ha encontrado este documento. ¿Trataba esta investigación de justificar el poder? Es una pregunta aún abierta pues no hemos estudiado el texto. En esta línea podría resultar interesante revisar el archivo de la Fundación Rockefeller, donde reposa este y otros escritos de la época que pueden trazar rutas hacia Estados Unidos.

Volviendo a la pregunta inicial de esta conversación quisiera decir que la instrumentalización política puede ser de los procesos históricos o etnográficos estudiados por la antropología, de las narrativas construidas desde la disciplina o desde la política y de la propia disciplina. La instrumentalización puede venir del poder del estado o desde abajo; no se debe olvidar que la disciplina se sitúa y contextualiza. En el caso analizado no parece haber una instrumentalización de la propia disciplina.

Hay otras dos cosas que nos interesan bastante: la primera se refiere a que tú has estado trabajando en cómo en el surgimiento del campo de la antropología los vínculos y las relaciones internacionales determinan ese proceso y a la vez lo hacen posible. En esto hay suspicacias que vinculan los intereses académicos de la antropología con intereses políticos, pero más allá de eso hay una pregunta que surge de la impresión de que en una etapa inicial la antropología en el Ecuador se construye con mucha relación con otros países latinoamericanos, fundamentalmente Perú y México y que luego la relación y el vínculo con estos países sud americanos disminuyen para aumentar el contacto directo con instituciones del norte. Surge también la pregunta respecto a en ¿qué medida se ha creado un espacio académico propio para la antropología en el Ecuador?

Bien. Creo que esto de los vínculos académicos hay que entenderlo con mayor complejidad. En antropología de la PUCE se reúnen en el tiempo una serie de profesores hombres que vienen con distintas trayectorias académicas. Retornan personas de origen ecuatoriano, como por ejemplo Segundo Moreno, que trae el mundo académico alemán con un fuerte arraigo en la etnohistoria. También converge en el lugar Diego Iturralde que viene trayendo el mundo académico mexicano ligado a lo indígena y campesino; y, también, desde México ya había vuelto Alfonso Gortaire, con un interés metodológico. Se reintegran, desde el mundo académico norteamericano, José Pereira y, más tarde, Marcelo Naranjo: el primero con un interés en la lingüística y el segundo

en los procesos de etno-génesis. Regresan Marco Vinicio Rueda y Carlos Moncayo desde Francia, interesados en la religiosidad popular y en temas políticos, respectivamente. Hay otros profesores, por ejemplo, Hugo Burgos, quien trae influencia norteamericana y mexicana, a la vez. Estas son solamente algunas de las influencias internacionales e hibridaciones que se están produciendo en el emergente departamento de antropología de la PUCE. Todos aquellos a quienes he mencionado nacieron en Ecuador, pero sus mapas mentales se desarrollan con mucha influencia de otros entornos intelectuales. Además, aparecen muchos otros profesores e investigadores: Blanca Muratorio, los Descola, Manolo Corral, quien es de España y, más tarde Teófilo Altamirano de Perú. Surgen, entonces, las preguntas si es posible o no establecer una disciplina con tantos puntos de vista y que como tal tiene una ambición universalista a partir de un punto de vista exclusivamente localista; o por el contrario, la reunión de tradiciones diversas es un productivo punto de partida para la instalación de la disciplina que debiera producir innovaciones. En los orígenes de la disciplina en la PUCE hay un tinglado complejo en que interactúan muchos elementos internos y externos. En este aspecto retomo la crítica que hace Elías Palti al intento de Leopoldo Zea de hacer una filosofía mexicana o latinoamericana. Según este historiador, para fabricar una disciplina se lo hace desde un canon universal y desde allí se da el salto a pensar localmente. Los intelectuales y las disciplinas resuelven algunos asuntos localmente situados, sin desconocer la influencia de otros lados. Eso no significaba que seamos unos pobres dependientes e imitadores de la sapiencia de otros lugares, sino que estamos situados. A modo de ejemplo, recuerdo un fragmento de la historia intelectual del positivismo: la literatura suele proponer que el darwinismo social tuvo gran trascendencia en América Latina porque nuestras, élites eran unas imitadoras y querían la desaparición de los pueblos originarios y de ascendencia africana. Sin embargo, el historiador Charles Hale encuentra en México que allí los pensadores están más interesados en el positivismo comtiano; lo que están buscando es la cohesión social de Comte. Entonces los intelectuales y, más tarde, los académicos seleccionan cosas: en el caso referido su preocupación es cómo generar vínculos entre estamentos que aparecen tan desconectados. La búsqueda de estos vínculos es muy importante para la creación de la nación y eso se lo hace a través de ciertos principios comtianos, como es la religión. En fin, es un proceso en que interactúan lo local y diversas influencias externas. Pretender establecer separaciones entre un externo y lo auténticamente local es a mi juicio perder el tiempo. Hago una asociación con la búsqueda de lo local: es curioso como a veces se lee a Marx y eso no es localmente alienante, pero si se lee a Weber eso si es alienante. No entiendo por qué. Entonces ¿qué es lo que hay en la creación de antropología en la PUCE? Hay esta mezcla; antropólogos ecuatorianos que regresan de afuera, antropólogos extranjeros que vienen, es decir muchas ideas que a veces hemos llamado cosmopolitismo para pelear con una idea localista y cerrada. Ahora se habla de antropologías hechas en el Ecuador que es más amplio, más abierto que introduce más oxígeno respecto a la otra formulación de antropología ecuatoriana, formulación que me incomoda.

Por Teodoro Bustamante

Tannia Mendizabal

En términos generales, y desde tu perspectiva como antropóloga, ¿cómo ves el sistema social y la actitud política en el país en tiempos presentes?

Entiendo que nuestro organismo social se delinea en torno al contrato social que suscribimos y en el tira y afloja prácticamente cotidiano entre los sujetos decisorios que forman parte de este organismo y en todas las instancias del convivir, incluida la familia entre ellas. El contrato refleja el orden que nos damos.

El último que suscribimos fue el de 2008. Tiene innovaciones valiosas, que surgieron de las reflexiones que se dieron por todos lados, sobre las experiencias concretas del tiempo previo al 2008. A diferencia de los contratos sociales anteriores, éste se construyó con la participación de todos los sectores, incluso, los sectores subalternizados que intervinieron con diferentes grados de comprensión de la realidad, del organismo social como tal, de la historia, de los posibles escenarios de futuro, etc.

Pero, no todos los sujetos son conscientes de lo que está firmado, de la importancia que tiene, de lo que significa para la organización de la sociedad, para el ejercicio de sus propios derechos. Además, hay sujetos con mucho poder de incidencia, aunque pocos en número, opuestos al contrato social, haciendo cuando pueden para violentarlo y eliminarlo, para torcer la voluntad de la mayoría. También hay quienes se están jugando hasta el pellejo para conservarlo, para que se lo respete y se lo cumpla. Hay otros algo puntillosos que quieren hacerle reformas.

Este momento, la función de participación ciudadana y control social, que es una función nueva que no la tiene ningún contrato social anterior del país, está bajo ataque. Esta función organiza a la ciudadanía, le da tareas en la planificación, en la formulación de los presupuestos tanto del gobierno central como de los gobiernos locales, en la vigilancia al cumplimiento del contrato social y de la ley por parte de las empresas privadas y de los mandatarios y de los funcionarios públicos en funciones. Es una función que obliga a que los funcionarios rindan cuentas anualmente, con lo cual se echa por tierra cualquier discurso falsario bien para echarse los oídos para desacreditar adversarios. También traba los afanes de pacto y reparto de los recursos del Estado y de las instituciones estatales que los administran y gestionan y, por tanto, es un espacio en disputa de varios grupos interesados en controlarlo para su beneficio. Como es una función que solo puede modificarse en acto constituyente, los sujetos de turno en la administración de la cosa pública nos impelen a consultas populares con preguntas rebuscadas para ver si con nuestro voto habilitan el camino para desaparecerla.

A finales de los 70, se formuló un contrato social y, en ese entonces, la discusión se centraba en que las personas analfabetas no debían o debían votar y fue ¡todo un logro! que hayamos decidido que las analfabetas voten y, de paso, ratificamos la voluntad colectiva de continuar el camino del crecimiento económico interno y de superación de la estructura económica dependiente. Pero, tras la muerte “accidental” de Roldós, vino una ola de viento contrario que venció resistencias e impuso una agenda ajena a ese contrato social que hizo añicos a varias generaciones que ya no pudieron salir adelante y quedaron relegadas a roles completamente subalternos. Después, en 1998, se formuló otro contrato social que, abundaba en poesía declarativa de derechos; pero que, en lo real, entregaba la soberanía a poderes ajenos al país y convertía en principio ordenador de la realidad el modo de vida de lucro sin fin, agresivamente ahrimánico, contrario al espíritu cristiano católico que impregna la cultura de la mayoría de la población.

El contrato social de 2008 va en contrasentido al anterior. Fue un esfuerzo enorme por ponernos de acuerdo en la necesidad de construir una economía incluyente y solidaria, que responda a los requerimientos de todos los sectores, que tome en cuenta a los sectores medios

y bajos, que articule los modos de producción del país en una economía encadenada entre ellos y en torno a un plan de desarrollo que nos sitúe en el concierto mundial con soberanía dentro de la corriente que procura un orden mundial multipolar y que está creciendo muy rápido.

Pero, este último contrato social está bajo ataque, como lo estuvo el contrato de 1979. Hay sujetos empeñados en romperlo, lo cuestionan, lo estigmatizan, lo desvalorizan y trabajan en función de lograr la eliminación de la función de participación ciudadana y control social, el “achicamiento” del Estado que les estorba, la destrucción de la economía con participación del Estado en favor de la apropiación privada de lo que nos pertenece a todos y sostiene los servicios dignos y suficientes que necesitamos –infraestructura, salud, educación, justicia, atención a la población más vulnerable, etc.–, en favor del lucro sin fin, el incremento de subsidios laborales al empresariado, el empobrecimiento generalizado, la caridad y la limosna, la regresión de derechos, la destrucción del sistema de educación en función de generar condiciones humanas para sostener en el conocimiento nuestra economía del futuro... ¡uff!

Esto dicho está en el centro, es el eje de lo que ocurre en estos días.

¿A qué te refieres cuando dices que no todos están conscientes de lo que firmaron en este contrato social, tiene que ver con la falta de reconocimiento al esfuerzo colectivo que mencionas?

No funcionamos a plenitud. La gran mayoría de las personas funcionamos en estado de trauma, es decir, en modo sobrevivencia –listos para atacar, huir o dispuestos a que los demás hagan de nosotros lo que les de la gana- y, por tanto, sin conciencia, sin comprender lo que decimos, decidimos y hacemos, sin asumir responsabilidades, echando culpas a terceros, atrapados en la “rueda del samsara”, haciéndonos los simpáticos, siendo salvadores, víctimas o victimarios según la ocasión, etc. Mal funcionamos y, estando como estamos, parecemos la colcha de retazos de la que se hablaba en los estudios de la cultura de la pobreza. Sucede así porque estamos expuestos a situaciones traumáticas desde el mismísimo vientre de la madre y a lo largo de toda la vida. Cuando experimentamos un evento traumático (shock o un acto repetitivo), el sistema nervioso autónomo toma el mando y nos pone en “automático” y, en esas condiciones, no retenemos, no aprendemos, no reflexionamos, funcionamos; pero, insuficientemente. Y nadie nos enseña a apagar el botón del automático y retomar el control de nuestro funcionamiento orgánico. Hay técnicas terapéuticas específicas para desactivar ese modo de funcionamiento del sistema nervioso autónomo, no son tan difíciles de aplicar; pero, requieren de tiempo, paciencia, constancia, ambiente social culturalmente adecuado. Hay también estrategias de manipulación psicológica de masas, a través de un sinfín de técnicas, que sacan muchísima ventaja de esta condición de trauma, pues les basta generar un evento traumático, así sea un montaje, una operación de falsa bandera como se las conoce en el ambiente militar, para poner a las gentes en estado de incertidumbre, terror, angustia, ansiedad, y, de ahí, hacerles, mediante mensajes repetidos, que decidan cualquier absurdo, incluso, en contra de su propio interés.

Por esto dicho, una buena parte de las personas votaron el contrato social 2008 sin comprender qué votaban. Lo propio ocurre en las consultas, en las elecciones de mandatarios. Si consideramos el efecto de todos los ataques de manipulación psicológica de masas que estamos soportando, esas personas pudieran votar este momento, sin ninguna conciencia de lo que están haciendo, en contrario a su voto en ocasiones anteriores.

Para mí, quien esté en estado de trauma no debería votar, ni tomar decisión alguna, pues no está en condiciones de hacerlo. Pero, claro, se necesitaría un ambiente social saludable que no existe, contar con técnicas de diagnóstico confiable, con terapeutas decentes, con ética, que apliquen técnicas que ayuden a las gentes a reaccionar del estado de trauma en que se encuentran, no que re-traumatizen, no que manipulen, como ocurre con mucha frecuencia... ¡todo un milagro!

¿Crees que la antropología puede contribuir a la resolución de conflictos como el que acabas de mencionar? ¿Es posible encontrar todos los retazos?

Más que encontrar los retazos, se trata de que las personas den sentido a esos retazos y decidan qué hacer con ellos. La resolución de un conflicto siempre es política. La decisión que toma cada persona es política, aunque decida bajo presión, o por la paga, o porque le mueve la causa que le da sentido y profundidad a lo que decide. Su decisión incide en el curso del organismo del que forma parte.

La antropología desarrolla en los antropólogos la capacidad de leer lenguajes diferentes y la capacidad de moverse entre esos lenguajes hasta encontrar el meollo. La antropología te ayuda a comprender el lenguaje, los valores, la motivación, la costumbre, el enredo que maniató. Es una enorme ventaja aproximarse con herramientas de la antropología, porque comprendiendo la situación del otro, hallas soluciones más adecuadas, más útiles. Para explicarme voy a ponerte un ejemplo de ahora: estoy haciendo un trabajo que en circunstancias estandarizadas me llevaría realizarlo unas 80 horas; pero, este trabajo me está llevando meses; las personas que me han contratado me entregan la información con cuenta gotas y siempre después de que he producido algo que, por sus silencios y algunos gestos, me doy cuenta que no es lo que esperaban recibir de mi parte aunque sus palabras digan que todo está bien. ¿Por qué no me dan información a cabalidad? No me la dan porque no saben qué información deberían darme, su estado situacional es una especie de limbo cultural, plagado de prejuicios, temores, recelos, conceptos vacíos de significado, en el que tienden a moverse miméticamente. En esas circunstancias, he tenido que construir un piso de confianza interpersonal y dar forma a un método para que conceptualicen los eventos de su limbo cultural y los relacionen con la experiencia subjetiva que experimentan en esos eventos. Con mi ayuda, entonces, están comprendiendo lo que les pasa, están potenciando su capacidad de interacción entre sí y con los otros y, sobre todo, están perfilando su derrotero, comprendiendo conceptos, distinguiendo categorías, están aprendiendo a moverse en el conflicto proactivamente. Claro, esto lleva tiempo, no es lo que me han pedido; pero, es lo que necesitan.

La antropología nos entrena a salir de la propia burbuja y a entrar en otros espacios. Al hacerlo, desarrollamos la empatía cultural, es decir, nos ponemos en los zapatos del otro que tiene otra cultura. Podemos observar e identificar códigos culturales distintos al nuestro y podemos garabatear algo con esos códigos culturales a medida que la empatía cultural se convierte en una destreza que hemos logrado. Las organizaciones usualmente se aglutinan por afinidad, por algún interés en común. En ellos, puede haber personas que se imponen, que fuerzan al resto a estar calladas, atemorizadas e incómodas. En esos espacios, es posible generar calma relajando su sistema nervioso y promover la escucha mutua y hasta el tratamiento de los temas que les tensionan, apelando a los recursos culturales, el lenguaje simbólico, la ritualidad, la gestualidad, etc.

Pero, poco o nada se puede hacer cuando están en medio de personas fanatizadas, que estereotipan, clasifican binariamente, le niegan la condición humana a los demás, que antagonizan y se enfocan en la eliminación del otro. En este tipo de situaciones, el abordaje tiene que ser distinto, probablemente multidisciplinario, incluso, legal y policial.

Desde las Ciencias Humanas, ¿cómo se puede ayudar a desactivar ese estado automático para promover una actitud política menos binaria?

Ningún organismo social llega a un estado fanatizado por casualidad. Detrás hay sujetos –desde mi perspectiva, sujetos psicópatas– haciendo que las personas entren en ese estado, sacando ventaja perversa de los aportes que realizaron una serie de pensadores que trabajaron en la comprensión del comportamiento social y cultural individual-colectivo (estoy pensando en Adorno y la corriente del marxismo cultural, en profesionales de las ciencias sociales que están haciendo inteligencia en las poblaciones “de interés”, analizando información desde la óptica de sus disciplinas, generando y validando técnicas de manipulación psicológica y cultural de las colectividades, en función de objetivos políticos no necesariamente éticos ni decentes),

aprovechando espacios (instancias educativas, iglesias, clubes,) donde ejercen coerción social para anular la individualidad y convertir a los individuos en una colectividad cohesionada en torno a un mismo relato, aprovechando instrumentos de programación como videojuegos, películas, novelas, frecuencias de sonido, etc.

Para explicarme: justo cuando la población debe decidir, hay operadores políticos que agitan temas religiosos, de género, raciales, sexuales, estéticos, etc., causando una suerte de “implosiones” que destruyen la cohesión y causan nuevos alineamientos, según la decisión que quieren que la gente tome. A propósito de esto, el mundo de las redes sociales muestra en qué consiste el control y la manipulación de las colectividades, también muestra el nivel de psicopatía y sociopatía del mundo corporativizado, de las empresas de lucro sin fin. Mientras los individuos andan contando sus likes y abanicando sus egos, los estudios de big-data determinan donde incidir, que “botón” aplastar, el relato adecuado, cómo regar y posicionar un mensaje y, encima, miden el impacto de la labor de manipulación prácticamente en tiempo real sin que se les mueva un pelo de conciencia.

En el pasado, decíamos que la gente votaba en su perjuicio por ignorancia y, en consecuencia, insistíamos en la necesidad de informar y formar, en desarrollar la capacidad reflexiva, en enseñar a pescar, etc. Esto llevó a generaciones enteras a preocuparse de la educación. Entonces, surgieron corrientes pedagógicas especializadas en la educación de adultos, la educación liberadora, la educación popular, la pedagogía del oprimido, la pedagogía histórica, etc. Ahora, en cambio, observo el estado automático en que están funcionando las personas, en esas que andan como zombis, en esas que la información les resbala, no penetra en sus cerebros, que toman decisiones sin conciencia de lo que deciden, que se comportan como si fueran individualidades únicas; pero, que caminan igual, se peinan igual, se visten igual, se compran las mismas cosas, hablan de lo mismo, aspiran lo mismo, ni se enteran qué sucede con sus hijos, con quién están, qué comen, qué les ocurre y se toman la foto como si todo fuese perfecto en sus vidas. Este segmento de la población no necesita educación, necesita primero despertar y recuperar la conciencia de sí mismos. Para lograrlo, los aportes de la psicología y de la psicología social en especial pueden ser de gran ayuda para salir de esta situación, quizá también de la neurología y la psiquiatría y hasta de la bioquímica. Esto implica que los profesionales de esas ciencias, a su vez, despierten, comprendan lo que está ocurriendo, adopten una perspectiva macro para comprender el fenómeno en su conjunto y diseñen una política de salud mental que permita abordarlo de manera adecuada. Podemos ayudar subsidiariamente quienes hacemos facilitación, educación, atención primaria de salud, psicoterapia, en el levantamiento de información para caracterizar este fenómeno, en el reclutamiento de personas que participen en estudios de caso, en la formulación de la política, incluso. Podemos contribuir al desenmascaramiento de los perversos y la perversidad que opera como que no existiera.

Pero, ese proceso puede tomar años para una persona...

Puede ser, pero, combinado con el esfuerzo colectivo, el proceso puede suceder rápidamente.

La vida genera situaciones de conflicto. Los conflictos son oportunidades para reafirmar lo viejo y lo mal aprendido, o, para desatar lo mal atado y marcar las pautas de lo nuevo. En ellos, está una posibilidad de generar un nuevo nivel de conciencia colectiva.

Hay una corriente que piensa la historia que dice que las masas aprenden en la acción. Los forajidos se convocaron a través de un medio de comunicación radial que les sirvió como puente para conversar sus interpretaciones de lo que ocurría, sus propuestas, sus iniciativas, para animarse mutuamente noche tras noche hasta que, al final, provocaron la caída del presidente cuya actuación causaba un repudio generalizado. Entonces, Quito acogió a los indígenas y montubios que venían a defender el gobierno dándoles alimento, alojamiento y largas charlas explicativas sobre lo que realmente estaba ocurriendo. Ese evento marcó la conciencia de varias generaciones respecto del ejercicio ciudadano, de la protesta pacífica, con la que se podía lograr

objetivos compartidos, de encuentro entre diversos, etc. Lo que ocurrió en octubre 2019 y en junio 2022 fue completamente diferente. Hubo dos Quito. El Quito de los subalternizados acogió como siempre a los marchantes, les dio alimento, resguardo, cuidados, protección y sufrió a lado de ellos gases, golpes y muerte. El otro Quito, el de los señoritos y de sus huestes envilecidas, les recibió con un nivel de violencia extrema, enloquecidos de miedo e ira, alucinando con terroristas. Las nuevas generaciones que participaron en estas últimas ocasiones conocieron los rostros del odio, el racismo, la traición, la violencia, y la derrota; pero, para estas generaciones queda notoriamente claro que el orden que se ha impuesto es injusto, está viejo, destartado e inadecuado para lo que necesitamos. No sería extraño que la gente actúe en el futuro, pensando mucho más lo que va a hacer, con la decisión del tamaño de las lecciones que ha aprendido y del sufrimiento que ha experimentado.

Todos los mecanismos de manipulación y sometimiento que pasan en la política están en la violencia doméstica: el chantaje, la extorsión, la amenaza, el asesinato. Quien se atreve a salir de una relación violenta, atraviesa fases muy exigentes para su ánimo y no siempre logra alcanzar una situación doméstica saludable en el primer intento. De la misma manera, un organismo social puede alcanzar un estado social saludable, aunque, para hacerlo, es previsible que deba atravesar repetidamente por situaciones difíciles y dolorosas y aprender, siempre aprender.

¿Dónde crees que pudiera suceder o se pueda provocar esa desarticulación de la violencia?

No hay violencia en abstracto.

La violencia es concreta y obedece a circunstancias concretas. Algunas situaciones de violencia se pueden desarticular, como dices, con entrenamiento en el manejo de la ira, con el adiestramiento en técnicas educativas y de socialización basadas en un conocimiento mayor del funcionamiento del organismo humano, con una sanción correctiva, o con una conversación que contribuya a la reflexión, el entendimiento y la movilización de la voluntad de la persona violenta hacia la superación de sus comportamientos y hábitos que desencadenan en violencia.

La violencia que sucede dentro de las relaciones de poder debe abordarse también según las circunstancias concretas, pero es más compleja. En estas situaciones, hay que identificar los polos del conflicto y potenciar al polo que está débil porque es el polo con posibilidades de cambio y crecimiento. Potenciar al polo débil implica una serie de actividades que le ayuden a superar las circunstancias de su pérdida de autoestima, a despertar su curiosidad, a estimular su voluntad de superación. Puede ser útil para eso la integración del polo débil en un grupo de gentes que compartan lo que le ocurre, donde haya personas que hayan atravesado por experiencias similares, que provean de compañía, seguridad, protección, aliento; pero, también información que le aporte. Pero, le corresponde al polo débil reflexionar su situación, así como resolverla. Se le puede ayudar a lograr sus metas; pero, nadie puede “darle” decidiendo ni “darle” haciendo, como se acostumbra a decir en el lenguaje coloquial ecuatoriano. El polo débil tiene que desempeñar un papel activo, informarse, comprender el contexto, las implicaciones, las consecuencias de lo que decide, los posibles escenarios, conceptualizar una totalidad mayor, ampliar su conciencia de la situación en la que se encuentra, prever salidas. El polo débil debe hacerse fuerte, lo suficiente como para salir bien librado en el conflicto abierto con su polo contrario que tendrá lugar más temprano que tarde.

La gente necesita esta información; pero, comprenderla y asumirla como herramienta implica que su conciencia esté receptiva. Y la conciencia es receptiva en la acción, cuando la voluntad está activada.

La colectividad aprende en la acción, porque, entonces, puede recibir nueva información. Dicho así, las acciones de masas son necesarias para crecer en consciencia. Pero, la acción de masas puede ser instrumentalizada cuando se incide en ella con lógica de dominio. Este medio de superación, de crecimiento en consciencia, se convierte en un medio de manipulación y sometimiento muy efectivo. Quien tiene el poder, quien tiene los recursos, quien carece de

escrúpulos, puede intervenir en la conciencia colectiva, manosearla como le dé la gana. El clima de inseguridad que estamos soportando, muy probablemente orquestado por aparatos entrenados en otras latitudes, provoca un estado generalizado de incertidumbre, de ansiedad, de angustia, vuelve a las personas vulnerables, dispuestas a aceptar cualquier decisión que les ponga a salvo, aunque esa decisión vaya en contra de su propio interés.

¿En posible desarticular esta forma particular de violencia? Claro, es posible. Pero, generando condiciones adecuadas y aplicando herramientas multidisciplinarias para desarticular los mecanismos de control de la conciencia colectiva.

¿Crees que hay prácticas culturales que nos lleven a ese estado de reflexión y empatía, que promuevan una transformación de la consciencia?

Sí, hay prácticas culturales muy útiles.

He facilitado talleres en que hemos tratado el tema del aborto.

En una de esas ocasiones, abordamos el tema desde sus nociones sobre el aborto, no desde las nociones legales, no desde las nociones de los movimientos pro-choice o pro-vida. Varias mujeres, las formadas en la iglesia católica, entendían que “*la resurrección sucederá cuando Jesús venga, y que los muertos se levantarán de sus tumbas entonces*”; otras mujeres, las que venían de la Sierra Sur, se referían a los niños como “renacientes”, es decir, los fallecidos renacen en los niños. Observé que la idea de los “renacientes” calaba en todas, así que hablamos sobre el aborto teniendo esta idea como punto de arranque; de allí, derivamos a las “almitas vagando”, o sea, los niños abortados, y poco a poco fueron saliendo explicaciones sobre por qué vagan y lo que se podía hacer al respecto. Después, en un silencio cargado de sentido, profundamente emocional, de enorme confianza y sororidad mutua, ellas bordaron una cruz con hilo dorado sobre un pedazo pequeño de tela blanca que sirvió para que farraran cajitas de fósforos donde guardaron el nombre del hijo o hija que habían abortado y que nombraron ese momento. Como estábamos en el campo, buscamos un arroyo para que “las wawas que estaban vagando”, “dejen de penar”, “se vayan en el agua viva” de “regreso al Padre”. Con este pequeño acto de reconocimiento de la persona que abortaron, acabó la sensación de culpa que experimentaban, al fin hicieron algo para que su *wawa* encuentre el camino “en el otro lado”. Ninguna iba a hablar, ninguna iba a juzgar, ninguna iba a decir lo que habían hecho. En esa ocasión, apelé a la psicomagia, pero, usando su código cultural, proporcionando una solución simbólica en sus términos, lo que les alivió, les permitió perdonar y perdonarse, entender lo que hicieron con sus propios elementos de juicio, adoptar una posición humana, fuera de los juicios de valor y la pelea aguerrida de los pro-vida y los pro-choice. Tiempo después, me encontré con una de esas mujeres, había decidido acabar el colegio y estudiar la universidad. “*Yo quiero estudiar y quiero ser profesional*”, me dijo, le salían las palabras de adentro, nadie ni nada la iba a detener. Esas mujeres han intervenido en espacios públicos y participan en distintas organizaciones, desde sí mismas.

Lo político para mi es potenciación del polo débil -empoderamiento, le dicen. Es recuperarse a uno mismo y retomar el gobierno de la propia vida, en sus propios términos. Esto que digo es aplicable a personas individuales y a las colectividades.

¿Cómo hacemos eso, cuando el sistema social no contribuye a ese trabajo de alineamiento personal?

El sistema social, efectivamente, no contribuye para nada, menos cuando está bajo control de gente sociópata, arimánica, luciférica.

Por fortuna, es posible constituir y dar forma a organizaciones por afinidad que pueden ayudar a sus miembros a potenciarse, como ocurrió con ese grupo de mujeres que he mencionado antes, aunque, como todo organismo social, tienen un ciclo de vida que puede ser muy efímero o durar mucho tiempo, degradarse, anquilosarse, según el impulso que sus miembros le den. Un grupo minúsculo puede crecer hasta convertirse en una institución centenaria, milenaria incluso.

Hace unos años, facilité el proceso constitutivo de un grupo religioso. Ese grupo tomó la decisión de salir de la iglesia católica y constituir su propio espacio, con sus propias celebraciones, aplicando su “ver, juzgar y actuar”. Entre ellos se ayudan, construyen una economía solidaria en comunión con otros que giran en su entorno. Como parte de su razón de ser, analizan los acontecimientos que ocurren y si los consideran pecado, se pronuncian, escriben cartas y comunicados y actúan, realizan acciones movilizadoras de conciencia, crean coordinaciones, frentes sociales por la salud, la educación, por los derechos, por el maltrato judicial... ¡Todo un estilo de vida!

La gente de ese grupo madura y construye lo suyo y cada cual hace su vida; pero, lo hace en compañía. Puede que haya integrantes que no esté de acuerdo del todo, que tengan una visión más rígida de las cosas, pero, están dispuestos a aprender, están dispuestos a dar un paso más allá de la costumbre y la tradición y a vivir reflexionado lo que perciben y a actuar en consecuencia, porque así construyen su paz y su bienestar.

Llevan sus palabras a la realidad. Practican el apoyo mutuo, la solidaridad con los demás, particularmente, en los momentos más complejos, tratando de ser coherentes entre lo que dicen y hacen. En octubre de 2019, el gobierno apresó a varias personas que salieron a protestar en Nueva Loja, Sucumbíos. Como respuesta a este hecho que consideraron injusto, este grupo organizó una vigilia que realizaron sin fallar un día durante prácticamente cuatro años, hasta cuando los liberaron, ni la pandemia les detuvo; por el contrario, la pandemia les obligó a multiplicarse y organizar un frente por la salud para llevar alimentos y cuidados a los más vulnerables y para denunciar lo que ocurría en ese sistema público.

Te escucho hablar desde una perspectiva bastante dinámica de la vida social, nada es estático o permanente; sin embargo, la sensación es otra, como que estamos estáticos en estos forcejeos de “yo estoy de este lado y tú del otro”, con una exacerbada bipolaridad ideológica, ¿qué opinas de eso?

La perspectiva sincrónica no puede captar el movimiento porque se enfoca en el aquí y el ahora y, por lo regular, estando en modo sincrónico, se experimenta subjetivamente el momento como un continuo interminable. La perspectiva diacrónica, en cambio, permite trazar el movimiento de un organismo social, de su dinámica interna en el tiempo.

Desde la mirada diacrónica, la crispación social actual es apenas un momento pequeñísimo en la historia ecuatoriana. Ha habido momentos parecidos en el pasado que duraron décadas; pero, concluyeron dando paso a momentos en que la “tortilla se vuelve”, como dice la canción, y el organismo social toma otro rumbo. Dicho de manera simplista, las constituciones que tiene Ecuador indican el tiempo que lleva al polo contrario dar la “vuelta a la tortilla”. Debajo de esas “vueltas de tortilla”, hay mucho trabajo de unos y de otros, mucho movimiento.

Lo que experimentamos hoy, sucedió también en tiempos de Eloy Alfaro. Los liberales tuvieron que cambiarse hasta de nombre y apellido para poder seguir viviendo, fueron despojados de sus bienes, fueron estigmatizados, perseguidos, asesinados. Destruyeron sus obras. Destruyeron sus políticas. Restablecieron el orden conservador a sangre y fuego, con ayuda de huestes envilecidas, totalmente corrompidas. Durante un siglo, hubo olas de progreso y olas de retroceso. Cada una de esas olas entrega lecciones valiosas. En ellas, hay miles de gentes observando, pensando, construyendo, protestando, ganando, perdiendo, esclareciendo su conciencia, despertando. El organismo social avanza retrocediendo; cuando avanza no avanza tanto como quisieran unos y, cuando retrocede, no retrocede tanto como quisieran los otros.

Ahora, estamos en una ola de retroceso. Así que estamos soportando esa polarización ideológica exacerbada. No solo eso, también soportamos el bombardeo cotidiano a nuestra psiquis con mentiras e infamias, el clima de desprotección e inseguridad, el maltrato y los abusos de los funcionarios, de las empresas, de los bancos, el desmantelamiento de servicios públicos, la atención deplorable en educación, salud, etc. Muchos apagan la conciencia y funcionan en automático porque simplemente la situación les resulta insostenible, terriblemente tóxica, terriblemente

violenta. Pero, quien percibe la realidad diacrónicamente, sabe que esta es una ola que como toda ola terminara desmoronándose y que la siguiente puede llevar el impulso contrario al actual, claro, dependiendo de las voluntades que logren cohesionarse en torno a ese otro impulso, la comprensión de todo lo que entra en juego y de la capacidad que tengan para dar “la vuelta a la tortilla”.

Aunque algo ya has mencionado a lo largo de esta entrevista, me pregunto cuáles fueron las materias que tomaste cuando fuiste estudiante de antropología que te han servido en el ejercicio profesional hasta la fecha.

Cuando estudié, tuve la suerte de tomar algunas materias optativas en la escuela de Filosofía, que dictaban dos profesores argentinos y uno de Chile que estaban refugiados en Ecuador por causa de la dictadura de Videla y la dictadura de Pinochet. Estos profesores tenían su conciencia expandida, impelida por los acontecimientos que ocurrían en sus países y que les golpeaba muy de cerca. Sus reflexiones eran vitales, muy fecundas, sobre la conciencia histórica, el pensamiento latinoamericano, el pensamiento dialéctico que fueron materias que tomé con ellos. Entonces, yo era como una esponja, absorbía la información, lo anotaba todo y guardaba en mi memoria lo que decían. Cuando llegó el tiempo de Febres Cordero y comenzó la persecución a los dirigentes sindicales, campesinos, obreros y demás, cuando los crímenes poblaban las noticias, como sucede ahora, la información que retuve de esas clases se volvió herramienta útil para comprender lo que ocurría, sin perderme, sin engañarme y esa comprensión me llevó a tomar decisiones en consecuencia. Ahora, mirando las cosas con la distancia y la experiencia, sé que aprendí lo que necesitaba e hice lo que debía.

También me ha servido algunos temas que tratamos en la materia de metodología. Tuve oportunidad de reflexionar sobre la ideología como falsa conciencia, las falsedades que organizan la conducta y justifican todo tipo de actos, incluso los más horrendos, las maneras que se han utilizado para desbaratar desde la ciencia, con la lógica, la demostración científica y el dato duro, el relato falsario tomado como verdad absoluta, el estereotipo.

Me han sido particularmente útiles, los conceptos de la totalidad, la polaridad, la lucha de contrarios, las características que adopta esa contradicción a medida que decantan las condiciones objetivas de cambio, que conocí en Metodología, en Materialismo Histórico, Economía Política Pensamiento Dialéctico, Conciencia Histórica, Campesinado Latinoamericano. Entiendo la realidad como una unidad en movimiento de contrarios, así que identifico los polos que interactúan y generan movimiento. Entiendo que la realidad se transforma y es hoy un producto de la lucha de contrarios en el pasado y que el mañana será el resultado de las transformaciones que pongamos en marcha los que estamos hoy. La posibilidad de cambio pasa por esa contradicción y por lo que podamos hacer para que el polo débil, el polo subordinado se potencie y cumpla su rol transformador.

En los procesos de potenciación del polo débil, intervienen, como algo connatural al conflicto, las ideas de falsa conciencia, los estereotipos, como ladrillos apertrechados en el muro que resiste a los cambios, como armas arrojadas, como costumbre, como deber ser, como ley inamovible. Y lo que he aprendido me ayuda grandemente a identificar los nudos críticos y a intervenir más asertivamente.

Pero, no sería justo de mi parte olvidar la Etnología, Antropología Religiosa y Parentesco. Fueron materias que me dieron elementos para abordar diferentes aspectos de la realidad desde ángulos que otras disciplinas ni se la sospechan. Gracias a ellas, pude incursionar en espacios que se mueven dentro de códigos culturales bastante diferentes y hacer mi trabajo de facilitación psicosocial integral útilmente.

Me ha servido lo que aprendí de Frank Boas, de Malinowski, de Levi Strauss, de Margareth Mead y de un largo etcétera. Y me ha servido lo que aprendí con Marco Vinicio Rueda, Fernando Velasco, Blanca Muratorio, Eduardo Arquetti, Segundo Moreno y tantos otros. Estoy agradecida con todos ellos, de verdad.

Piensas que es posible que un país como el nuestro, con la diversidad socio-cultural que tiene, pueda prescindir del ejercicio antropológico. ¿Qué crees que pasaría si un buen día la carrera desapareciera de las universidades que la ofertan?

El ejercicio antropológico es necesario. Como dije, propicia la comprensión intercultural mutua, el empoderamiento de los más débiles y vulnerables, claro, cuando el antropólogo asume una posición en función de la construcción de un mundo más inclusivo, de bien común. La antropología como herramienta de potenciación, de entendimiento mutuo entre diversos, debería seguir estando al alcance de las nuevas generaciones.

Pero, el antropólogo puede optar, activa o pasivamente, por una posición afín a los sujetos de poder fáctico local, nacional, transnacional excluyentes, contrarios al bien común; en ese caso, el conocimiento antropológico deviene en una herramienta poderosa para el sometimiento, dominación, despojo y explotación de los más débiles y vulnerables.

Toda herramienta depende de quien la utilice. La herramienta debe estar al alcance de quien la necesite.

En cuanto a que las universidades supriman la carrera de la antropología, cabe preguntarse las razones que tienen para hacerlo. Probablemente, la demanda de esta carrera ha disminuido porque lo que se ofrece no es lo que los jóvenes buscan en este tiempo tan ahrimánico, porque no están entregando lo que se necesita conocer y desarrollar como destrezas en el mundo laboral, porque abundan los antropólogos desempleados o subempleados, haciendo otra cosa y no antropología. Puede que esa demanda no compense el esfuerzo y la inversión que las universidades están realizando en la carrera. También debe pesar adversamente que el Estado, en esta ola de retroceso, está reduciendo el aporte económico a las universidades y éstas estén viéndose obligadas a optimizar la gestión de los recursos destinando fondos a carreras donde sí hay mayor demanda.

En todo caso, la antropología es una herramienta y como tal se la va a utilizar ahora y en el futuro. La gente encontrará las maneras de conocerla y aprender a utilizarla. No me extrañaría que aparezca la antropología como una carrera virtualizada que trasciende fronteras y acerca comunidades digitalmente, así sea de manera informal, como ya está ocurriendo con la filosofía, la psicología, la sociología, la historia, la lingüística. Puede que haya antropólogos que estén dispuestos a enfocarse en la formación y conservación de la antropología como herramienta. Bien pudieran ellos darle forma más acabada a esta idea e implementarla.

Por Paola García

Miradas de resistencia: Crónica de la lucha en Ecuador

*Cristian López**

En octubre de 2019, Ecuador se encontraba inmerso en una coyuntura histórica marcada por medidas económicas radicales anunciadas por el presidente Lenín Moreno. Estas reformas, parte de un acuerdo con el Fondo Monetario Internacional, incluían la eliminación de subsidios a los combustibles, generando un profundo malestar en diversos sectores. Las calles se convirtieron en el escenario de manifestaciones y disturbios, donde trabajadores y grupos indígenas expresaban su descontento ante las políticas gubernamentales. Las tensiones alcanzaron su punto máximo, llevando al gobierno a declarar un estado de emergencia y desencadenando enfrentamientos entre manifestantes y fuerzas de seguridad. A través de esta serie de fotografías, exploraremos los momentos cruciales de octubre de 2019, capturando la intensidad de las protestas. Estas imágenes buscan narrar la complejidad de un periodo que reflejó las tensiones entre las políticas económicas y la diversidad de la sociedad ecuatoriana.



* Cristian López (Tian López), Licenciado en Comunicación y destacado realizador audiovisual y fotógrafo, desempeña un papel esencial en la Fundación Teatro Nacional Sucre, donde su creatividad da vida a piezas audiovisuales que profundizan en la cultura y el arte.

Una diversidad de voces en cotejo con un “estado de emergencia”

Los trabajadores, quienes sentirían directamente el impacto en sus gastos diarios, fueron los primeros en manifestar su oposición. Grupos indígenas, históricamente marginados y con una conexión intrínseca a la tierra, también se unieron al descontento, viendo en estas medidas una amenaza a su forma de vida y a la estabilidad de sus comunidades. Las protestas que se gestaron a raíz de estas medidas económicas no solo fueron una expresión de desacuerdo, sino también un grito colectivo contra lo que se percibía como un atentado contra la justicia social y la equidad.

Con cada día que pasaba, las protestas en Ecuador cobraban un impulso imparable. Lo que comenzó como una manifestación de descontento pronto se transformó en una marea de ciudadanos decididos a hacerse escuchar. Las calles resonaban con consignas, pancartas y la inconfundible energía de un pueblo unido por su causa. A medida que las protestas escalaban, también lo hacían los enfrentamientos entre manifestantes y las fuerzas de seguridad del Estado. Las imágenes capturadas revelan escenas de tensión y violencia, donde el pueblo ecuatoriano enfrentaba la dura represión gubernamental. El gas lacrimógeno se convertía en el telón de fondo de una lucha por la justicia y la dignidad, mientras las barricadas se erigían como símbolos de resistencia.

En respuesta al creciente caos, el gobierno tomó medidas extremas al declarar el estado de emergencia. Esta decisión drástica buscaba restaurar el orden, pero también elevó la ansiedad y la incertidumbre en las calles. Las imágenes congeladas en el tiempo muestran a manifestantes desafiando el toque de queda, enfrentándose a las fuerzas de seguridad en un pulso tenso entre el deseo de justicia y la autoridad gubernamental. La complejidad de un periodo que desafió los límites de la democracia y la tolerancia social.









Un acuerdo alcanzado entre el gobierno y líderes indígenas

En el apogeo de la tensión y la incertidumbre, un rayo de esperanza surgió en medio de la oscuridad de octubre de 2019 en Ecuador. Tras días de enfrentamientos y manifestaciones, el gobierno y los líderes indígenas se vieron compelidos a la mesa de negociaciones en busca de una solución a la crisis que paralizaba al país. Las imágenes capturadas en ese momento histórico revelan caras de preocupación transformándose en expresiones de expectación y, finalmente, de alivio. En la mesa de diálogo, representantes del gobierno y líderes indígenas discutieron las demandas y preocupaciones que habían llevado a las masas a las calles. El punto culminante de estas negociaciones fue el acuerdo alcanzado para revertir la eliminación de subsidios a los combustibles, una victoria significativa para los manifestantes y un gesto de conciliación por parte del gobierno.

Las protestas, los enfrentamientos y, finalmente, el acuerdo alcanzado entre el gobierno y los líderes indígenas representan un hito que resonará a través de las generaciones. Estas imágenes capturaron no solo momentos de caos y desafío, sino también la capacidad resiliente del pueblo ecuatoriano para unirse y luchar por sus derechos.

Estas fotografías, más allá de ser instantáneas visuales, se convierten en testigos presenciales de un momento de transformación en Ecuador. A través de ellas, se reflexiona sobre la importancia de la participación ciudadana, la necesidad de un gobierno sensible a las demandas populares y la capacidad del diálogo para tejer puentes en medio de las diferencias. En la encrucijada entre el caos y la resolución, estas imágenes se erigen como documentos visuales que capturan la esencia de un periodo que desencadenó cambios significativos en la relación entre el gobierno y la sociedad ecuatoriana, demostrando que la voz del pueblo puede, y debe, ser escuchada.







La cotidianidad se entrelaza con la rebeldía

Al cerrar este recorrido visual a través de octubre de 2019 en Ecuador, nos sumergimos en un mar de reflexiones sobre las tensiones profundas que rodearon las políticas económicas y la respuesta del pueblo. Estas imágenes no solo capturaron momentos de crisis, sino que también nos invitan a contemplar el poder transformador de la resistencia. En cada fotografía, vemos la fuerza del pueblo ecuatoriano, que, ante las adversidades, eligió la protesta y el diálogo como herramientas para la expresión de sus derechos y aspiraciones. Estos momentos tensos fueron más que un desacuerdo sobre subsidios, un enfrentamiento entre visiones de sociedad y justicia, y la capacidad de la ciudadanía para cuestionar y exigir cambios. La importancia de la resistencia se manifiesta como un hilo conductor a lo largo de estas imágenes.

La unidad, palpable en cada imagen, es el pegamento que mantuvo firme al pueblo frente a desafíos monumentales. La colaboración, la comprensión y la solidaridad entre ciudadanos se convirtieron en herramientas esenciales para forjar un futuro en el que la esperanza no se extinguiera. Estas imágenes revelan que la verdadera transformación no ocurre en los despachos gubernamentales, sino en las calles, entre la gente. La unidad, ese faro que orienta a la sociedad hacia la superación de desafíos, resplandece en cada gesto de resistencia y en cada mirada desafiante capturada por el objetivo periodístico. Que estas fotografías, crónicas visuales del paro de 2019 en Quito, sirvan como un recordatorio de la capacidad intrínseca del pueblo para moldear su destino, construyendo senderos de esperanza a pesar de las adversidades.



Normas para Colaboradores

- La estructura editorial de Antropología Cuadernos de Investigación incluye las siguientes secciones: Presentación, Tema, Propuestas, Documentos y Testimonios, Etnografías, Notas Científicas y Académicas, Obituarios y Reseñas de libros.
- Los artículos enviados a Antropología Cuadernos de Investigación deberán ser originales, no deberán estar publicados previamente en otro medio impreso o electrónico y tampoco deben estar postulados simultáneamente a otra revista o editorial.
- La revista tiene dos convocatorias anuales para la presentación de manuscritos: enero-marzo y julio-septiembre.

Proceso de Evaluación

Los artículos estarán sujetos a la evaluación del Comité Editorial y a la de dos examinadores externos, quienes emitirán un informe sobre el contenido del manuscrito. En el proceso de evaluación los nombres de los autores y evaluadores serán anónimos. La decisión final de la publicación la tomará el Comité Editorial. El proceso de evaluación y publicación demora seis meses como mínimo. El manuscrito puede ser aceptado con o sin modificaciones. En el primer caso, luego de la evaluación, el texto será devuelto al autor/a para que sea revisado y reenviado al Comité Editorial. El autor/a deberá realizar los cambios solicitados y sustentar aquellos cambios que a su criterio no serán tomados en cuenta. El Comité Editorial será quien en última instancia decida la aceptación o rechazo de las modificaciones y de la publicación del artículo. El autor/a será notificado/a de la recepción, aprobación o rechazo del texto.

Formato del manuscrito

- Los trabajos se deben presentar en formato Word en tamaño carta con letra Arial tamaño 12, a doble espacio, con 2,5 cm. de márgenes y con una extensión no mayor de 10.000 palabras.
- El manuscrito debe incluir un resumen no mayor de doscientas palabras, y entre cuatro y seis palabras clave que refieran el contenido del artículo.
- Se debe adjuntar datos sobre los títulos académicos, profesión y sitios de trabajo y/o estudio actual del autor y su dirección electrónica.
- La bibliografía y los documentos citados irán al final del texto en una lista alfabética y con los siguientes datos: apellido y nombre del autor (es), año de publicación, nombre del artículo, volumen/número, título del libro (en *itálicas*), lugar de editores, edición y las páginas (en caso de artículo).
- Las referencias al interior del texto irán entre paréntesis, con el nombre del autor, el año y las páginas referidas, por ejemplo (Rodríguez, 1994: 34); cuando se trate de dos o tres autores (Rodríguez y García, 1995: 23) En el caso de cuatro o más autores (Rodríguez et al., 1995)
- Las citas textuales que sobrepasan las tres líneas de extensión deberán ser colocados entre comillas y con una sangría mayor a la del resto del texto. Los vocablos y frases que se descarnen letras *itálicas* se presentarán subrayados.
- Los gráficos, cuadros y esquemas deben ir titulados y tener una numeración consecutiva, y serán entregados en artes finales (110 mm. x 160 mm.) con su respectiva fuente.
- Los artículos deberán ser enviados al correo electrónico: clandazurin@puce.edu.ec, o a la dirección postal: Escuela de Antropología, PUCE, Av. 12 de octubre 1076, Quito-Ecuador.

Guidelines for Contributors

- The editorial structure of Antropología - Cuadernos de Investigación includes the following sections: Introduction, Theme, Proposals, Documents and Testimonials, Ethnographies, Scientific and Academic Notes, Obituaries and Book Reviews.
- The articles sent to Anthropology Research Papers should be originals and should not have been previously published in other print or digital media.
- The journal has two annual calls to submit manuscripts: january-march and july-september.

Review Process

Articles will be evaluated by the Editorial Committee and two external reviewers who will reply to the author regarding the content of the manuscript. In the process of evaluation, the author's and evaluator's names will be anonymous. The Editorial Committee will make the final decision whether to publish the article. The process of evaluation and publication takes six months minimum. The manuscript can be accepted with or without modifications. In the first case, the article will be returned to the author with observations, to be re-submitted to the Editorial Committee. The author should make the changes that have been requested and justify those which under their criteria will not be considered. The Editorial Committee will ultimately accept or reject the modifications and the publication of the article. The author will be notified of the receipt, approval or rejection of the text.

Manuscript format

- All work must be submitted in Word format, letter sized, double spaced, Arial font size 12, 2.5 cm. margins, and not exceeding ten thousand words.
- The manuscript must include an abstract not exceeding two hundred words and, four to six keywords related to the content of the article.
- Include biographical information on academic qualifications, occupation, work experience, current worksite and/or study field and e-mail contact address.
- The quoted bibliography and documents will be placed at the end of the text arranged in an alphabetical list with the following information: author's (s) surname and name, publication year, name of the article, volume/number, title of the book (in *italics*), publishing house, edition and pages (if is an article).
- The references within the text will be placed in brackets stating author's name, year and pages, for example (Rodríguez, 1994: 34); when dealing two or three authors (Rodríguez y García, 1995: 23). In case of four or more authors (Rodríguez *et al.*, 1995).
- Textual quotations that exceed three lines of extension should be placed in brackets and with a wider indentation. Words and phrases in *italics* will be presented underlined.
- Photos, charts, and other graphics must be titled and have consecutive numeration. They must be presented as final artwork (110 mm. x 160 mm.) including original source.
- Papers should be sent to: clandazurin@puce.edu.ec, or to this address: Escuela de Antropología, PUCE, Av. 12 de octubre 1076, Quito-Ecuador.

ANTROPOLOGÍA

2023 | N° 28

Cuadernos de Investigación

Revista de Antropología y Arqueología de la PUCE | ISSN. 1390-4256

50 años de Antropología en el Ecuador: lo que dicen las tesis
Teodoro Bustamante, Sofía Carrión Suza y Ximena Tobar

La menstruación como fenómeno cultural:
Creencias arraigadas y transformaciones contemporáneas
Daniela Coloma Moncayo

Documentación patrimonial de la roca N°29 con petroglifos en el sitio arqueológico
Catazho mediante la técnica geomática de la fotogrametría: un estudio de caso
Juan Pablo Vargas Díaz

Fotogrametría aérea con UAV como herramienta para la conservación de sitios
arqueológicos. Caso de estudio: Complejo La Esperanza
Iván Fernando Palacios Orejuela

Las agrupaciones y lenguas indígenas del Ecuador en 1500 y en 1959
Luis Telmo Paz y Miño

Shimigae, idioma que se extingue
Catherine Peeke



Centro de
Publicaciones
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR



Pontificia Universidad
Católica del Ecuador



Relaciones interculturales, perfiles políticos y la construcción de lo valioso en el norte
de Esmeraldas: un acercamiento etnográfico

Jeanneth A. Yépez Montúfar

Reflexiones sobre los procesos de toma de decisión y legitimidad en la Comunidad
kichwa del pueblo Panzaleo Salache San José.

Otra perspectiva para entender la democracia comunitaria

Andrea Madrid

Institucionalidad, Desencanto y Política Potemkin

Fernando Bustamante

Cabellos despeinados y palabras alborotadas

Patricio Crespo Coello

El nacimiento shuar:
entre el nacer en casa o nacer en el hospital

Rosana Posligua Gordillo



 Centro de
Publicaciones
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR