INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

REVISTA SARANCE

48-2022

Biblioteca Plutarco Cisneros Andrade

48

INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

REVISTA SARANCE

48

48-2022

UNIVERSIDAD DE OTAVALO
Libres y unidos en la diversidad

REVISTA SARANCE Nº 48
Junio - Noviembre 2022 - Publicación bianual
Otavalo-Ecuador
ISSN 1390-9207
ISSN electrónico: e-2661-6718
DOI: 10.51306/ioasarance.048

©Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)

Plutarco Cisneros Andrade
Fundador y Presidente IOA

Juan Carlos Cisneros Burbano
Vicepresidente IOA

Marcelo Valdospinos Rubio
Hernán Jaramillo Cisneros
Juan Carlos León Guarderas
Vocales de Consejo Directivo IOA

Diego Rodríguez Estrada
Director de Investigación IOA

Patricio Guerra Guerra
Director Administrativo IOA

©Revista Sarance

Diego Rodríguez Estrada
Director y editor general

Johanna Tambaco Tambaco
Asistente de editor

Tamia Vercoutère Quinche
Correctora de estilo

Luis Alajo Plazas
Diseño y Diagramación

Revisión textos en inglés: Lisa Markovits
Interpretación Kichwa: Samay Cañamar

Impresión: Editorial Pendoneros (IOA)
Fotografía de la cubierta: (Junio 1990). Subida a Imbabuela y cementerio de Otavalo. (IOA-F-043)
Autor: Archivo IOA
Logotipo: Jorge Perugachi

Solicitudes, comentarios y sugerencias dirigirse a:
Instituto Otavaleño de Antropología
www.ioaotavalo.com.ec
Cdla. IOA, Av. de los Sarances s/n y Pendoneros
Otavalo - Ecuador
Telfs. (+593) 62 920 321
Email: revistasarance@ioaotavalo.com.ec
ioa@ioaotavalo.com.ec

Revista Indexada en: Latindex (directorio y catálogo 2.0); ROAD, Crossref.

©IOA. Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Índice

Editorial

1.- La luz de lo fúnebre: fotografía post mortem infantil en la ciudad de Loja. 7

Rosa Inés Padilla Yépez
(PUCE)

2.- FPIC, international law, social space, and indigenous territories in FPIC during extractive projects in Latin America. A romantic or tragic story? 33

Michel Lapierre Robles
(Universidad de Valladolid)

Aguasantas Macías Marín
(COCEMFE-Madrid)

3.- ¡Honrar a la Patria! La construcción de la nación ecuatoriana a través del culto festivo bolivariano: 1822-1830. 52

Santiago Yépez Suárez
(Universidad Central del Ecuador)

4.- Acoso sexual callejero verbal y no verbal: fenómeno social naturalizado. 95

Tatiana Saavedra Román
(Universidad de Otavalo)

5.- Espacio público e hiperespacio en la economía de plataforma, nuevos capitales sociales y nuevas formas de resistencia. 108

Anna Manea
(Universidad de Venecia-FLACSO Ecuador)

6.- Formas territoriales de organización comunitaria que reemplazan parcialmente al Estado en el contexto de la pandemia. 133

María Soledad Varea
(IAEN; Universidad Central del Ecuador)

Lennyn Santacruz Vega
(Universidad Central de Ecuador; Universidad Politécnica de Valencia)

7.- El discurso emancipador de 1809 (Influencia de la doctrina del *Pactum translationis* de Francisco Suárez) 153

Marcelo Villamarín Carrascal
(PUCE)

8.- El papel de la universidad en los proyectos estatales de desarrollo: análisis de los proyectos de Gabriel García Moreno y Rafael Correa. 176

Alfonsina Andrade Ortega
(PUCESI; Corporación Ecológica Internacional)

Sección Documentos:

9.- Intervención en el IV Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología 195

Plutarco Cisneros Andrade
(Instituto Otavaleño de Antropología)

Editorial

"Sabemos qué cuestan las cosas,
pero no tenemos idea de lo que valen"
(Judt, 2016, p.23)

En el año 64 de nuestra era, Pompeya sufrió un fuerte terremoto que destruyó la ciudad por completo. La reconstrucción no buscaba únicamente el restablecimiento de la infraestructura, sino que se planificó un proceso de renovación que buscaba hacer del espacio algo distinto y mejorar lo que se había destruido, "pues nunca los hombres han reconstruido una ciudad destruida tal como antes había sido; siempre quieren sacar algún partido de la desgracia y tratan de reconstruir lo antiguo de forma que sea más seguro, mejor y más hermoso que antes (Benjamin, 2015 [1931], p. 180).

Luego de 16 años y en medio de esa renovación, el volcán Vesubio sepultó por varios siglos a la ciudad de Pompeya y congeló ese momento con un fenómeno natural único en la historia: la nube incandescente expulsada por el volcán contenía piedra pómez y grandes cantidades de ceniza que, mezcladas con la lluvia, petrificaron a los pompeyanos de hace 2000 años. Los detalles de ese evento fueron contados y preservados en la historia por testimonios como las cartas de Plinio y por testimonios de viajeros que hablaban del antiguo pueblo que se encontraba a los pies del Vesubio. Varios siglos después, los científicos que indagaban en esos relatos encontraron la ciudad, interpretaron procesos culturales y establecieron las condiciones particulares para que haya ocurrido ese accidente que preservó un fragmento de memoria de la humanidad.

Yoko Ogawa (2021), en *La Policía de la Memoria*, narra la historia de una isla en la cual desaparece la memoria personal y colectiva, "objetos, conceptos e incluso seres vivos de lo más variado" y "sucede sin que apenas te enteres. No sentirás dolor ni fatiga. Una mañana de un día cualquiera, al despertar, algo se habrá esfumado de tu vida, dejando intacto lo demás" (p. 8). Esta pérdida altera momentáneamente a los habitantes de la isla, llevándolos a añorar y comentar en grupo antes de que el recuerdo desaparezca totalmente, pero al final, todos terminan enterrando o arrojando al río lo que pueda conservar algo de recuerdos. La isla está regida por unos poderes totalitarios que, mediante una policía, regulan y controlan que no se retengan vestigios de la memoria, sancionando y persiguiendo a cualquiera que quiera "poseer" recuerdos. El filósofo norcoreano Byung-Chul Han, sugiere que este relato puede ser una analogía de nuestro tiempo en el cual perdemos la memoria particular y común, pero que, a diferencia del texto de Ogawa, el dispositivo regulador "es la información o las no-cosas" (2021, p. 10) que reemplaza y "falsea los acontecimientos" que nos pertenecen a merced de una excesiva estimulación de información que tienen una nimia duración.

La portada de este número es una imagen que conserva fragmentos de una ciudad, de culturas y de seres humanos que durante el tiempo han construido su memoria personal y colectiva en este espacio. La fotografía fue tomada en el año de 1990 y se pueden observar algunos detalles que, en la actualidad, ya no existen como: la infraestructura

arquitectónica, el uso de ciertos materiales de construcción, los caminos, los terrenos vacíos, los bosques y las personas que caminaban por ese camino, luego de terminar oficios y compromisos en Otavalo.

¿Podríamos preguntarnos si nuestros pueblos y ciudades podrán ser desenterrados del ideal de modernización que los políticos y burócratas de turno han condenado a nuestros espacios? ¿Podrá ser que, al igual que Pompeya, la ceniza y la piedra pómez no sean más que las visiones que prefieren tapar a conveniencia la historia, vestir con ropajes de superación al negocio de la construcción y a la especulación inmobiliaria como urbanismo? Lamentablemente, en nuestros territorios, se ha petrificado la manera de hacer política, el saber y la memoria porque ha "perdido la atribución de hacernos mejores como personas y sociedad" (Garcés, 2017, p.8) y, sobretodo, renunciaron a apuntar y construir un futuro mejor: un mundo diverso, múltiple y común.

En este número de la revista Sarance se presentan artículos que, desde perspectivas diversas, abordan cuestiones referentes a: la relación de la imagen y la memoria, la compleja trama social y económica que se disputa en el espacio público y el hiperespacio, el desarrollo del pensamiento, la filosofía y la historia de las ideas en el Ecuador, los derechos y las leyes que en la realidad encuentran contradicciones en la aplicación territorial, la organización comunitaria en la pandemia y la ausencia del Estado, el acoso sexual en la cotidianidad y en el espacio público a las mujeres en Otavalo, la iconografía en la construcción de la nación y la reflexión sobre las ciencias sociales en la actualidad.

Finalmente, no queremos dejar de resaltar que este número de la Revista Sarance del Instituto Otavaleño de Antropología se publica, por primera vez, bajo indexación en directorios y catálogos académicos digitales internacionales. Este primer paso no hubiera sido posible sin el apoyo grupal, el trabajo en conjunto y el profesionalismo de todos los que hacemos el IOA. Entendemos que más allá de ser un logro institucional es un paso que garantiza en nuestra revista los dos principios que mueven nuestra labor: ética y rigurosidad y que, además, nos compromete con el legado de más de 55 años del IOA y de 47 años de la publicación de una revista que en sus primeras décadas, fue un referente de las ciencias sociales hechas en el país y un interlocutor serio con la práctica científica de varios lugares del mundo.

Diego Rodríguez Estrada
Director y editor general

Referencias bibliográficas

Benjamin, W. (2015). Radio Benjamin. Akal.
Garcés, M. (2017). Nueva ilustración radical. Nuevos cuadernos Anagrama.
Han, B.-C. (2021). No-cosas. Taurus.
Judt, T. (2016). Algo va mal. Taurus.
Ogawa, Y. (2021). La Policía de la Memoria. Colección Andanzas.

La luz de lo fúnebre: fotografía *post mortem* infantil en la ciudad de Loja

Loja llaktapi imasha wawakuna wañushkakpi churahunata churachishpa shuyuta hapinamanta.

The light of the funereal:
children's post mortem photography in the city of Loja

Rosa Inés Padilla Yépez
ripadillay@puce.edu.ec
ORCID: 0000-0002-2396-0667
Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito-Ecuador)

Cita recomendada:

Padilla Yépez, R. I. (2022). La luz de lo fúnebre: fotografía post mortem infantil en la ciudad de Loja. *Revista Sarance,* (48), 7-32. https://doi.org/10.51306/ioasarance.048.01

Resumen

Este artículo propone una lectura a las imágenes de "angelitos", fotografías de niños y niñas *post mortem* realizadas en la ciudad de Loja, Ecuador por el fotógrafo, también lojano, J. Reinaldo Vaca Piedra quien posee un repositorio de al menos sesenta de estas imágenes. Las formas de producir, circular y conservar estas fotografías son parte de una economía visual específica, un intercambio simbólico en donde tanto el fotógrafo como los deudos otorgan a las imágenes características emotivas. Asimismo, la conservación y devoción de este tipo de imágenes ayudan a comprender las formas de recordar y de hacer memoria de la sociedad lojana de los primeros años del siglo XX.

Palabras clave: fotografía *post mortem*; economía visual; intercambio; memoria;"angelitos".

Revista Sarance, ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 26/07/2021; fecha de aceptación: 14/11/2021

Tukuyshuk

Kay killkayka imasha Loja llaktapi tayta J. Reinaldo Vaca Piedra "angelku" nishpa rimanchik wawa wañuykunatamanta shuyuta hapishkamantami willachin. Kay shuyukunata hapik taytaka sukta chunka shuyukamanmi charin nin wañuymanta rimanahuk shuyukunataka. Kay killkaypika shuyukunata imashalla rurashpa, purichishpa, allichishpa Lojamanta runakuna charishkamantami riman. Shinallatak imashalla kay shuyukunapika huyayta, llakita, churashpa hapishka shuyukuna nishpami rikuchin. Kashna shuyukunaka ishkay chuka patsakwatamantami shina rurashpa allichimushka kan. Chay punchakunamantami kay shuyukunataka Lojamanta ayllukunaka wañuyta yuyarishpa, imatalla wañuypi ruranatapash yarishpami kunankaman shamushka nin.

Sinchilla shimikuna: *wañushkakpi shuyuta hapishka; purichina; "angelku".*

.....

Abstract

This article proposes a reading of the images of "little angels", post mortem photographs of children taken in the city of Loja, Ecuador by the photographer, also from Loja, J. Reinaldo Vaca Piedra, who has a repository of at least 60 of these images. The ways of producing, circulating and preserving these photographs are part of a specific visual economy, a symbolic exchange in which both the photographer and the bereaved give the images emotional characteristics. Likewise, the conservation and devotion of this type of images helps to understand the ways of remembering and making memory of the Lojano society of the first years of the 20th century. Keywords: public space; hyperspace; platform economy; algorithm; fragmentation; social capital.

Keywords: *post mortem photography; visual economy; exchange; memory; "angelitos".*

Todos conservamos imágenes. Ya sea de forma material o virtual tendemos a conservar fotografías de personas y momentos que queremos recordar. El álbum familiar era, hasta el advenimiento de la fotografía digital, aquel repositorio encargado de garantizar la memoria de un núcleo familiar. Observar una imagen también es retroceder el tiempo y activar un relato. ¿Qué pasa con los que murieron? ¿Qué pasa con las fotos de alguien muerto? La muerte no es discrecional: a todos nos llega el fin. ¿Qué hacemos para recordar a aquellos que no están? ¿Qué estrategias desarrollamos? ¿Qué implica conservar la imagen de un muerto?

Este artículo parte de esas preguntas y de las formas, prácticas, estrategias y objetos que hemos elaborado y desarrollado como humanos para recordar y hacer memoria. La única forma de trascender es recordar, ver al pasado, recordar que somos mortales, que de las posibilidades del relato depende nuestra historia. Tener presente cómo se construye la memoria a partir de circunstancias como el duelo, la pérdida y ausencia: "La muerte sola, no es muerte completa. La muerte completa es el olvido. Así que no hay muertos más muertos que los que se olvidan" (Riaño, 2004, p. 92). La muerte, como fenómeno, ha sido un catalizador para que el ser humano genere representaciones: la ausencia del cuerpo se ha relacionado con la idea de perpetuar la presencia a partir de imágenes y la fotografía ha sido uno de los medios para lograrlo, a pesar de que, en ocasiones, estas contengan a aquel que ha muerto.

Este artículo parte de los análisis que pueden hacerse a las imágenes (Zamorano, 2012; Poole, 2000; Grandin, 2004; Navarrete, 2010) y cómo estas pueden ayudar a conocer características de representación específicas, así como formas de recordar y hacer memoria en una comunidad. Además, se propone entender cómo se generaron circuitos de circulación y una economía visual que cargaron y otorgaron valores simbólicos, iconográficos y emocionales a las imágenes. Parte, asimismo, del estudio de caso del archivo fotográfico de Reinaldo Vaca Piedra y sus casi sesenta fotografías infantiles *post mortem* en la ciudad de Loja, Ecuador.

Las imágenes son de niños y niñas —de meses, hasta 5 años de edad— que fueron fotografiados durante su ritual funerario, bajo atuendos y cortejos fúnebres similares. La vestimenta de los niños en la mayoría de casos es de color blanco, pero los elementos que se disponen alrededor de niños y niñas son diversos: coronas, alas, flores, estrellas, entre otros. Los retratos se realizaron en la ciudad de Loja, durante un período de veinticinco años (1925–1950). A estos niños y niñas, no solamente en Loja, sino en varios sitios

de América Latina, se les conoce con el nombre de "angelitos".

La fotografía logra abrir un sinnúmero de posibilidades e interpretaciones; a partir de estos objetos se puede observar convenciones, rituales, prácticas sociales, tradiciones y formas de ver y pensar de una comunidad específica. En este caso particular, la reflexión va alrededor de cómo, a partir de las imágenes de "angelitos", se generaron formas de representación y cómo estas influyeron en las formas de recordar, asimilar la pérdida y elaborar procesos de memoria en la ciudad de Loja. Cabe destacar que el retrato funerario o fotografía *post mortem* se popularizó durante la época victoriana, a finales del siglo XIX y principios del XX, en Europa (Cadwallader, 2008). Su práctica luego se extendió hacia Chile, México, Argentina, Colombia, Perú, Bolivia, Venezuela y otros países de América Latina, tomando características específicas según el lugar donde se llevase a cabo.

Asimismo, las jerarquías sociales que presentan las imágenes deben ser vistas transversalmente, ya que son vitales para entender las dinámicas y prácticas sociales comunitarias y los circuitos donde fluyeron los retratos. Como señala Pierre Bourdieu (1976), la noción de clase ayuda a entender por qué se fueron creando discursos y agencias alrededor de la práctica fotográfica. Los aspectos del ritual funerario y las representaciones visuales en torno al mismo proveen información específica que ayuda a dilucidar diversas formas de comportamiento social frente a distintos escenarios de muerte: solo hay que delimitar el campo de estudio y las preguntas alrededor de las áreas de interés; en este caso, el ritual funerario.

Ritual funerario

A la hora de hablar sobre ritos de paso, el etnólogo francés Arnold Van Gennep (1873 – 1957) es un referente necesario. Para el autor, hay rasgos similares en los rituales relacionados a los momentos significativos de la vida humana. Todos ellos obedecen a un patrón, a pesar de que se realicen en sociedades y territorios distintos. Van Gennep recalca que los ritos de paso resultan indispensables para que un individuo sea capaz de pasar por cambios estructurales vinculados a su crecimiento, cambios de estado moral, o ascensión jerárquica. Los "ritos de paso" contribuyen a la compresión y desarrollo de la vida social de una comunidad; además, están íntimamente relacionados con las explicaciones que los grupos humanos desarrollan alrededor de fenómenos naturales y a momentos decisivos de su existencia colectiva: cosechas, guerras, catástrofes naturales, etc. (Jáuregui, 2005).

La muerte, al igual que el nacimiento, puede ser vista como "el momento decisivo" de un ser humano, marcando un antes y después en la

vida de todo núcleo social. El hecho de que marque un hito logra que su ritual sea adaptable y dinámico, ya que actúa a partir de las contingencias y los cambios sociales, políticos, económicos y culturales de una sociedad. Al respecto, Philippe Ariès, en su libro *Morir en occidente: desde la Edad Media hasta la actualidad,* señala que la muerte en la antigüedad se enfrentaba de forma distinta: "El hombre experimentaba en la muerte una de las grandes leyes y no procuraba ni escapar de ella ni exaltarla. Simplemente la aceptaba con la justa solemnidad" (2000, p. 44).

Por su parte, Gustavo Aceves menciona que "en el curso de la historia, todo grupo humano elabora creencias y prácticas religiosas asociadas a momentos cruciales de la vida: nacimiento, matrimonio y muerte" (1992, p. 27). El culto a los muertos es uno de estos momentos en donde —en la mayor parte de sociedades y culturas— se realiza una ceremonia individual y colectiva que remarca la importancia del momento, cierra ciclos, logra catarsis, y canaliza el paso desde una situación social previa a una distinta. Aceves, parafraseando a Edmond Leach, afirma que las ceremonias o ritos se refieren principalmente a movimientos que se dan entre los límites sociales "de un estatus social a otro, de hombre vivo a hombre muerto, de soltera a esposa, de enfermo contaminado a sano limpio" (1992, p. 28). Es decir, provocan no solo un cambio a nivel individual, sino también en la forma en la que se perciben socialmente los individuos.

Al ser la muerte una constante para la vida, aunque sea radicalmente opuesta, sus "ritos" han cambiado en el transcurso del tiempo. Ariès (2000) afirma que la modernidad configuró de forma más específica la convención social que se relaciona al ritual funerario, debido a la incorporación de prácticas higienistas —establecimiento de hospitales y popularización de las técnicas de embalsamamiento de cadáveres— y a prácticas alrededor del ordenamiento urbano que fijaron un cambio entre el centro y la periferia —cementerios a extramuros, capillas ardientes públicas y privadas que sacaron a los rituales fuera de las casas— (Ariès, 2000).

La muerte y su ritual pasan a ser un asunto de radical importancia, por eso están tan normados e interiorizados socialmente y por eso su protagonismo e importancia en todas las esferas de la vida cotidiana, tanto pública como privada. Este "rito de paso" es en el que se toma conciencia plena de la separación del cuerpo del individuo; probablemente en esto se generen representaciones visuales tanto de cadáveres como de rituales funerarios, para retener el recuerdo de ese cuerpo, para lograr encapsular su memoria.

Regis Debray (1992) asocia el origen de las representaciones visuales con los rituales mortuorios al observar que el funeral —y todo aquello que se relaciona a la muerte— tuvo su asidero en la esfera pública a través de ceremonias y representaciones de exaltación de gestas heroicas o de los valores espirituales del difunto. En muchos de los casos, para tales exaltaciones se realizaban pinturas, máscaras o monumentos funerarios como escenarios de idealización y representación del individuo sobre el que el recuerdo debía perennizarse. Esto provocó que se represente visualmente al que se va o incluso su tránsito hacia la muerte, como en los libros de los muertos egipcios.

El papel que juega la muerte en las representaciones visuales fue transcendental para el estudio de diversas culturas. Hans Belting (2007) analiza estas imágenes desde su praxis y explica por qué son esenciales para la comprensión de los significados de la muerte en las sociedades; además del papel que desempeñaron este tipo de imágenes en la creación de diversas visualidades. El deseo de perpetuar el recuerdo de aquel que ya no está fue y es una constante en la sociedad. Las imágenes que se pueden rastrear históricamente son múltiples y constantes: sarcófagos, pinturas, estatuillas, fotografías, grabados etc. Como afirma Belting: "El muerto será siempre un ausente y la muerte una ausencia insoportable, que para sobrellevarla, se pretendió llenar con una imagen" (Belting, 2007, p. 179).

Religiosidad: el velorio del "angelito"

Con una tendencia netamente religiosa, el velorio del "angelito" puede tener sus orígenes en España, aunque muchos ubican su semilla en rituales mozárabes[1]. La práctica se irriga en América, adoptando características de cada uno de los lugares que lo acogen, pero manteniendo como columna vertebral su vertiente católica. Es así, que cada uno de los pueblos que practican el velorio imprime características propias, sin que el significado de pureza y de protección por parte del niño se borre o deje de estar implícito.

Existen numerosos registros pictóricos que dan cuenta del velorio del angelito en el territorio latinoamericano. Manuel Antonio Caro, *Velorio del Angelito* de 1873, Ernest Charton, *Velorio del Angelito* de 1840, ambos en Chile*; Velorio del angelito* de 1893, del puertorriqueño Francisco Oller y Cestero, *Entierro de un niño en el Valle de Tenza* de 1878, del colombiano Ramón Torres Méndez; y el extenso legado mexicano, entre los que se pueden nombrar a las obras de *Leona Julia de Jesús López de* RHLZ (1847), *Marquitos*

[1] Dícese de la población cristiana residente en territorio del Islam.

González, de Gerónimo de León (1893), *Retrato de padre con hija muerta,* de Miguel Espinosa (primera mitad del siglo XIX) y *Niña Viva, Niña Muerta,* de David Alfaro Siqueiros (1931), demuestran que esta práctica formaba parte de una tradición asimilada y asumida por la población latinoamericana que prevaleció hasta el siglo XX (Pedersen, 2008).

Resulta fundamental entender que el ritual del velorio del angelito posee una fuerte inclinación hacia lo que se ha denominado *religiosidad popular,* que puede ser entendida bajo la perspectiva de que: "La religión no es solo un sistema cultural constituido por símbolos y acciones proyectados en lo social, lo político y lo económico, sino y, fundamentalmente, una parte importante del imaginario cultural activo" (Buzó i Rey, 1989, p. 206). Es este imaginario activo y las cargas que la comunidad le otorga a un ritual específico las que hacen que cambien ciertos parámetros del ritual, adquiriendo nuevas prácticas tal y como sucede con los velorios de los niños y niñas de este artículo. Entonces, las características propias del lugar nos brindarán las herramientas para entender a la comunidad en general y cómo sus singularidades pueden determinar periodos o sucesos que resultaron determinantes en un lugar.

Asimismo, puede ser analizado como una de las estrategias sociales para afrontar pérdida y dolor en diversas sociedades. Esta práctica probablemente ayudaba a sobrellevar el dolor de los padres, ya que el niño pudo ser visto como un mediador de la familia entre el cielo y la tierra: "El infante está considerado libre de pecado original y por lo tanto, su muerte prematura lo convierte en un mediador ante el Padre Eterno respecto de sus padres y parientes cercanos" (Manns, 1987, p. 95 en Cerruti et al. 2010, p. 11).[2]

La fotografía como posibilidad: J. Reinaldo Vaca Piedra

Las imágenes son importantes documentos históricos, reflejan formas de percepción de la realidad de una época determinada y nos permiten *imaginar* vívidamente épocas pasadas. Peter Burke afirma que, al admirar y analizar una imagen, nos ubicamos en "el hecho de que las imágenes fueran utilizadas en diversas épocas como objetos de devoción o medios de persuasión, y para proporcionar al espectador información o placer, hace que puedan dar testimonio de las formas de religión, de los conocimientos, las creencias, los placeres, etc., del pasado" (Burke, 2005, p. 17).

[2] La religiosidad popular fue una de las formas con las que se logró resolver problemas en el campo, en su aislamiento les dio la posibilidad de enfrentar problemas como la falta de salud, deficiente alimentación, epidemias, muertes de los niños, entre otras "De ahí la importancia que adquiere el "velorio del Angelito", práctica religiosa que se origina en Chile, que al ponerse en acto en Neuquén, coayudó a la "chilenización" cultural-religiosa del territorio neuquino" (Cerruti et al. 2010, p. 10).

Es innegable que, para que hayan existido las imágenes de "angelitos", debió existir un mercado específico, no solo de consumo, sino también de demanda, que permitió que se genere un comercio y se produzcan las imágenes. Este mercado estuvo acompañado de negocios accesorios —decorados, servicios funerarios—, reunidos a partir de la práctica fotográfica (Burke, 2005; Ariès, 2000; Bourdieu, 1979) y que permiten leer de una u otra forma las características que tenía el velorio del "angelito" en la ciudad de Loja.

Los hábitos fotográficos y funerarios creados en las ciudades no fueron inmediatos, sino que resultaron de procesos modernizadores e higienistas en los que se enmarcaron varias ciudades del Ecuador y Latinoamérica. Estas variaciones dependieron de las influencias que los centros urbanos recibieron de ciudades más grandes y de la moda europea del momento (Romero, 2001). Loja no fue la excepción. Al mantener una dinámica de frontera, gran cantidad de productos se intercambiaban en la ciudad. Dado que un importante hábito de consumo en esta región fue la fotografía, este artículo explorará cómo se fue formando el mercado fotográfico desde la perspectiva de la producción, la circulación y el consumo.

Fotografía: el análisis de la imagen muerta

En la segunda mitad del siglo XIX, las discusiones alrededor de la imagen y la muerte tomaron fuerza a través de la fotografía. La toma fotográfica fue un vehículo para captar instantes cotidianos de la vida de las personas y otorgó la posibilidad de generar recuerdos más lúcidos (Belting, 2007; Debray, 1992; Barthes, 1985). Tras el nacimiento del daguerrotipo (Daguerre en 1839) y la fotografía (Talbot en 1835), la pintura de retratos fue desplazada debido a la facilidad de acceso que ofertó la fotografía a un vasto sector de la sociedad. El retrato fotográfico se convirtió en una oportunidad para pasar a la posteridad. Esta forma de "perpetuar" la realidad se volvió una herramienta en primera instancia usada por la clase alta europea, sin embargo, en corto tiempo, se popularizó en la mayoría de sectores y estratos sociales.

En la actualidad, se mantiene el debate sobre si debe estudiarse la fotografía como recurso artístico o como registro histórico, haciendo referencia a los primeros empleos que se le dio como un mecanismo de autentificación y corroboración de realidades. No hay que olvidar que la fotografía sirvió también como un mecanismo de validación para justificar discursos, retratar "otredades", reafirmar prácticas colonialistas y exotizar a algunas comunidades. Las poses, los escenarios y los ángulos utilizados por los fotógrafos develan un sinnúmero de parámetros sociales a través de los

cuales se pueden interpretar discursos relacionados al poder y a las prácticas de validación colectiva (Bourdieu, 1979).

Roland Barthes, en el libro *La Cámara Lúcida,* cuestiona las formas, técnicas y producción de las imágenes fotográficas, por ser generadoras de recuerdos, ya que ayudan a rememorar un momento o a un individuo, aunque también abren registros de memoria que pueden resultar incómodos dependiendo de quién las mire. Como bien explica Barthes (1990), las fotografías pueden ser un registro visual de aquello que se ha perdido, ya que perpetuarán lugares, rostros y escenas dentro de la memoria colectiva. Sin embargo, siempre hay que ubicarlas en los contextos adecuados; las imágenes no hablan por sí solas, son aquellos que las recuerdan o quienes las produjeron los que pueden dar la versión de los hechos o de las personas que se han plasmado.

Para hablar de las cargas representativas que contiene la fotografía, hay que nombrar a Deborah Poole (2000), quien en su libro *Visión, raza y modernidad* reflexiona sobre cómo se fueron configurando las formas de ver, producir, circular y asimilar las imágenes en los Andes, sobre todo en el Perú. Su estudio, en el que hay una recolección importante de retratos, fotografías, pinturas, grabados y *cartes de visite* —un "mundo de imágenes" —, es un importante compendio para entender cómo fueron cambiando las formas de ver del siglo XVIII al siglo XIX, y cómo los mismos fueron fundamentales para determinar las formas modernas de representación de los pueblos andinos.

Uno de los conceptos acuñados por la antropóloga es el de *economía visual*, cuyo eje teórico gira en torno a la forma en la que se pueden explicar las relaciones existentes dentro de las imágenes: personas, ideas y objetos. Para poder hablar de economía visual se deben tomar en cuenta tres niveles de organización: el primero se relaciona a la organización, es decir la existencia de un grupo de individuos que produzcan las imágenes: "cada individuo e imagen constituye una instancia particular al interior del amplio rango de prácticas y discursos representacionales que han intervenido en la construcción del mundo de imágenes" (Poole, 2000, p. 18). Estos son los que configurarán los discursos en una comunidad o en un lugar determinado.

El siguiente nivel se refiere a la circulación de las mercancías y, en este caso específico, de las imágenes. Aquí "el aspecto tecnológico de la producción juega un rol determinante" (Poole, 2000, p. 19) ya que fue gracias al carácter mecánico de la fotografía que se dio una mejora en los circuitos; es decir se permitió un mejor y mayor tránsito de las imágenes. El tercer nivel tiene íntima

relación con la circulación y es el de "los sistemas culturales y discursivos a través de los cuáles las imágenes gráficas se aprecian, se interpretan, y se les asigna valor histórico, científico y estético" (Poole, 2000, p. 19). Es en este nivel donde se debe cuestionar y reflexionar sobre cómo fue que adquirieron un valor —de uso y de cambio—: "el valor de las imágenes no se limita al que adquieren como representaciones vistas (o consumidas) por observadores individuales. Por el contrario, las imágenes también adquieren valor a través de los procesos sociales de acumulación, posesión, circulación e intercambio" (Poole, 2000, p. 20).

Los tres niveles expuestos están presentes en las fotografías de J. Reinaldo Vaca Piedra: cómo fueron producidas, sus características de circulación y cómo fueron adquiriendo un valor de uso y cambio muy relacionado con lo sentimental y emotivo, con el recuerdo y la memoria. Otro de los conceptos que se usarán para el análisis es el de *billete emocional* que otorga la autora a las tarjetas de visita. Para 1860, según Poole (2000), se popularizó el uso de la tarjeta de visita en distintos círculos sociales y poseía intrínsecamente una variedad de tareas relacionadas a la representación: su uso más común —y económicamente significativo— era el de tarjeta del recuerdo. Era común que las tarjetas contuvieran una inscripción del tipo dedicatorio en su parte superior, inferior o posterior. Tenían también, generalmente, el logotipo del taller fotográfico donde se habían realizado, que ayudaba a confirmar "el gusto y la posición social del comprador del retrato" (Poole, 2000, p. 136).

Hay que anotar la relevancia social que adquirieron las tarjetas de visita, no simplemente en el ámbito del intercambio, sino también, en lo relacionado a la producción. Las formas de posar y de pasar a la posteridad adquirieron un carácter trascendental "La imagen que sería captada e inmortalizada a través del lente (…) permanecería como testimonio inalterable de sus logros morales, espirituales y materiales" (Poole, 2000, p. 137).

Las tarjetas de visita fueron las encargadas de la posteridad y trascendencia de diversas comunidades. Su importancia para este análisis será aquella relacionada con su capacidad evocativa y emocional, muy similar al de los retratos de "angelitos" lojanos. Si bien los retratos infantiles en el lecho mortuorio no eran intercambiables, sí tuvieron una circulación y mercado específico para producirse y comerciarse. Aunque, probablemente, lo más importante está del lado de los sentimientos intrínsecos en la imagen y de las facultades que se confieren a los retratos.

En este sentido, parece prudente preguntar: ¿Para quién se producían?

¿Cuándo circulaban? ¿Dónde se conservaban imágenes de "angelitos" *post mortem*? Esta economía visual y sus circuitos pueden ser analizados y explicados a partir de un *habitus*[3] histórico en el que se desenvolvía la comunidad lojana y que fue determinante para la producción de estas fotografías. Justamente por ello, dichas imágenes se convirtieron en un rastro de memoria[4] al que se le otorga el valor de la posesión y el incremento de su capacidad de intercambio. Hay que tomar en cuenta que la cantidad de fotografías encontradas sugieren un circuito, un mercado determinado y una relevancia social específica. Las poses y decorados que se evidencian en cada imagen no parecen improvisados, sino más bien resultantes de una negociación.

Observar y recordar: perspectivas de recuerdo en los "angelitos"

Una de las interrogantes para hablar de los retratos funerarios es la que concierne a su circulación: ¿se colocaban en los álbumes familiares, o en algún lugar visible de la casa? Puede ser que estas imágenes se hayan quedado en un ámbito más bien familiar, privado, donde se pueda hablar de la memoria del ausente (Debray, 1992; Belting, 2007). Al tener la imagen, al existir la contemplación, el cuerpo ausente puede hacerse presente, lo que puede ayudar a aliviar la pena o elaborar la memoria de un tiempo pasado (Barthes, 1990). Las evocaciones y los recuerdos, además, son ejes fundamentales en las construcciones familiares, comunitarias y sociales.

Asimismo, el álbum familiar o fotográfico es, sin lugar a duda, el contenedor que evidencia las diferentes poses y formas de representación de un grupo. Abre la posibilidad de entender las dinámicas del recuerdo y las maneras en que la familia evoca a los miembros ausentes en sus poses cotidianas o preestablecidas (Khun, 2000; Silva, 1999; Morcate, 2012; Rodríguez, 2012).

---

[3] Hemos utilizado el concepto de *habitus* para determinar ciertas formas de actuar de la población lojana en el período específico determinado, el *habitus* se refiere a ciertas convenciones sociales presentes en épocas determinadas, así como a negociaciones y prácticas sociales que determinan una comunidad y la diferencian de otra. En su definición clásica, un *habitus* puede ser entendido a partir de lo siguiente: "los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus,* sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas y predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por ello colectivamente orquestadas sin el producto de la acción organizadora de un director de orquesta" (Bourdieu, 1991).

[4] Como afirma Alonso, la fotografía busca la construcción de lo visible, que no siempre va a ser simplemente lo evidente "No me refiero aquí ni a lo que el ojo identifica en la imagen fotográfica ni a ese inconsciente óptico descrito por Walter Benjamin, sino más bien a los múltiples dispositivos -visuales, imaginarios, culturales- que confluyen en una fotografía" (Alonso, 2008, p. 34). Refiriéndose así a lo que la imagen nos muestra a partir de nuestra propia subjetividad.

Las imágenes de "angelitos" tienen un alto contenido religioso y su simbología usualmente va acompañada de recursos iconográficos. Esto determina una forma de representación que quedará perennizada en la toma fotográfica. Al observar las imágenes, se percibe que el fotógrafo tiene convenciones religiosas implícitas y adaptadas a eventos o hechos trascendentales de la comunidad, que, en gran parte de los casos, se relacionan a la práctica religiosa.

Los ángeles y su representación iconográfica tienen origen religioso, son considerados seres benéficos y ejecutores de la voluntad de Dios, aunque su misión es ser su mensajero directo (Hermes, si nos remontamos a la tradición griega, o Mercurio, en la romana). Esta idea del mensaje, anunciación o intersección que se les ha atribuido parece remontarse a una larga tradición zarathústrica de los "amesha sientas" o *inmortales salvadores,* muy presentes cuando de la muerte se trata: "En sarcófagos paleocristianos, lo que en sus precedentes paganos eran Victorias portadoras de la efigie del difunto, se convirtieron en ángeles: por lo cual quedó condicionada la iconografía de estos" (Revilla, 2007, p. 39).

Los ángeles representan un vínculo entre lo divino, un contacto directo con Dios, son portadores de mensajes, guías y guardianes tanto de la vida como de la muerte. Por ejemplo, una de las tareas encomendadas a los ángeles, así como ser guardaespaldas celestiales o custodios, es la de elevar las almas al cielo. Es esta la representación que al parecer influyó en J. Reinaldo Vaca, para la mayoría de sus fotografiados. La vestimenta blanca y la presencia de alas son algunas de las características que se encuentran en las fotografías de "angelitos". En algunos casos, se acompañan de flores denotativas de pureza, como azucenas o rosas. Un rasgo interesante que puede ayudar a establecer algún tipo de distinción es que, si bien la mayoría de niños se relaciona con la representación y el imaginario del ángel, hay algunos casos en que sus elementos pueden estar vinculados con otro tipo de advocaciones católicas.

Encontramos varios casos en que elementos, como figuras alusivas a lugares y esculturas que se disponen alrededor del niño, representan la idea de camino o el paso para alcanzar la gracia de Dios. La escalera, elemento por la que los ángeles suben y bajan, es uno de los símbolos de la pasión que representa la elevación y el descendimiento de la cruz y en otros casos la presentación de la virgen.

Santuarios, relicarios y santos forman una escenografía compleja que puede traducirse en un intento visual de representación del camino que el

alma transita hasta llegar a la morada final. Esto lleva a pensar que, dentro de la representación del niño, ya se le trazaba el camino a seguir, pensando que probablemente la intención de salvación haya estado arreglada y convenida entre la familia y el fotógrafo.

Figura 1
Velorio de niña [5]

Fuente: Archivo Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador; J. Reinaldo Vaca Piedra, Loja, 19(?)

[5] Esta fotografía es una de las más interesantes del corpus. Se evidencia los pasos que debería seguir la niña para llegar a la morada final.

¿Virgen o ángel?

En las fotografías de J. Reinaldo Vaca no solo existe una relación con el imaginario católico del ángel (por la presencia de alas y ajuar blanco), sino también la evocación de varios símbolos que se relacionan más bien a la Virgen, sobre todo en el caso de las niñas. La presencia de dos ángeles custodios a sus costados, conjugados con coronas, estrellas y gran cantidad de flores, alude también al episodio de la asunción de la Virgen[6].

La corona, como rasgo característico de varias fotografías, mantiene cierta similitud a los cuadros de monjas coronadas, muy populares en el siglo XVIII, especialmente en México, cuyo principal símbolo representa el emblema de la soberanía del cielo y la tierra. Estos retratos *post mortem* muestran a las religiosas con una corona y ataviadas con ropas y accesorios cargados de flores: "muestra que el alma se presenta con toda su pureza y sus mejores galas en los desposorios místicos" (Barragán en Revilla, 2007, p. 412).

Como se había mencionado, el uso de rosas en varias de las tomas fotográficas hace alusión a la sangre, al renacimiento y a la victoria sobre la muerte o sobre el dolor. En la iconografía cristiana, se considera a la rosa como la representación de la sangre de Cristo, nacida a partir de su derramamiento, o como cáliz que la recoge: "desde la Edad Media es también símbolo mariano: la Virgen es llamada 'rosa sin espinas'" (Revilla, 2007, p. 521). Las rosas parecen referirse a lo sagrado de los niños, por eso las constantes puestas en escena de las mismas. Hay algunas fotos donde se ha encontrado la presencia también de azucenas, que simbólicamente, representan pureza.

[6] Sobre la coronación de la Virgen no nos queda más que incluir una explicación completa de cómo nace su representación y cómo fueron adaptándose sus convenciones en la pintura: "Fue bastante frecuente a finales de la Edad Media y durante el siglo XVI la coincidencia en la misma obra de ambos motivos de exaltación mariana: en efecto la Virgen es coronada —a menudo por el Padre Eterno— simultáneamente al hecho maravilloso de su remonte cultural a los cielos. La nomenclatura de estas obras suele referirse, empero, solamente a la Asunción, aunque en algunos de ellos la coronación es, si cabe, más potente: tal es el caso de la pintura de Robledo de Chavela (h. 1490), donde la abundante corte angélica conduce la mirada hacia la parte superior de la composición para detenerse en la digna figura de Dios Padre coronando a María, mientras que es preciso fijarse mucho para advertir, parcialmente oculto, el sepulcro vacío en la parte inferior izquierda. En otras obras son ángeles quienes coronan a María mientras la ascienden: así, en la 'Asunción' de Berruguete que se conserva en Wellesley (Masachusets). En consecuencia, hubiera sido más adecuado titular a estas obras genéricamente 'Glorificación de María'" (Revilla, 2007, p. 65).

Figura 2
Velorio de Niño

Fuente: A.H. del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador; J. Reinaldo Vaca Piedra, Loja, 19(?)

Figura 3
Velorio de Niño

Fuente: A.H. del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador; J. Reinaldo Vaca Piedra, Loja, 19(?)

La corona, símbolo del acceso a un estado superior, está asociada de forma directa a María, "en cuanto coronada en el cielo, cuya gloria habrá de compartir si es fiel a su vocación" (Revilla, 2007, p. 412).

La complejidad de las decoraciones, las poses, la forma de iluminar al niño y toda la simbología religiosa presente en las fotografías de J. Reinaldo Vaca nos llevan a generar interpretaciones y relaciones entre la tradición religiosa de la sociedad lojana y el papel del fotógrafo como conocedor y mediador del recurso iconográfico.

Figura 4
Niña coronada en velorio

Fuente: A.H. del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador; J. Reinaldo Vaca Piedra, Loja, 19(?)

Figura 5
Niña coronada con ángeles custodios

Fuente: A.H. Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador; J. Reinaldo Vaca Piedra, Loja, 19(?)

El discurso implícito en las fotografías, especialmente de niñas, demuestra la enorme vinculación de la sociedad lojana con la Virgen del Cisne, la presencia religiosa más importante de la región. Conocida como *La Churona,* esta advocación se instala en el imaginario popular desde el siglo XVI. La influencia de la advocación del Cisne en la comunidad lojana es tan importante que inclusive se hace presente en el ritual del velorio del "angelito": la tradición absorbe o se transforma de acuerdo a las identificaciones simbólicas locales. La costumbre de coronar a las niñas muertas, presente en varias de las fotografías de J. Reinaldo Vaca, muestra que la presencia de la Virgen del Cisne transformó la forma misma de representación de la comunidad.

Por otro lado, la creciente producción de imaginarios alrededor de la Virgen del Cisne otorgó la posibilidad de que las prácticas funerarias, especialmente con niños, lleven la impronta de la memoria local inserta en las convenciones sociales de las familias lojanas. Además, logró que se involucre esta identificación con los procesos de circulación de mercados accesorios relacionados a la Virgen y que permean hacia la tradición funeraria.

La jerarquía social del velorio: la distinción del lugar

Pese a que hablar de la muerte de un niño o niña resulta un tema doloroso, es necesario medir, a partir de la imagen del ritual funerario, las jerarquías sociales. Como se había dicho, en algunos casos los niños, más que ángeles, parecen vírgenes coronadas en el misterio de la asunción. Estos niños representaban la posibilidad de interceder ante Dios por el bien de la familia o de velar por su protección. El niño, al ser considerado puro, posee la carga simbólica de santidad, intersección con lo sagrado e incluso protección.

Roland Barthes ayuda a pensar la imagen desde distintos puntos de vista. Por un lado, desde el escenario que la compone; por otro, desde la postura del observador en tanto la imagen fotográfica no es más que conjunto enorme de signos que "significan" y que pueden ser manipulados acorde a distintos contextos (Barthes, 1972; Burke, 2005). Desde esta perspectiva, la fotografía llegó a ser el medio que mayor credibilidad poseía, pero, a la vez, la que más engaños y manoseos contenía, ya que depende del ordenamiento lingüístico y estructural que pueda otorgarse a los elementos que la conforman.

Por tanto, se intenta observar si, a partir de las imágenes de "angelitos", se evidencia la existencia de jerarquías sociales. ¿Cómo se pueden leer estas relaciones o jerarquías sociales?

Se pueden elaborar conjeturas sobre la observación de la pose, los movimientos y el lugar de la toma o de la escena de la que representa. Por un lado, acorde a Bourdieu: "la estética popular que se expresa en las fotografías y en los juicios sobre ellas, depende lógicamente de las funciones sociales que se otorgan a la práctica fotográfica y del hecho de que siempre se le otorgue una función social" (1998, p. 172)[7], es decir que cada fotografía de "angelito" lleva dentro de sí un objetivo social implícito. Mientras algunas fotografías parecen estar pensadas y realizadas dentro de un marco puramente devocional (relacionadas a escenas religiosas), otras más bien parecen carentes de recursos iconográficos que las relacionen con una carga devocional, sino que están hechas únicamente para evocar el recuerdo del niño ausente. Estos dos rasgos permitirán analizar la condición social de los fotografiados.

En Loja, es común que los velorios se realicen en los hogares de los familiares o amigos. En las fotografías tomadas en casas, se evidencia disparidad con respecto a los decorados y al uso de recursos visuales para la

[7] Aquí habría que señalar también a Deborah Poole, quién logra observar características especiales sobre la clase, pose, distinción y jerarquías sociales a partir de archivos fotográficos encontrados tanto en Perú como en Europa. Poole insiste en que las tarjetas de visita servían y tenían una especie de valor que generaba una economía visual en donde la imagen tenía un valor similar al del dinero.

imagen, lo que posiblemente denote un estatus económico diferenciado. La selección de la iglesia como escenario para el funeral puede determinar una mayor condición social, puesto que la familia hace público su dolor y posibilita el acceso a un mayor número de personas al velorio. Adicionalmente, cumple con la finalidad religiosa relacionada con la protección y la vinculación celestial de los niños y niñas.

En la colección de J. Reinaldo Vaca, varias fotografías ejemplifican la distinción de lugar; la sociedad lojana que se permea en las imágenes tiene ciertas convenciones cuando se trata de retratar a la niñez. Así, hemos descubierto dos instantes: aquel que se enmarca en el rito religioso como tal y otro que parece haberse deslindado de la práctica religiosa. Las representaciones y las imágenes de funerales en la iglesia sitúan a este lugar como protagonista y como único intermediario entre los hombres y el *reino de los cielos* (Echeverría, 2000).

Salta a la vista que los niños que se encuentran en la iglesia, o que dan señales de aquello, poseen mayor cantidad de flores y objetos tanto religiosos como ornamentales, mientras que los niños que se encuentran fuera del templo religioso parecen más bien estar escuetos de ellos, salvo algunos casos donde los artículos religiosos que se disponen a su alrededor señalan un claro camino hacia lo sagrado.

Figura 6
Velorio de Niño

Fuente: A.H. del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador; J. Reinaldo Vaca Piedra, Loja, 19(?)

La sociedad latinoamericana acogió a la religión católica y a sus diversos elementos como una parte fundamental de su vida. A su vez, los religiosos que habían venido a la labor de evangelización usaron por sobre todo la imagen como un método educativo y de inmersión dentro de la perspectiva religiosa. Los adoctrinadores en la disciplina católica tenían en claro lo que se podía lograr a partir de una imagen y también lo saben los que posteriormente heredarían este arte de la perpetuación, los fotógrafos: la imagen como sinónimo de reemplazo ante lo que no está, lo que se ha perdido, se ha dejado, o simplemente, imagen de lo que se desea o se anhela.

Este tipo de imágenes está cargado simbólicamente con un vínculo de fortaleza y protección para quien las posea. La idea de reliquia es esencial para poder entender el posible significado de las fotos de "angelitos", puesto que ellas hacen "posible la comunicación entre el cielo y la tierra (…) su contemplación permitía el acceso a todo un universo de símbolos" (Eliade, 1999).

Figura 7
Velorio de Niña

Fuente: A.H. Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador; J. Reinaldo Vaca Piedra, Loja, (1940)

Figura 8
Velorio de Niña

Fuente: A.H. Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador; J. Reinaldo Vaca Piedra, Loja, (1939)

Aquellas fotografías realizadas en iglesias o en casas, que tienen una gran decoración y poseen variedad de recursos visuales, retratan únicamente al niño. Paradójicamente, en aquellas que no poseen excesiva decoración, el niño aparece rodeado de familiares. Probablemente, la explicación tenga que ver con el lugar desde donde era más sencillo inscribir las imágenes o donde el fotógrafo tenía la posibilidad de realizar la toma. Si bien en la iglesia los decorados pueden ubicarse de formas más pomposas, no todas las casas ofrecían estas mismas posibilidades.

Dados los escenarios en los que Vaca Piedra se desenvolvía, y observando la prolijidad de sus composiciones, nos atreveríamos a decir que las fotos de "angelitos" en los que la familia rodea al niño, tienen que ver con una finalidad puramente estética, de composición fotográfica. Es decir, al no tener recursos visuales que rellenen la composición, el fotógrafo se valía de los miembros de la familia para completar así el escenario visual. Esto determina la autoridad que representa el fotógrafo con respecto a la decisión de cómo tomar la fotografía y cómo ubicar los recursos visuales.

Figura 9
Funeral

Fuente: A.H, del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador; J. Reinaldo Vaca Piedra, Loja, (1950)

Figura 10
Retrato de niño difunto

Fuente: A.H, del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador; J. Reinaldo Vaca Piedra, Loja, (1939)

Por otro lado, si leemos las fotografías fuera del contexto de la colección, pensaríamos que las que involucran a los familiares tienen una finalidad rememorativa más íntima y mucho más ligada al seno familiar. No obstante, entenderíamos que todas las fotografías tienen un grado de cercanía y emotividad con el fotografiado, pero en distintas posibilidades de recursos. Todo dependerá de los circuitos donde hayan circulado y bajo qué parámetros (Poole, 2000). Al respecto, Bourdieu (1979) afirma que las reglas sociales y las formas de conducirse socialmente en un individuo son más explícitas que los sentimientos, voluntades o pensamientos. Además, afirma el autor, las personas están siempre sujetas a presentar la mejor imagen de sí mismas, y están siempre dominadas por la preocupación de dar de sí la mejor imagen, la más conforme con la idea de dignidad y honor. Esto, de alguna forma, condicionaría el lugar en donde se ubicarían, guardarían o exhibirían las fotografías de los "angelitos" lojanos.

De la protección y otros intercambios

Según Stuart Hall, "los signos visuales son signos icónicos. Esto es, tienen en su forma cierta semejanza con el objeto, persona o evento al cual se refieren. Una fotografía de un árbol reproduce algunas de las condiciones actuales de nuestra percepción en el signo visual" (Hall, 1997, p.7). Se puede afirmar que, sin importar que los niños representen a un ángel o una Virgen, poseen una connotación religiosa a su alrededor; sobre todo, tienen implícita una idea de intersección en pos de la protección: "El infante está considerado libre de pecado original y, por lo tanto, su muerte prematura lo convierte en un mediador ante el Padre Eterno respecto de sus padres y parientes cercanos" (Manns, 1987, p.95 en Cerruti et al. 2010, p.11).

Esta mediación con lo sagrado es la que obliga a pensar que, efectivamente, el carácter religioso de estas imágenes hizo que tengan un circuito específico de oferta y demanda. Esta afirmación puede respaldarse con lo que señala Appadurai (1986), quien explica que, para que un objeto pueda entenderse como mercancía, debe tener un valor de uso social que solamente es agregado por el humano. Además que, para la época, Loja era una ciudad conservadora y apegada a la fe católica, lo cual logra que la representación de "angelitos" tenga un circuito de mercado fotográfico y religioso.

Hay una multiplicidad de significados que puede entenderse a partir de las devociones de una localidad particular. Así, las imágenes religiosas no sólo deben verse como un objeto de culto:

> expresan postulados, valores y discursos institucionales, […] además acogen la interpretación y los sentidos de una colectividad que depositará en ellos, como en un recipiente, sus demandas y sentimientos, sus aspiraciones y deseos, subjetividades y exigencias propias de la vida cotidiana en el contexto de la ciudad y sus dinámicas. (Cabrera Hanna, 2007, p.21)

Estos valores religiosos de la ciudad de Loja se suman a que J. Reinaldo Vaca Piedra es recordado como un católico comprometido y militante. Tanto él como sus imágenes fueron un vehículo para conseguir protección religiosa y la demanda sobre ese tipo de fotografías pudo haber generado un mercado a partir de este imaginario relacionado a la santidad y protección. Si la tradición del velorio del "angelito" generó una demanda de insumos (bienes y servicios), se pudo haber instaurado un mercado específico, una economía visual en donde las imágenes eran producidas, circulaban, se guardaban o

incluso adoraban: eran una suerte de billete emocional[8].

Tanto el ritual como el niño de las tomas fotográficas pudieron adquirir un valor social y de uso, un billete emocional. Por sórdida que pueda sonar esta afirmación, el niño, al volverse imagen, adquiere otro tipo de características. En el caso de las representaciones angelicales, los infantes dejan de estar ligados al recuerdo y adquieren una connotación de elemento de devoción, similar al sentido simbólico de las estampillas, reliquias, rosarios, entre otros objetos.

Efectivamente, al considerar estas imágenes como un billete emocional, inscritas en un circuito determinado, se cree que también tenían un valor de uso y un valor de intercambio, no entre individuos, como un objeto que denota estatus o jerarquía social, sino más bien entre fotógrafo y familiares, para alcanzar un ideal de salvación o de protección divina. Es probable que esta sea una de las razones por las cuales se haya cuidado tanto el trato de este tipo de representaciones y que también sea la razón por la cual se haya encontrado tal cantidad de imágenes en el archivo de Vaca Piedra.

El fotógrafo tomaba una fotografía al niño vestido como angelito, santito o virgencita. Al hacerlo, le otorgaba a la imagen una carga significativa enorme, la de estampa religiosa: un billete simbólico altamente emotivo y transformador; un amuleto de salvación que permite ver una luz en medio del dolor de la pérdida, la misma que me permito llamar *la luz de lo fúnebre*.

Referencias bibliográficas

Alonso, R. (2008). El descubrimiento de América no sucederá: latinoamérica como parodia, *No sabe/No contesta: prácticas fotográficas contemporáneas en América Latina*, Arte por Arte.

Aceves, G. (1998). Imágenes de la inocencia eterna, El arte ritual de la muerte niña, *Catálogo Artes de México,* (15), pp. 50-57.

Appadurai, A. (1986). *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*, Cambridge University Press.

Barthes, R. (1990). *La cámara lúcida*. *Notas sobre la fotografía*, Paidós.

Belting, H. (2002). *Antropología de la imagen*, Katz Editores.

[8] Según datos recopilados por testimonios de sus hijos el fotógrafo también conservaba su propia fotografía de "angelito". Uno de sus hijos murió siendo un bebé, por lo que había experimentado el valor simbólico y devocional de conservar una imagen de estas características.

Bourdieu, P. (Ed.)(1998). *La fotografía: un arte intermedio*, Editorial Gustavo Gili.

Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*, Taurus.

Burke, P. (2005). *Visto y no visto*, Crítica.

Cadwallader, J. (2008). Spirit Photography Victorian Culture of Mourning, *Modern Language Studies*, *37*(2), University of North Carolina.

Cerruti, A. y Martínez, A. (2010). El velorio del angelito. Manifestación de la religiosidad popular del sur de Chile, transplantada en el territorio del Neuquén, (1884-1930). *Scripta ethnologica*, (32).

Cuarterolo, A. (2006). La muerte a cinco columnas: fotografía mortuoria de personajes públicos en el Río de la Plata en Historias de la Ciudad, *Historias de la Ciudad,* (35).

Chiriboga, L. y Navarrete, J. (2003). *Vecinos: fotografía de Fernando Zapata*, Taller Visual.

Debray, R. (1994). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Paidós.

Domínguez, L.A. (1960). *Velorio del Angelito*, Ediciones del Ejecutivo del Estado de Trujillo.

Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era.

Eliade. M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*, Fondo de Cultura Económica, Paidós.

Eliade. M. (1964). *Tratado de historia de las religiones*, Paidós.

Eliade. M. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas III: de Mahoma a la era de las Reformas*, Paidós.

García, J. (1989). El contexto de la religiosidad popular. En Álvarez, C. Buxó i Rey (Ed.) *La religiosidad popular: antropología e historia*, Anthropos.

Guerra, D., Souto, F. y Vessuri, A. (2004). *¿Angelitos a la europea? Fotografía y muerte infantil en la Argentina del Siglo XIX*. Instituto de Teoría e Historia del Arte "Julio E. Payró".

Grandin, G. (2004). Can the Subaltern be seen? Photography and the Affects of Nationalism. *Hispanic American Historical Review*, (84).

Jáuregui, J. (2002). Los ritos de paso en la actualidad, *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia,* (68), Nueva Época.

Kuhn, A. (2007). Photography and Cultural memory: a methodological exploration, *Visual Studies*, (3).

Hall, S. (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices.* Sage Publications.

Poole, D. (2000). *Visión, raza y Modernidad: una economía visual del mundo andino de imágenes*, Princeton University Press.

Ramírez, L. (2003). La vida fugaz de la fotografía mortuoria: Notas sobre su surgimiento y desaparición, *Revista Primavera*, (94), Colegio de Michoacán.

Revilla, F. (2007). *Diccionario de iconografía y simbología*, Cátedra.

Riaño, P. (2004). Encuentros artísticos con el dolor, las memorias y las violencias, *ICONOS*, (21), FLACSO.

Rodríguez, M.E. (2012). La fotografía y la representación de la memoria de las víctimas de desaparición en Colombia, *San Soleil, 4*, pp. 216-223.

Romero, J. (2001). *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, Siglo XXI.

Silva, A. (1999). La familia en el álbum de fotografías, R. Bayardo y M., Lacarieu, (comps.), *La dinámica global/local, Cultura y comunicación: nuevos desafíos,* Ediciones CICCUS.

Zamorano, G. (2012).*"Fisonomía de traidor": producción de tipos fotográficos de los indígenas bolivianos en la expedición Crequi-Montfort (1903).* Anuario de la Biblioteca y Archivos Nacionales de Bolivia.

FPIC, international law, social space, and indigenous territories in FPIC during extractive projects in Latin America. A romantic or tragic story?

CLPI, derecho internacional, espacio social y territorios indígenas en CLPI durante proyectos extractivos en América Latina. ¿Una historia romántica o trágica?

CLPI, mamallaktapura kamachinakuymi kan. Imasha CLPI kashka runallakta ukupi, shinallatak, runa kawsaykunapa kuskakunapi, allpata utuhunkapak hatun ruraykuna Abya Yalaman yaykumushkakpi. ¿Kushilla wiñaykawsaychu kanka mana kashpaka llakillachu kanka?

Michel André Lapierre Robles
miclapierre@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8621-0310
Investigador programa bosques y cambio climático, COMFOR-SUDOE;
Universidad de Valladolid (Valladolid-España)

Aguasantas Macías Marín
aguasantasm@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1281-6333
Investigadora en COCEMFE Servicios Centrales (Madrid-España)

Cita recomendada:

Macías Marín A. y Lapierre Robles M.A. (2021), CLPI, derecho internacional, espacio social y territorios indígenas en CLPI durante proyectos extractivos en América Latina. ¿Una historia romántica o trágica?. Revista Sarance, (48), 33-51 https://doi.org/10.51306/ioasarance.048.02

Abstract

The development and implementation of the free, prior, and informed consent (FPIC) can be understood both as a "romantic" and "tragic" story, using a sharp reflection made by Susan Marks (2012) regarding Human Rights. Following this idea, this essay intends to analyse the main developments of FPIC international human rights in the last three decades (the successful story) and the clear and strong limitations of

Revista Sarance, ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 08/03/2022; fecha de aceptación: 30/05/2022

its use in Latin America (the tragic side to it).

Despite the fact that the romantic narrative tells us about a progressive recognition and protection of indigenous rights in international law, especially with instruments such as the ILO Convention 169 (ILO-C169) and the United Nations Declaration of the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP), these advances have been and are currently deactivated.

Through the revision of postcolonial literature and an analysis of relevant research in Latin America, this essay explains how the supposed progress is clearly limited by imbalances in the history of international law itself and in the territorial governance system that is configured in large-scale extractive projects, where FPIC is applied or not. In this manner, despite apparently overcoming colonial times against indigenous peoples, the permanent structure of neo-colonization of indigenous territory prevails for an ever-growing global market.

Keywords: FPIC; ethnic-environmental conflicts; extractivism; Human Rights.

Resumen

El desarrollo e implementación del consentimiento libre, previo e informado (CLPI) puede entenderse tanto como una historia "romántica" como "trágica", utilizando una aguda reflexión realizada por Susan Marks (2012) en materia de Derechos Humanos. Siguiendo esta idea, este ensayo pretende analizar los principales desarrollos del CLPI en derechos humanos internacionales en las últimas tres décadas (la historia exitosa) y las claras y fuertes limitaciones de su uso en América Latina (su lado trágico).

A pesar de que la narrativa romántica nos habla de un progresivo reconocimiento y protección de los derechos indígenas en el derecho internacional, especialmente con instrumentos como el Convenio 169 de la OIT (OIT-C169) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI), estos avances han sido y son actualmente desactivados.

A través de la revisión de la literatura postcolonial y del análisis de investigaciones relevantes en América Latina, este ensayo explica cómo los supuestos avances se ven claramente limitados por desequilibrios en la historia del propio derecho internacional y en el sistema de gobernanza territorial que se configura en los proyectos extractivos a gran escala, donde se aplica o no el CLPI. De esta manera, a pesar de la aparente superación de los tiempos coloniales contra los pueblos indígenas, prevalece la estructura permanente de neocolonización sobre el territorio indígena para un mercado global cada vez mayor.

Palabras clave: *CLPI; conflictos étnico-ambientales; extractivismo; Derechos Humanos.*

Tukuyshuk

Consentimiento Libre, Previo e Informado nishpami mishu shimipika riksirin CLPI shimitaka. Kayka "kushiyachishkatapash" yarinalla ninmi, shinallatak "llakiyachishkatapash" yarinalla ninmi, chaymi allikuta pacha yuyarishpa kay killkayka willachikrin. Chaypami Runakunapak Kamachinakuykunata imasha Susan Marks (2012) maskak warmipa yachaykunawan alli yuyarikrin. Shinallatak kay killkayka imasha CLPI ñukanchik Runakunapa Kamachinakuykunapi kay kimsa chunka watakunapi wiñarishkatami (alli wiñaykawsayta) rikukrinchik, shinallatak imasha kay kamachinakuykunallata sinchilla kashka Abya Yalapi ukupi tarpuchinkapakka (llakilla wiñaykawsay).

Wakin mishkilla yuyaykunaka ninmi kay CLPI ashtakata ñukanchik runakunta alliman rikushpa, alliman mamallaktapura kamachinakuykunatapash wiñachishka nin, shinallatak chay alli ruraymantapash kay 169 OITpa convenio nishka kamachinakuykunapash wiñarishka nin shinallatak Naciones Unidaspa Runa Llaktakunapa (DNUDPI), hatun yachaykunapash rurarishka nin, shinapash kay kamachinakuykunaka mana ruraypipa kunankaman rikurishkachu kan.

Colonia kipa killkashkakunapi maskashpa, shinallatak Abya Yalamanta ashtawan hatunlla maskaykunata tarishpami kay killkaypika kashna ninchik; kay alli rurarihun nishpa riksishka kamachinakuykunaka mana yanapashka kanchu, ashtawankarin ashtaka llakikunatami puntamanta wiñaykawsaypi maskakpika rikurin. Kay llakikunaka ashatawan pacha ñukanchik runakunapa mamallaktapura kanchinakuykunapimi na alliman apashka rikurishka shinallatak imasha mamallaktata apakkuna paykunapa allpata kamanakunapika ashtakata allpata utuhunatalla ari nishka kashka. Chaymantaka paykunaka ñawsamanmi rikushka CLPI kamachinakuykunataka. Shinami kunanpika yankallami punta colonia kawsaykunata washaman sakishpa rinahunchik ninchik, ashtawankarin neocolonización nishka mushuk yuyay runakunata saruna unkuykunami wiñarimuhunlla, shinashpa ñukanchik runakunapa allpakunataka ashatawan hatuna ukuman shina tikrarichunmi apanahun.

Sinchilla shimikuna: *CLPI; runakunapa allpata kamanamanta llakikuna; allpata utuhuna; Runakunapa Kamachinakuy.*

Introduction

The free, prior and informed consent of indigenous communities appeared to be one of the most important advances to ensure their decision-making capacity regarding what happens in their own territory. At present, the first bidding instrument that establishes this right, ILO-C169, has been ratified by 15 Latin American countries. However, conflicts around environment and its resources are extended and many times violent: the murders of indigenous people associated with environmental conflicts are twice as great as those of non-indigenous people, and countries such as Colombia, Mexico, Brazil and Honduras are the most dangerous in the world for indigenous environmentalists.

As active co-producing agents of biodiversity-rich ecosystems over centuries and even millennia, indigenous peoples live in territories highly coveted by companies and the State. In this sense, environmental conflicts tend to involve them disproportionately. According to Scheidel et al (2020), although indigenous peoples constitute only 5% of the global population, they are involved in 41% of environmental conflicts registered in the world.

To understand this conflictive dynamic, despite advances in national and international jurisprudence, we will first analyse the content of FPIC and then understand its limitations in international law itself as well as its application in the territories.

1. FPIC in international human rights law. The romantic view.

Free, prior, and informed consent (FPIC) has been an outcome of human rights development related to indigenous people over the last 35 years (Barelli, 2012; Ward, 2011; Aylwin, 2020). This development has been deeply rooted in the right to self-determination and the right to own ancestral lands, which are acknowledged in diverse foundational aspects of contemporaneous international law such as the Charter of United Nations, and which include the principle of equal rights and the right to self-determination (Barelli, 2012; de Moerloose, 2020). An essential argument is that, considering the unique connections that indigenous peoples have with their territories, their very existence depends on the attachment to their lands.

Although International Environmental Law and the United Nations Human Rights Treaty Bodies (UNHRTBs) do not explicitly mention FPIC, they have a special interest. Environmental law acknowledges, particularly, the spiritual relationship between indigenous people and their lands. In addition,

it emphasizes the notable contribution of indigenous people in sustainable development, therefore, highlighting the need to protect indigenous cultures and lifestyles. In this sense, the UNHRTBs have been relevant as a means to develop the links between civil, political, social, economic and cultural rights and FPIC, based on identifying some threshold for requiring consent, the geographical scope of FPIC and the adoption of domestic legislation (Barelli, 2012). In addition, the UNHRTB also ties into FPIC in terms of the right to self-determination (de Moerloose, 2020).

The most crucial instruments in the definition of FPIC are the International Labour Organization (ILO) Convention N. 169 (1989) and the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous People (UNDRIP, 2007). Even though the former has been ratified by only 24 countries in the world, it is binding and particularly significant in Latin America, where 15 countries have recognised it. The UNDRIP has been subscribed by 164 countries, however, it does not have a binding character, although it is a permanent reference in national and international jurisprudence due to its wide and far-reaching development of FPIC principles.

Both ILO-C169 and UNDRIP fully acknowledge the special relationship between indigenous people and their lands and reaffirm their right to own their lands and control their economic, social, and cultural development. UNDRIP, especially, emphasizes the right to self-determination as the right to freely define their political status and development (Art. 3). From this perspective, FPIC must be understood as an exercise of self-determination. However, ILO-C169 admits that States may retain ownership of sub-surface minerals (ILO-C169, Art. 15) and, consequently, UNDRIP establishes that States, "shall consult [...] in order to obtain FPIC" (Art. 32), introducing a nuance in the right to consent (Engle, 2011; Barelli, 2012).

According to these instruments, free, prior, and informed consent is a process that must have certain characteristics, as discussed below. "Free" means that the entire process should develop without the arbitrary use of power, namely without coercion, manipulation, or intimidation. "Prior" means that the consent process must be deployed appropriately before any official permission is granted or project activities begin, guaranteeing sufficient time considering customary forms of decision-making. The adjective "informed" underlines that indigenous communities must obtain all the substantial project information from companies and States. Furthermore, information must be accessible to them in their own languages and adapted to cultural forms of indigenous understanding. And, in general, the whole process must be adapted

to traditional and customary forms of political organization and representation. International bodies accentuate the balance in power relationship, emphasizing the equal access to different sorts of resources required to carry out an FPIC process (Ward, 2011; Barelli, 2012).

As a right firmly grounded in the right to self-determination, FPIC is seen by these instruments as a realization of this right. That means that it is the indigenous comunities themselves that should undertake FPIC from within their own socio-political structures and symbolic systems of understanding (de Moerloose, 2020; Barelli, 2012; Ward, 2011). The "good faith" character of the entire process also implies that governments and third parties should adapt to indigenous decision-making methods.

However, the romantic account of progressive crystallization of indigenous self-determination finds one of its greatest limitations in the results of FPIC. Instruments and courts do not require governments to obtain the consent of communities, mainly, arguing that this depends on the specific circumstance. A flexible stance predominates. As a result, this opens the door to neo-colonial interpretations. Nearly all countries assert that FPIC does not imply an obligation since they have the right to control their resources in the collective interest of all their citizens (Barelli, 2012; Bayot, 2019; Chaturvedi, 2014; Ward, 2011). Indigenous peoples cannot hold the right to block development projects because they might prevent the defeat of poverty within the nation (Colchester, 2010). Nevertheless, and at the same time, the very existence of indigenous peoples depends on their lands and territories; accordingly, a project that jeopardizes their living conditions can threaten their lives.

In the Latin American case, the jurisprudence of the Inter-American Court of Human Rights has defined a criterion of consent or consultation through specific judicial cases. As Barelli (2012) points out, the Court has generally been inclined to interpret FPIC as a consultation process that, in certain cases, such as Saramaka v. Suriname, must be via mandatory consent. Here, the Court interprets that the large-scale investment plans:

> would have a major impact within the Saramaka territory, [thus] the State has the duty, not only to consult with the Saramaka, but also to obtain their free, informed and prior consent of these, according to their customs and traditions. (cited from Orellana, 2008, p. 845)

Yet, in this interpretation, a question rises about what may be considered as a "greater impact" and if this means that a lesser impact does not need consent (Herrera, 2019).

The "consent v. consultation" controversy (Barelli, 2012; Colchester, 2010) has expressed the incompatibilities of state sovereignty and the right of indigenous peoples to self-determination. The romantic vision of "flexibility" that courts have adopted (Barelli, 2012; Herrera, 2019) offers ample room for maneuver for more powerful actors such as the State and capital. From this controversy it is possible to understand the structural limitations of FPIC, that is, the long-term dynamics in international law and the world-system and its territorial expressions in the social space. Those structural limitations make consent, and more broadly, the right to decide the indigenous peoples' own ways of life, unfeasible. This tragic account of FPIC will be analysed in the following sections.

2. Western Capitalism, IHRL and limitations of FPIC. A tragic narrative worldwide.

As different postcolonial and critical schools of thinking have remarked, modern eurocentric capitalism, active since the emergence of colonialism in the 16th century, has produced a global distribution of capital, labour, and resources. This distribution follows the patterns of center-periphery dynamics, which, in turn, produce geographies of accumulation, extraction, and dispossession (Luxemburg, 1951; Prebisch, 2012; Frank, 1966; Amin, 1976; Quijano, 2000; Harvey, 2004; Composto et al., 2014; Svampa, 2019). Despite the process of decolonization, this world-system currently remains in its general patterns of accumulation/dispossession between the Global North (center) and the Global South (periphery), but with different political, economic, and territorial adjustments. Within this long-term structural dynamic, indigenous peoples have occupied a position of exploitation, discrimination, extermination, and deterritorialization since the first western colonies. Even though the level of formal discrimination of colonization no longer exists, the rate and scales of dispossession are much higher today (Dorninger et al., 2021).

As Doyle mentions (2014), in addition to occupation and wars, the law was a key factor in the colonial project. Colonialist and indigenous people signed many treaties and agreements, and consent was at the core of negotiations. The infamous *Requerimiento* of Spanish colonization, a statement (read in Spanish to the indigenous people of the Americas) demanding acceptance of Spanish rule under threats of exterminations was aimed at the dispossession of wealth and land. Although there were different and sometimes successful resistance movements, the agreement conditions for indigenous people were increasingly unfavourable. Colonial law attempted to justify, regulate and legalise forms of dispossession directly through the explicit discrimination of colonised people. The colonial state and international law were designed to

facilitate the colonial expansion of the modern world-system.

Despite granting sovereignty to the nascent states, the postcolonial state of the Global South was built upon the foundations of the colonial state and its territorial jurisdiction (*utis possidetis*), maintaining, or even strengthening economic dependence and geo-political dominance (Anghie, 2005; Chimni, 2017). In this sense, decolonization in the international law was also an imperial restructuring of the center-periphery relationship of capitalism. It produced, in the Global South, a neo-colonial (Quijano, 2000; Young, 1994), authoritarian (Cardoso et al, 2002; O'Donnell, 1982) and/or developmental (Eslava, 2019; Eslava & Pahuja, 2020) State under the specific conditions of "self-determination" that colonial powers permitted (Barsalau, 2019). After the decolonising processes (in Latin America at the beginning of the 19th century and Africa and Asia more than one century later) and under these postcolonial states, war, occupation, discrimination, assimilation, and unequal law continued as central features in the relationship between States and indigenous people.

The postcolonial state in the Global South can be called a "developmental state" due to its functionality within the new postcolonial world-system (Eslava, 2019). It means, briefly, a peripheral situation where the influence of transnational capital and the Global North's policy imposes clear margins of action on the states and societies of the Global South; a Eurocentric imaginary and practice of transformation oriented towards social and economic modernization ("progress" and "development"), and the reproduction of a neo-colonial domination system within the territorial jurisdictions of the state (also called "internal colonialism" by the Mexican academy in the 60's) (González-Casanova, 2006; Stavenhagen, 1965; Kay, 1991).

Although between the 1950s and 1970s, the "Third world" attempted to dispute the development discourse, linking it with "self-determination", economic independence, regulation of transnational capital, fair trade and debt (Bandung conference, UNGA Resolution 1960 and the attempts to regulate international trade through UNCTAD), this was strongly contested, limited and finally defeated by the Global North (Pahuja & Saunders, 2019). Rostow's ideas that development is rather connected to the efforts and capacities of the "underdeveloped countries" themselves rather than to the international asymmetries (Pahuja & Saunders, 2019; Chaturvedy, 2014; Whyte, 2018; Rist, 2008) started to be hegemonic. During the beginning of the neoliberal project, the "Third-Worldist" ideas (including dependency theory) were politically buried, and the world-system and international law managed to adjust even

more the developmental state (Pahuja & Saunders, 2019).

Under neoliberalism, the developmental state of the Global South has affirmed its links of dependency (and its loss of power in the face of transnational capital, states and multilateral organizations of the Global North) (Kay, 1996), but, at the same time, it has incremented its internal "violence monopoly" through the control of natural resources and social diversity. In this period, features such as the "structural adjustment" (state reduction, tax breaks and free movement of capitals), public-private alliances, decentralization, and the ideology of "individual agency" (that places the management of risks arising from the contradictions of the model on the individual) were new elements of the development state (Eslava & Pahuja, 2020).

Against this backdrop of power, the Latin American indigenous peoples have been situated in a quite feeble position. As in the colonial past, the decolonization period does not represent a change of position, but rather their continued subjugation under the sovereignty of the developmental state and global capital (Bengoa, 2000). In Latin America, between 1860 and 1880, Argentina and Chile undertook a military campaign against the Mapuche "Wallmapu" (Bengoa, 1996). In the Argentinian case, one of the most important causes was the payment of the British debt contracted by the government in the Independence War. Similarly, the Mexican government fought and reduced the Yaquis on its northern border and in the "Mayab" territory on the Yucatan peninsula (Reed, 2007). The extermination of indigenous peoples during the rubber boom and the beginnings of oil exploitation in the Amazon (Bunker, 1984; Franco, 2013), the Guatemalan genocide of Mayans between the 1960s and 1980s (Roht-Arriaza, 2006; Sanford, 2004) or the current systematic murder of indigenous and Afro-descendant leaders during the Colombian conflict (Ávila, 2020), are also extreme, but not rare, examples of this regime against indigenous people. The growing wave of criminalization of indigenous organizations and leaders resisting extractive projects follows the same foundation (Svampa, 2019; Raftopoulos, 2017). Therefore, despite the "romantic" development of indigenous rights in international law, the developmental state that emerged from the postcolonial World-System (and its international law), has ruthlessly exercised its full right to take control of "its" territory at any cost.

A key concept to build the primacy of the state in the international and national law is sovereignty (Parfith, 2017; Bayot, 2019). According to Anghie (2005), sovereignty emerged from the exclusionary perspective of modern imperialism, where only "civilized" (European) societies could hold

sovereignty. The sovereignty doctrine provides "certain cultures with all the powers of sovereignty while excluding others" as the Weberian concept of "monopoly on violence" describes. In the postcolonial stage, the developmental state reproduces this "dynamic of difference" internally: the "savage" needs to be tutored and incorporated in a rational political order. The neglecting of self-determination was called "Fourth World" by the Shuswap Chief George Manuel: "The Fourth World perspective reveals how the state sovereignty doctrine […] has created a power imbalance between states and indigenous peoples" (Bayot, 2019, p. 283). In the consent v. consultation controversy, states widely interpret the right of self-determination of indigenous people as subordinated to state sovereignty. This is one of the most powerful legal instruments that allow the World-System and the development state to avoid the right to FPIC.

Another important legal element of this type of "symbolic power" (Bourdieu, 1991) to limit FPIC has been the "right to development" (Chaturvedy, 2014). Due to its original content being disputed and then deactivated in its most critical forms[1], the right to development is multiple, ambiguous, and abstract, embracing different aspects, which can be contradictory among them (Ibid). The right to development has different rightsholders (State, individuals and collectives), and their different qualities and relationships are not clear. In addition, FPIC has been seen as an element of participation within the right to development (African Commission) and OIT C-169 puts the two rights at par and complementary. The World Bank has expressly argued that the "self-determination" interpretation of FPIC contravenes the right to development (Chaturvedy, 2014). This multiplicity opens the door for the global capital and the developmental states to emphasize the interpretations most favourable to their interests, that is, prioritizing the sovereign content of the right to development and imposing it on others. According to this, indigenous self-determination cannot impose obligations on the state, "derogate" its sovereignty and prevent the development of all the citizenry. This hierarchy seriously limits the principle of self-determination of indigenous peoples.

There are many examples where, for "national interest", "development", and in use of its legitimate sovereignty, the State ends up imposing extractive projects despite local resistance and self-determination (Anderson, 2012; Chaturvedy, 2014; Bayot, 2019; Svampa, 2019). Furthermore, according to Baker (2012) and de Moerloose (2020), this degradation in the indigenous

[1] Peter Uvin describes the history of the right to development as follows: "It was the kind of rhetorical victory that diplomats cherish: the Third World got its Right to Development, while the First World ensured that the right could never be interpreted as more of a priority than civil and political rights, that it was totally non-binding, and that it carried no resource transfer obligations" (cited by Chaturvedy, 2014: 41-2).

self-determination principle in FPIC is related to the proliferation of a "negotiated approach" of FPIC, typical of the language of Corporate Social Responsibility (CSR). This narrative, adopted by the World Bank Group and other stakeholders of international development (Equator principles), see FPIC as a process of negotiation and necessary agreement, mutually built and based on principles of participation and representation agreed upon by borrowers (States and companies) and indigenous peoples. Therefore, there is not a simple consent because the principles of development must be agreed between all participants under the right to participation within the development framework.

As can be seen, both the historical power relations reflected in the postcolonial global legal order, and the emerging principles of sovereignty and development have managed to deactivate the principle of self-determination, slowing down the emancipatory potential of FPIC. Therefore, can FPIC be considered as an emancipatory element (romantic narrative) or simple lure (tragic narrative) of a more restrictive international order? Considering the advocacy work of international indigenous organizations, which viewed human rights with suspicion since the 60s, the evolution of FPIC is an emancipatory element within the relative autonomy of the field of power of international law, although rapidly countered by that same field of power and the influence of actors committed to global capitalist development. However, it is necessary to understand some elements about how FPIC is implemented in the territories to understand, ultimately, its more crucial function.

3. FPIC and indigenous communities in the social space. A tragic territorial account.

In the reign of the territorial realpolitik, any vestige of FPIC self-determination disappears. The position of FPIC and the indigenous people within the World-System, in a Global South that has dramatically multiplied the extraction of materials and energy in the last decades (Martínez-Allier et al., 2010; Dorninger et al., 2021), is highly fragile. Using a Bourdieusien expression (Bourdieu, 1998), Rodríguez-Garavito (2011) situates FPIC in a "social space" and a "field of power", highlighting the extreme imbalance of power between extractive projects and indigenous communities. Considering the centre-periphery relationship which structurates an extractive economy in the Global South, the capacity of the developmental state to deterrence international standards of FPIC and to use the "monopoly on violence" to impose extractive projects, the extraordinary amount of economic and political capital of companies and international financing organizations, the private violence of organised crime (Lapierre & Macías, 2018; Rodríguez et al., 2017),

and the extreme poverty and low mobilization capacity of many indigenous communities, among other factors, it is possible to understand the difficulties to impose a meaning of self-determination in the territorial FPIC "minefield" (Rodríguez-Garavito, 2011).

In this regard, it is interesting to analyse the findings of Torres-Wong, 2018 and Zaremberg & Wong, 2018 in Latin America, who have made an evaluation of the FPIC processes registered until 2017[2], making a typology of scenarios and action patterns of indigenous communities. This sheds light to understand, in a more complex way, the position of indigenous communities in the social space.

The first type of scenario is a "medium public order, no extraction, and no pecuniary benefits for indigenous people", characterised by highly mobilized "anti-extractive communities" (Zaremberg & Wong, 2018, p. 36), which oppose extractive projects. In this scenario, there are sporadic episodes of violence from the communities and State, but the latter steps back and the project is cancelled. There are two additional characteristics of this type: there are very few cases and communities achieve to be united under the same political decision. Furthermore, in this scenario, FPIC was not used, demonstrating that FPIC is not the most effective tool to crystallize a possible right to veto.

The second scenario describes a "low public order, no extraction and no pecuniary benefits for indigenous people" (Ibid., p. 36). In this case, there are strongly mobilized indigenous communities in favour of extraction, but state denial of FPIC and both the community and the State are unable to negotiate. States tend to repress and criminalize social mobilization; the conflict scales and the project is suspended after deaths and multiple riots.

The third, more common scenario, depicts a "high public order, extraction, and no pecuniary benefits for Indigenous People" (Ibid., p. 37) and typically occurs when indigenous groups are demobilised. Communities have weak skills to negotiate better conditions and end up taking the fixed formulas of consultation and environmental management that States and companies propose. This has occurred mainly in the Amazon basin where the isolation of small communities, the material poverty, the lack of links with national organizations, and skills not adapted to coping with extractive disruptions, put them in an extremely marginalised and weak position to negotiate. A self-determination process is unthinkable.

[2] The analysis includes 177 cases in three countries such as Bolivia, Mexico, and Peru where FPIC was implemented or not, although Bolivia is overrepresented with 87% of the total cases.

In the fourth scenario, indigenous communities have a better position, high mobilization, and the possibility of reaching more positive benefits. There is a "Medium public order, extraction and pecuniary benefits for indigenous people" (Ibid., p. 39). Here, local organizations constantly pressure the State and conflict does not scale in violence. The difference with the previous scenario can be found in the existence of strong organizations, with expert leaders – which makes them improve their position in the field of power – solid alliances, and sufficient resources to ensure a certain autonomy of mobilization.

Finally, the worse scenario is when the State does not implement FPIC, there is a medium-level mobilization capacity, but internal divisions are significant, and violence increases while the project continues. This case is characterised by a "low public order, extraction and no pecuniary benefits for Indigenous People" (Ibid., p. 40). In some cases, violence includes systematic private violence (Lapierre & Macías, 2018).

As we can see, although the position of indigenous people is overall diverse, it is extremely fragile. Some strong communities can challenge the dominant position of extractive projects or negotiate historically denied pecuniary benefits, but such scenarios are not the general norm. The weak position does not mean an a priori "anti-extractive" position. Rather, many times, the difficult economic situation, the deterioration of the territory (previous processes of peasant and capital colonization, deforestation, and other disruptions), pressures, and a very marginal position (such as the dispersed Amazonian indigenous communities) push them to support and not to oppose to extractive projects, even knowing the potential impacts. A legitimate attachment to the development speech may also exist. In the social space, FPIC has not worked as a consent tool or as an expression of self-determination. FPIC has been deployed only in the third and the fourth type of conflict, oscillating between a checklist (as in the case of demobilized communities) and a negotiation process (as in communities which achieve pecuniary benefits). According to Zaremberg & Wong, (2018) FPIC has never implied a right to veto in the analysed cases, not even in the Bolivian case where national norms formally allow it. On the contrary, communities that achieve the halt of a project never used FPIC. Although some scholars have found cases in Latin America where FPIC has been a dynamizing factor of mobilization (Walter & Urkidi, 2017), and even a most effective way to delay projects than environmental law (Vela et al., 2020), others emphasize the depoliticizing component of FPIC (Urteaga, 2018; Dunlap, 2018; Ramírez, 2019).

Conclusions

Despite the advances of international human rights law on indigenous rights such as self-determination and FPIC, this achievement (highlighted by the romantic narrative) has been tragically deactivated by the international law and the social space. On the one hand, the postcolonial order, the developmental state, the sovereignty principle, and the right to development have visibly subordinated FPIC under their logics. On the other, FPIC has served to "rationalize" negotiations on compensations and to bureaucratically ritualize an FPIC simulacrum through checklist processes. In this manner, the permanent structure of neo-colonization over indigenous territory for an ever-growing global market prevails. In the long term, what is the role of international human rights law? Looking at current outcomes of FPIC in the field, without doubt FPIC has facilitated and institutionalised the negotiation process to assure the juridical security for the extractive investment, although, many times the authoritarian temptations of the development state seek a quick, violent, and low-cost imposition.

Considering the day-to-day social struggle, and some rare positive experience with FPIC in indigenous communities who seek to cancel extractive projects (Walter & Urkidi, 2017), the strengthening of territorial movements is more important than FPIC policy in itself, but, of course, it can entail the tactic use of FPIC in a specific case. In this sense, international human rights law (and FPIC) has a precise potential for resistance (Marks, 2012) that, however, should not be understood as an objective of emancipation in itself. Using the words of Knox "in a short-term, conjunctural, tactical sense it is necessary to work within it" (2016, p. 325).

Bibliographical references

Acosta, A. (2013). Extractivism and neoextractism: Two sides of the same curse. In M. Lang and D. Mokrani (Eds.), *Beyond development: Alternative visions from Latin America* (pp. 61-86). Rosa Luxemburg Foundation and Transnational Institute.

Amin, S. (1976). *Unequal development. An essay on the social formations of peripheral capitalism*. Montly Review Press.

Anderson, P. (2012). Free, Prior, and Informed Consent? Indigenous Peoples and the Palm Oil Boom in Indonesia. In ISEAS–YUSOF ISHAK INSTITUTE. (Ed.), *The Palm Oil Controversy in Southeast Asia: A Transnational Perspective. pp.* 244-258.

Anghie, A. (2005). *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law.* Cambridge University Press.

Ávila, A., (2020). *¿Por qué los matan?* Planeta.

Aylwin, J, Policzer, P. (2020). No Going Back: The Impact of ILO Convention 169 on Latin America in Comparative Perspective. *The School of Public Policy Publications, 13*(8), p. 1.

Baker, S. (2012). Why the IFC's Free, Prior, and Informed Consent Policy Doesn't Matter (Yet) to Indigenous Communities Affected by Development Projects. *Wisconsin International Law Journal, 30*(3), pp. 668-705.

Barelli, M. (2012). Free, Prior and Informed Consent in the Aftermath of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Developments and Challenges Ahead. *International Journal of Human Rights,16*(1), p. 1.

Barsalou, O. (2019). The Failed Battle for Self-Determination. The United States and the Post-War Illusion of Enlightened Colonialism, 1945–1975. In: J. Von Bernstorff and P. Dann (Eds), *The Battle for International Law: South-North Perspectives on the Decolonization Era*. Oxford University Press.

Bayot, ABE. (2019). Free, Prior, and Informed Consent in the Philippines: A Fourth World Critique. In: I. Feichtner, M. Krajewski and R. Roesch (Eds), *Human Rights in the Extractive Industries: Transparency, Participation, Resistance*. Springer International Publishing, pp. 281-309.

Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Bengoa, J. (1996). *Historia del Pueblo Mapuche*. Ediciones Sur.

Bourdieu, P. (1998). *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge Polity Press.

Bourdieu, P. and Terdman, R. (1987). The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field. *Hastings Law Journal,* 38, p. 814.

Bunker, S.G. (1984). Modes of Extraction, Unequal Exchange, and the Progressive Underdevelopment of an Extreme Periphery: The Brazilian Amazon, 1600-1980. *American Journal of Sociology, 89*(5), pp. 1017-1064.

Cardoso, F. and Faletto, E. (2002). *Dependencia y desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica*. Siglo XXI Editores.

Chaturvedi, I. (2014). Critical study of free, prior and informed consent in the context of the right to development can consent be withheld. *Journal of Indian Law and Society, 5*(1), pp. 37-60.

Chimni, B.S. (2017), *International Law and World Order: A Critique of Contemporary Approaches*. Cambridge University Press.

Colchester, M. (2010). *Free, Prior and Informed Consent. Making FPIC work for forests and peoples*. The Forest Dialogue.

Composto, C. and Navarro, M. (2014). Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina. In: C. Composto and M. Navarro (Eds), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Bajo Tierra Ediciones, pp. 33-75.

Dorninger, C, Hornborg, A, Abson, DJ, Von Wehrden, H, Schaffarzik, A, Giljum, S, Engler, J, Feller, RL, Hubacek, K and Wieland, H. (2021). Global patterns of ecologically unequal exchange: Implications for sustainability in the 21st century. *Ecological Economics,* (179), pp. 106-124.

Doyle, CM. (2014). *Indigenous Peoples, Title to Territory, Rights and Resources: The Transformative Role of Free Prior and Informed Consent*. Routledge.

Dunlap, A. (2018). "A Bureaucratic Trap:" Free, Prior and Informed Consent (FPIC) and Wind Energy Development in Juchitán, Mexico. *Capitalism Nature Socialism 29*(4), pp. 88-108.

Engle, K. (2011). On Fragile Architecture: The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples in the Context of Human Rights. *European Journal of International Law, 22*(1), pp. 141-163.

Escobar, A. (2017). *Designs for the Pluriverse; Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Duke University Press.

Eslava, L. (2019). *The Developmental State: Independence, Dependency and the History of the South*. In: J. Bernstorff and P. Dann (Eds.) *The Battle for International Law: South-North Perspectives on the Decolonization Era. The history and theory of international law.* Oxford University Press.

Eslava, L. and Pahuja, S. (2020). The State and International Law: A Reading from the Global South. *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development, 11*(1), pp. 118-138.

Franco, J. (2013). Territorio waorani: problemática y proceso extractivo en el Yasuní. In: I. Narvaez, M. De Marchi and S. Pappalardo (Eds), *Yasuní, zona de sacrificio: análisis de la Iniciativa ITT y de los derechos colectivos indígenas*. FLACSO.

Frank, A.G. (1966). The Development of Underdevelopment. *Monthly Review, 18*(4), pp. 37-51.

Gonzalez, P. (2006). El colonialismo interno: una redefinición. In: A. Boron, J. Amadeo and S. González (Eds). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 409-434.

Gudynas, E. (2013). Debates on development and its alternatives in Latin America. A brief heterodox guide. In: M. Lang and D. Mokrani (Eds), *Beyond Development Alternative Visions from Latin America*. Fundación Rosa Luxemburg, pp. 15-40.

Harvey, D., 2004. The "New Imperialism": Accumulation by Dispossession. *Social Register,* (40), pp. 63-87.

Herrera, J. (2019). Free, prior and informed consent (FPIC) in Mexico: elements for its construction and challenges. *The Age of Human Rights Journal*.

Howard, P, Puri, R, Smith, L. and Altieri, M. (2008). *GIAHS - Globally Important Agricultural Heritage Systems: A Scientific Conceptual Framework and Strategic Principles for the Food and Agriculture Organization of the United Nations*.

Kay, C. (1991). Reflections on the Latin American Contribution to Development Theory. *Development and Change, 22*(1), pp. 31-68.

Knox, R. (2016). Marxist Approaches to International Law. In: A. Orford and F. Hoffmann (Eds), *The Oxford Handbook of the Theory of International Law.* Oxford University Press.

Lapierre, M. and Macias, A. (2018). *Extractivismo, (neo)colonialismo y crimen organizado en el norte de Esmeraldas*. Abya Yala.

Luxemburg, R. (1951). *The accumulation of capital*. Routledge and Kegan Paul LTD.

Marks, S. (2012). Human rights in disastrous times. In: J. Crawford and M. Koskenniemi (Eds), *The Cambridge Companion to International Law. Cambridge companions to law.* Cambridge University Press, pp. 309-326.

Martinez-Alier, J, Kallis, G, Veuthey, S, Walter, M and Temper, L. (2010). Social metabolism, ecological distribution conflicts, and valuation languages. Ecol. Econ. 70. *Ecological Economics,* (70), pp. 153-158.

Moerloose, S.D., 2020. Indigenous Peoples' Free, Prior and Informed Consent (FPIC) and the World Bank Safeguards: Between Norm Emergence and Concept Appropriation. *VRÜ Verfassung und Recht in Übersee, 53*(3), pp. 223-244.

O'donell, G. 1982. *El Estado Burocrático Autoritario*. Editorial de Belgrano.

Orellana, M.A. (2008). Saramaka People V. Suriname. Judgment (Preliminary Objections, Merits, Reparations, and Costs). *American Journal of International Law, 102*(4), pp. 841-847.

Ornelas-Bernal, R, Bartra, A, Ceceña, A, Esteva, G and Holloway, J. (2013). *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Económicas.

Pahuja, S and Saunders, A. (2019). *Rival Worlds and the Place of the Corporation in International Law.* Oxford University Press.

Parfitt, R. (2017). The Anti-Neutral Suit: international legal futurists, 1914–2017. *London Review of International Law, 5*(1), pp. 87-123.

Prebisch, R. (2012). El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas. CEPAL.

Quijano, A, (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South, 1*(3), pp. 533-580.

Raftopoulos, M. (2017). Contemporary debates on social-environmental conflicts, extractivism and human rights in Latin America. *The international journal of Human Rights*, *21*(4), pp. 387-404.

Ramirez, J. (2019). Impacts of neoliberal wind energy investments on environmental justice and human rights in Mexico. In: P. Lund-Thomsen, M. Wendelboe-Hansen and A. Lindgreen (Eds), *Business and Development Studies: Issues and Perspectives*. Routhledge, pp. 353-377.

Reed, N. (2007). *La Guerra de castas de Yucatán*. Ediciones Era.

Rist, G. (2008). *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. Zed Books.

Rodríguez, D, Mol, H, Brisman, A and South, N (Eds). (2017). *Environmental crime in Latin America. The theft of nature and the poisoning of the land*. Palgrave Macmillan.

Rodríguez-Garavito, C. (2011). Ethnicity.gov: Global Governance, Indigenous Peoples, and the Right to Prior Consultation in Social Minefields. *Indiana Journal of Global Legal Studies,* (18), pp. 263 - 305.

Roht-Arriaza, N. (2006). Guatemala Genocide Case. Judgment no. STC 237/2005. *The American Journal of International Law, 100*(1), pp. 207-213.

Sanford, V. (2004). *Buried Secrets: Truth and Human Rights in Guatemala*. Palgrave MacMillan.

Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. Siglo XXI - CLACSO.

Scheidel, A., Del Bene, D., Liu, J., Navas, G., Mingorria, S., Demaria, F., Ávila, S., Roy, B., Ertor, I., Temper, L. and Martínez-Alier, J., 2020. Environmental conflicts and defenders: A global overview. *Global Environmental Change,* (63), pp. 1-12.

Stavenhagen, R. (1965). Classes, Colonialism, and Acculturation: A System of Inter-Ethnic Relations in Mesoamerica. *Studies in Comparative International Development, 1*(6), pp. 53-78.

Svampa, M. (2013). El consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina. *Revista Nueva Sociedad*, (244), pp. 30-46.

Svampa, M., 2019. *Neo-extractivism in Latin America*. Cambridge University Press.

Torres-Wong, M. (2018). *Natural Resources, Extraction and Indigenous Rights in Latin America: Exploring the Boundaries of Environmental and State-Corporate Crime in Bolivia, Peru and Mexico*. Routledge.

Urteaga-Crovetto, P. (2018). Implementation of the right to prior consultation in the Andean countries. *A comparative perspective. 50*(1), pp. 7-30.

Vandervort, B. (2006). *Indian wars of Mexico, Canada and the United States, 1812-1900*. Routledge.

Vela-Almeida, D. and Torres, N. (2021). Consultation in Ecuador: Institutional Fragility and Participation in National Extractive Policy. *Latin American Perspectives*.

Wallerstein, I. (2004). *World-Systems Analysis: An Introduction*. Duke University Press.

Walter, M. and Urkikdi, L. (2017). Community mining consultations in Latin America (2002–2012): The contested emergence of a hybrid institution for participation. *Geoforum,* (84), pp. 265-279.

Ward, T. (2011). The Right to Free, Prior, and Informed Consent: Indigenous Peoples' Participation Rights within International Law'. *Northwestern Journal of International Human Rights,* (10), pp. 54-84.

Whyte, J. (2018). Powerless companions or fellow travellers?: human rights and the neoliberal assault on post-colonial economic justice. *Radical Philosophy,* (2), pp. 13-29.

Young, C. (1994). *The African Colonial State in Comparative Perspective*. Yale University Press.

Zaremberg, G. and Wong, M.T. (2018). Participation on the Edge: Prior Consultation and Extractivism in Latin America. *Journal of Politics in Latin America, 10*(3), pp. 29-58.

¡Honrar a la Patria! La construcción de la nación ecuatoriana a través del culto festivo bolivariano: 1822-1830.

¡Mamallaktayayta Huyana! Imasha 1822-1830 watakunapi Ecuadormanta runakunata mamallaktayachiy kallarishka Bolivariano yuyaykunawan.

Long live the nation! The construction of the Ecuadorian nation through the Bolivarian festive cult: 1822-1830.

Santiago Paúl Yépez Suárez
spyepezs@uce.edu.ec
ORCID: 000-0001-6855-9589
Universidad Central del Ecuador (Quito-Ecuador)

Cita recomendada:

Yépez Suárez, S.P. (2022). ¡Honrar a la Patria! La construcción de la nación ecuatoriana a través del culto festivo bolivariano: 1822-1830. *Revista Sarance*, (48), 52-94. https://doi.org/10.51306/ioasarance.048.03

Resumen

En el presente artículo nos hemos propuesto resolver de manera objetiva las siguientes interrogantes: ¿En qué medida la iconografía simbólica de la naciente república ecuatoriana estuvo elaborada desde la iconografía monárquica festiva? ¿Hasta qué punto se trasplantaron en el contexto ecuatoriano los símbolos revolucionarios europeos en la cultura material festiva? ¿Quiénes fueron los actores/constructores de los nuevos símbolos audiovisuales? ¿Cómo y hasta qué punto se creó una religión cívica bolivariana en el temprano Ecuador? Para este propósito, se ha acudido a una serie de documentos de primera mano, como los primeros decretos de la vida republicana, las actas de cabildo y la prensa histórica. A su vez, se presenta un estudio pormenorizado de elementos iconográficos, como fuentes artísticas primarias, relacionados específicamente con la pedagogía visual del neoclásico. Asimismo, se acude a determinados autores que han trabajado sobre la construcción de las naciones latinoamericanas, a fin de ofrecer un nuevo aporte teórico en el contexto ecuatoriano, su naciente identidad y las formas de culto nacional.

Palabras clave: historia patria; religión cívica; neoclásico; Bicentenario; culto nacional.

Revista Sarance ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 25/05/2022; fecha de aceptación: 27/05/2022

Tukuyshuk

Kay killkaypika kay tapuykunatami kutichinkapak katishun. ¿Imashatak ñukanchik Ecuador mamallakta república tikrarishpa paypa tokapukunapika monarquía layakunata wiñachi kallarin? ¿Imashatak ñukanchikpa Ecuador mamallakta kawsaypi Europamanta sinchi hatarishka nishka yuyaykunata, shuyukunata kimichirkanchik? ¿Pikunatak kay shuyukunata, rimaykunata ruray kallarishkanka? ¿Imashatak wiñarishka Bolivarpi iñishpa shuk paypa religión cívica laya ñukanchik Ecuador mamallaktapi ñapash kallarishkanka? Kayta yachankapakmi kay killkashkakunata killkakatishka kan: kallarikpi imasha Ecuador mamallakta tikrarishkamanta, cabildo imashalla willaykunata killkashkakunata, shinallatak chay pachakunamanta willachiy killkashkakunatapash rikushpa. Shinashpa, iconografía nishkaunatapash mashkashka kan, kallaripika yachachikkapak laya shuyukuna kashka puntapi neoclásico shina rikchakkunami kashka. Shinallatak wakin killkakkunatapash maskashpa imatalla paykuna yuyarishpa Abya Yalapa nación tikrarina nishka yuyaykunamantapash maskashka kan, chay hawami rikurishka imasha kaykuna Ecuadorta mamallaktayachinkapak kallarishka kashka, imahsa ñukanchik kikinyariypash wiñarishka, shinallatak mamallaktata huyanapash yacharimushka kan.

Sinchilla shimikuna: *mamallaktayachik wiñaykawsay; religión cívica; neoclásico; Bicentenario; mamallaktata huyana.*

Abstract

This article aims to objectively resolve the following questions: To what extent was the symbolic iconography of the nascent Ecuadorian republic elaborated from the festive monarchical iconography? To what extent were European revolutionary symbols transplanted in the Ecuadorian context in celebratory material culture? Who were the actors/builders of the new audiovisual symbols? How and to what extent was a Bolivarian civic religion created in early Ecuador? For this purpose, a series of first-hand documents have been used, such as the first decrees of republican life, the acts of the council and the historical press. At the same time, the article presents a detailed study of iconographic elements, as primary artistic sources, specifically related to the visual pedagogy of the neoclassical. Likewise, certain authors who have worked on the construction of Latin American nations are consulted, in order to offer a new theoretical contribution in the Ecuadorian context, regarding its nascent identity and the forms of national worship.

Keywords*: national history; civic religion; neoclassical; Bicentennial; national cult.*

1. Introducción

La incorporación de una nueva pedagogía cívica en los habitantes hispanoamericanos que pasaban de *súbditos* a *ciudadanos*, como nuevos sujetos de un nuevo sistema de valores, dio lugar a la naciente estructura mental y sociocultural del primer liberalismo político. Estas nuevas tendencias trasladaron los valores de exaltación monárquica-religiosa al concepto occidental *civilizado*, pero desde las tierras americanas; la búsqueda por asimilar una renovada moral que combinara los valores escolásticos de antaño con los destinados al culto de las figuras patrióticas -el prócer, libertador- y los nuevos símbolos nacionales.

Si bien es cierto que el papel dominante de la Iglesia en el tiempo festivo estuvo aún muy presente en las fiestas cívicas de las nuevas naciones, la finalidad no era para el servicio de la institución religiosa, sino para la institución cívico-política, de tal modo que la fiesta religiosa, escenificada en prácticas como el Te Deum o la misa de acción de gracias, colaboraba ahora a la imagen de los próceres y libertadores, y a la nueva simbología patriótica a venerar y festejar: la nación imaginada.

A las incipientes repúblicas hispanoamericanas no las legitimaba el nuevo orden político con sus decretos, instituciones y jerarquías políticas, las legitimaba la celebración cívico-religiosa en el homenaje emotivo y con una carga audiovisual que diluía el neoclásico con el barroquismo, destinada hacia los nuevos símbolos de culto republicano. En el rechazo cívico construido hacia las estructuras colonialistas, aún persistieron, quizá durante todo el siglo XIX, las mismas estructuras mentales de dominación camufladas en la élite criolla-burguesa del poder republicano: el sujeto religioso pasó del súbdito *barroco* al ciudadano *civilizado*.

Aunque la nueva simbología festiva negaba el viejo orden político, el barroquismo de mentalidades, ya sea en la expresividad audiovisual de las formas festivas como en las representaciones dentro de la cultura material, permaneció en las prácticas de los ciudadanos; dicotomía y a la vez simbiosis de lo sagrado y lo profano. La estética patriótica, aparecida con fuerza desde 1822, incluía banderas, monedas, escudos, retratos, nombres conmemorativos, discursos, leyes, poesías y un nuevo calendario cívico, emblemas simbólicos que otorgaban un sentido unitario dentro de la percepción de los ciudadanos.

Durante el período independentista, la racionalidad ilustrada se funde con el proceso civilizador occidental y eurocéntrico en la fiesta cívica

neoclásica: el buen orden y respeto a la norma, sentido de ahorro, nueva didáctica, negación del pasado político, incorporación de una nueva memoria histórica, censura a todo lo que se parecía al viejo sistema, negación de todo lo hispánico asimilándolo como oscuro o atrasado y una emotiva algarabía por el pasado *glorioso* de los incas, lo que se conoce como incaísmo republicano.

Uno de los símbolos patrios, espejo de los sentimientos festivos del culto a la nación republicana, fueron los escudos de las monedas y su evolución a través del tiempo, una progresiva incorporación y desarrollo de alegorías a la nación imaginada y ahora puestas en escena desde el aparato iconográfico. Es así que, en el primer apartado, se discute sobre la simbología patriótica ecuatoriana, analizando las primeras monedas ecuatorianas como elementos imprescindibles para comprender los orígenes de una nueva memoria colectiva identitaria.

La figura del indio, tomada como alegoría de la América sometida, aquel recurso discursivo a su pasado y reivindicación social ante la marginación colonialista, fue empleado por los patriotas y libertadores como un símbolo determinante durante las fiestas y el nuevo mapa iconográfico de la patria. El indio, estampado en monedas, sellos, escudos y pinturas, tenía la función de dar una legitimidad nacionalista, herencia subjetiva del criollismo dieciochesco, pero que nada tenía que ver en la práctica republicana con la búsqueda de su redención ante la opresión histórica de la que fueron objeto, fenómeno que se aborda en el segundo capítulo del artículo.

En las primeras expresiones festivas hacia la segunda década del siglo XIX, el culto monárquico únicamente se trasmutó en culto patriótico, bastante influenciado desde el último tercio del siglo ilustrado por la progresiva presencia militar en las celebraciones, como emblema garantista del buen orden en los habitantes. Si, antes, el retrato del rey era expuesto en la plaza mayor junto al izado y pase del real estandarte, en la fiesta republicana, el retrato del prócer, de Bolívar, cuya figura fue bautizada con el apelativo de "El Libertador", reemplazaba a los antiguos retratos borbónicos, así como su entrada *triunfante* dando un sentido de legitimación a la novísima nación colombo-ecuatoriana. Este fenómeno es ampliamente estudiado en el segundo apartado del artículo.

Aquel proyecto de culto a la patria republicana, bien sea desde el impulso ilustrado y, sobre todo, de la estética simbólica de los albores de la independencia y la consumación del nuevo orden político del primer liberalismo, continúa hasta el día de hoy, en lo que podría llamarse la

desesperanzada *búsqueda de la modernidad* en América Latina, de *su* modernidad. En este sentido, dentro del tercer capítulo se estudia el origen y desarrollo del culto bolivariano en el Ecuador temprano, como reflejo de una religión patriótica que estaría ligada a la naciente historia patria y los patrones identitarios de *lo ecuatoriano*.

2. Nuevos valores, nuevos rituales: la simbología patriótica ecuatoriana 1822-1845

> Un día como éste, hace cien años, y a estas mismas horas, entonaba Quito, en unánime concierto de entusiasmo delirante, el himno de la libertad, y coronaba con laureles inmortales a los libertadores, coronados ya por la Victoria, y bendecía al Héroe Inmaculado que con su invencible espada habíales conducido a las cumbres de la gloria, dándoles por pedestal que les exhibiese a la admiración del mundo una de las más gigantescas montañas de la cordillera americana.[1]

José Joaquín de Olmedo, que había nacido en el último tercio del siglo XVIII durante el apogeo de la ilustración hispánica, siendo diputado de las Cortes de Cádiz, y que había observado el progresivo ocaso político de la monarquía desde la primera década del siglo XIX, testigo fiel de las rebeliones insurgentes en América, y que ya no vestía a la francesa sino al estilo decimonónico de la moda inglesa, al igual que muchos otros de su generación, debió de haberse encontrado en un permanente conflicto de identidad: guayaquileño de nacimiento, neogranadino en cuanto a su filiación territorial del virreinato, colombiano hasta 1830, ecuatoriano desde aquel año hasta su muerte.

Aquel conflicto subjetivo de los primeros ecuatorianos, del ¿quiénes somos? ¿de dónde somos? y ¿hacia dónde vamos? dio lugar a un proceso continuo -y que aún no ha terminado- de construcción de un imaginario nacional simbólico, adolescente e inmaduro todavía hacia la primera mitad del siglo XIX, cuya debilidad, en el ecuatoriano de a pie de esos tiempos, especialmente de los grupos marginados, fue una constante en el *ser ecuatoriano* decimonónico, debilidad aumentada por los intereses proselitistas de las facciones dominantes de la oligarquía criollo-caudillista nacional.

Tanto la bandera tricolor, aparecida en 1811 y diseñada por Francisco de Miranda, como los escudos y sellos con alusiones autóctonas, siendo los primeros los que aparecen en los símbolos de la Constitución y las monedas

[1] Discurso del presidente Tamayo al Cuerpo Diplomático. (24 de mayo, 1922) *Primer Centenario de la victoria de Pichincha*, *Discursos Diplomáticos*.

del Estado de Cartagena de 1812, de Cundinamarca en Nueva Granada hacia 1815 y en el Congreso de Cúcuta de 1821 (Fig. 1), fueron emblemas patrióticos-criollistas que estaban encaminados a legitimar y dar sentido a la idea de Estado-nación liberal, republicano y revolucionario, desde las élites.[2] Si en las primigenias monedas del Estado de Cartagena, siendo las primeras que aducían a una simbología patriótica-criollista, aparecen características reivindicativas propias de la tierra como la granada y las palmeras junto a la india de la libertad, en la experiencia visual del Ecuador temprano en tiempos floreanos, serían las montañas andinas el elemento frecuente a trasmitir, tal como se tratará más adelante.

Figura 1
Constitución del Estado de Cartagena de Indias de 1812 [detalle de la india de la libertad]

Fuente: Constitución del Estado de Cartagena de Indias sancionada en 14 de junio del año de 1812. Cartagena de Indias. Rodríguez Torices y Quirós, Manuel, 1788-1816. Imprenta del ciudadano Diego Espinosa. Banco de la República, Biblioteca Virtual.

La bandera colombiana remplazaría al *Real Estandarte*, fiesta que se celebraba en Quito en el mes de junio durante el Pentecostés, y que equivalía a la fiesta de la conquista de Quito por parte de los castellanos. Incluso, hacia 1815, se alentaba desde el Cabildo a seguir practicando este festejo en el que se incluían cajas, clarines, danzantes y el paseo del Real Estandarte por las plazas más significativas. Sin embargo, el significado simbólico que se

[2] Chicangana-Bayona, Y.A. (2011). La india de la libertad: de las alegorías de América a las alegorías de la patria. En *Estudios de Filosofía y Práctica e Historia de las Ideas, Revista anual de la Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, *13*(1), p. 24.

pretendía dar en aquel año no era tan solo en aras de la memoria histórica de la ciudad y el triunfo de la conquista, sino la reposición del dominio absolutista, puesto que "debía renovarse en el presente año, con respecto a haber cesado los efectos de la constitución que antes la prohibió, y mediante la soberana disposición del Rey, nuestro señor don Fernando Séptimo, siendo restituido al trono de sus mayores"[3].

Para el caso ecuatoriano, se crearán emblemas como el sol en la equinoccial, como parte figurativa y diferenciadora de las simbologías del Antiguo Régimen, con cierta relación con otros símbolos patrióticos de los demás primigenios Estados-nación del continente, especialmente el sol y los Andes (Fig. 2). Su origen lo encontramos en mayo de 1822, en uno de los decretos sobre la anexión de Quito a Colombia. Como *santa obligación* de tributar gratitud a los libertadores, se estableció condecorar a la División libertadora con una medalla de honor en el pecho, la cual debía tener la siguiente simbología: "La medalla será un sol, naciendo sobre las montañas del Ecuador, y unidos sus rayos por una corona de laurel: entre la montaña, en letras de oro la inscripción *Colombia* y alrededor del sol *Libertador de Quito*"[4].

Años más tarde, en una de las leyes fundamentales del primer congreso constituyente ecuatoriano de 1830, se estipulaba lo siguiente:

> 1° Que le corresponde designar las armas que distingan al Ecuador entre los demás Estados de la misma República. 2° Que estas armas deben simbolizar la Unión de los Estados mediante un centro común. Decreta_ Art. 1.- Se usará en delante de las armas de Colombia en campo azul celeste, con el agregado de un Sol en la Equinoccial sobre las faces, y un lema que diga El Ecuador en Colombia. Art. 2.- El gran sello del Estado, y Sellos del Despacho tendrán gravado este blasón. Riobamba 19 de septiembre de 1830 [5].

[3] Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AMH/Q). (12 de mayo de 1815). Fondo actas del Cabildo de Quito, p. 52.

[4] Noboa, A. (1901), *Incorporación de Quito a la República de Colombia, Decreto 2. Colección de tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos y políticos celebrados desde la independencia hasta nuestros días*. Tomo I. Imprenta de A. Noboa, p.85.

[5] Archivo Histórico Nacional del Ecuador (AHN/E). (16 de octubre de 1830). Ley de 27 de septiembre de 1830 designando las armas que deban distinguir al Ecuador de los demás Estados de la República. *Serie Copiadores*, caja 15, vol. 56, pp. 17-18.

Figuras 2 y 3
[Izq.] Un Real, oro. (1833), El poder en la Constitución, Escudo del Ecuador; [der.] un Escudo, oro, (1834), El Ecuador en Colombia, Busto de la Libertad.

Fuente: Colección del Museo Numismático del Banco Central del Ecuador. [Fotografía del autor].

El sol en la equinoccial tenía dos sentidos. El primero, de dotar una actitud identitaria de asumirse como centro de la tierra, herencia de la expedición geodésica franco-hispana del siglo XVIII. El segundo, acudir a simbologías prehispánicas en donde el sol tenía una afinidad utilitarista para adherir a la población indígena al naciente Estado ecuatoriano y, de esta manera, despertar en aquel grupo un sentimiento nacionalista afín a lo que iba a llamarse "Ecuador".

Tómese en cuenta que es aún débil y primigenia la construcción del Estado ecuatoriano, en donde priman las identidades regionales y localistas, ya visibles en el siglo ilustrado, por lo que aún no existía una identidad a escala nacional ni mucho menos los grupos marginados se identificaban con *lo ecuatoriano*. La propuesta de *República Atahualpina* fue, por otra parte, insuficiente para satisfacer el imaginario criollo-caudillista representado por la blanquitud de los comerciantes costeños y los terratenientes andinos.

El emblema discursivo "El Ecuador en Colombia" no era más que una actitud revitalizadora del pasado bolivariano, como una esperanza de las élites adeptas al federalismo como proyecto de nación, cuyo continuador y de quien puede decirse que fue el creador de los primeros emblemas característicos del culto patriota nacional fue Juan José Flores, guiado no precisamente por

un supuesto sentimiento de "fidelidad".[6] Los demás atributos simbólicos del primer escudo tenían un paralelismo intacto con el emblema de la República de Colombia (Fig. 3).

El Acta de Independencia, similar a los escritos que legitimaban a las juntas automáticas, fue un recurso -cual credo de oraciones- para solemnizar las fiestas patrióticas. El documento llegó a ser un material de veneración, aún vigente en el imaginario nacional latinoamericano.[7] Si bien es cierto que, en el caso ecuatoriano, a diferencia de otras naciones vecinas, el Acta de Independencia no tuvo una preponderancia simbólica de culto nacional, la Constitución y los actos conmemorativos alrededor de ella habían reemplazado a este documento, al punto de dar lectura y juramento solemne en medio de un acto festivo que recogía todo el teatro de agasajo de la época hispánica.[8] Se legitimaba a la Constitución como elemento sagrado de la patria, de ahí es que en los primeros escudos se lee "el poder en la Constitución".

Durante el primer período de gobierno de Flores el escudo mantiene el sol en posición de destello y, a diferencia del anterior escudo, por vez primera se observa la incorporación de elementos naturales-paisajistas y faunísticos: dos águilas, una en cada montaña, y mirándose de manera opuesta, en medio de un paisaje andino (Fig. 4). Estos elementos coinciden, en primer lugar, con la postura unificadora de Flores a nivel nacional. Y, por otro lado, guardan la conexión con el siglo XVIII en que el criollismo de mentalidades expresó en el arte, como por ejemplo en la serie de tipos de Vicente Albán, los atributos y características autóctonas de la tierra de origen, como una actitud identitaria frente a la otredad europea, y aquel afán por resaltar lo propio frente a lo ajeno, particularmente evidenciado en el discurso y la pintura criollista[9].

---

6 Buriano, A. (2008). Ecuador, latitud 0. Una mirada al proceso de construcción de la nación. En J.C. Chiaramonte, *Los hombres de los países de América Latina*, p.17.

7 Zaldívar, T. (2007). Fiesta cívica republicana. *La Fiesta, Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*. GRISO-Universidad de Navarra/Fundación Visión Cultural, pp. 225-234.

8 En la Gaceta de Gobierno se da cuenta de las fiestas cívicas por la instalación del Congreso de 1831 con las mismas prácticas barrocas del antiguo régimen: "Después de nueve días de fiestas públicas en esta capital, en las cuales sus habitantes han manifestado su inclinación y gusto tanto en las corridas de toros, como en la variedad de disfraces y fuegos artificiales, ha reinado la franqueza, la complacencia y la armonía (…) tal es el poder de la moral de nuestros pueblos. El objeto de ellas ha sido el de celebrar la instalación del 1 Congreso constitucional", Gaceta de Gobierno del Estado Ecuatoriano. Quito. N° 31, 22 de septiembre de 1831.

9 Catelli, L. (2012). Pintores criollos, pinturas de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del período virreinal tardío. *Cuadernos del CILHA*, *13*(17), pp. 146-174.

Figura 4
Un Real, oro. (1835), El poder en la Constitución, Escudo del Ecuador

Fuente: Colección del Museo Numismático del Banco Central del Ecuador. [Fotografía del autor].

De esta manera, se inauguraba también la historia patria por medio del símbolo de culto, en tanto en cuanto la apelación al pasado precolombino (el sol), la reivindicación nacionalista en base a las misiones científicas del siglo pasado (Ecuador, sol en el equinoccio), los atributos paisajísticos y naturales de la tierra (montañas, paisaje andino, águilas que en lo posterior se convertirán en cóndores), expresaban una nueva pedagogía de la nación, cuyos elementos tenían que incorporarse en papeles sellados, monedas y el pabellón nacional. La simbología monárquica había sido reemplazada por la simbología ciudadana (mayormente iletrada). Así pues, la nación ecuatoriana empezó a crearse desde la imagen y la significancia imaginaria del culto a los atributos unitarios de la nación, mediante la función simbólica de las nuevas imágenes como nuevas tradiciones inventadas, las cuales modificaron la percepción del pasado y las costumbres del comportamiento del ciudadano moderno[10].

En el primer mandato de Flores (1830-1834), surge también el estampado en las monedas de la india de la libertad, pero con rasgos europeos. Aquella imagen retoma el estampado de la simbología colombiana de Cundinamarca aparecida en 1821, siendo un reflejo de la instrumentación discursiva e

[10] Hobsbawm, E. (1983), Introducción: *La invención de la tradición*. En E. Hobsbawm y T. Ranger [eds.]. La invención de la tradición. Barcelona: Crítica, pp. 3-21.

iconográfica del indio[11]. Tal hecho no era más que un recurso por parte de los criollos insurgentes por exhibir un sentimiento nacionalista, mezclado con lo que diferenciaba a lo americano de la otredad europea, dotando a la naciente identidad nacional de los factores de unidad y exclusividad[12] (Fig. 3).

No obstante, la figura alegórica del indio ya había sido utilizada por los cronistas y grabadores europeos, hubieran o no visitado América, pero que trataban de exhibir el imaginario del buen salvaje o del bárbaro incivilizado. Las visiones sobre el indio se construyeron a partir de las imágenes y los escritos estereotipados desde la mirada eurocéntrica, desde Van Der Straet en el siglo XVI hasta la vasta iconografía de los siglos XVII-XVIII, tomaban a la figura del indio como la alegoría de América, con sus vicios y virtudes. Las élites gobernantes criollas del siglo XIX tan solo reprodujeron esta imagen como un emblema nacionalista en el imaginario de nación, que poco tenía que ver con reivindicar al indígena de la marginación histórica de la que habían sido objeto (Fig. 5)**.**

Figura 5
Alegoría de América por Jan Van Der Straet, ca. (1575-1580)

Fuente*:* Amerigo Vespucci awakens a sleeping America. Theodor Galle has done a replica after Johannes Stradanus. [Imágen de dominio público].

[11] König, H.J. (2014). La función de las imágenes en el proceso de construcción de las naciones latinoamericanas. En S. Schuster (ed.), *La nación expuesta. Cultura visual y procesos de formación de la nación en América Latina*, Editorial Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas, p. 1-28.

[12] Palti, E. (2006). *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*, Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.

La figura de la india como alegoría de la libertad, desde su atavío y representación simbólica, fue identificada no con el pueblo oprimido del grupo social indígena, sino con la legitimación criollista de la burguesía emancipadora a la que pertenecían los constructores de la nueva nación. De esta manera, la india como alegoría de América fue incluida en las ceremonias festivas y las entradas triunfales de Bolívar, así como en la simbología independista, siendo europeizada al reflejar características visuales de la mitología grecorromana, como la de Minerva[13].

Hacia finales del primer mandato floreano aparecen 7 estrellas encima del sol en la equinoccial. Aquella simbología representaba la postura unificadora nacional en cuanto a las 7 provincias y el espacio territorial de las mismas, a fin de concebir lo que era *Ecuador* en sus límites y fronteras. Las dos aves opuestas ahora cargan una rama, expresando la nueva memoria histórica nacionalista de la gloria independista en la Batalla de Pichincha, de manera que las montañas en ambos lados corresponden con mayor claridad al guagua y al ruco Pichincha[14].

De nuevo, la pedagogía nacionalista recogía por primera vez una historia narrativa -desde arriba- del triunfo insurgente liberador frente a la tiranía realista del antiguo régimen, puesto que "el Estado se inventa una nación, para lo que, de forma simultánea, deberá inventarse una historia a la medida de esa nación"[15]. Se inauguraba la historia patria y el mito fundacional del Ecuador andino a través de la imagen heroica de la Batalla de Pichincha (Fig. 6).

[13] Lomné, G. (1990). La revolución francesa y lo simbólico en la liturgia política bolivariana. Miscelánea Histórica Ecuatoriana. *Revista de Investigaciones Históricas de los Museos del banco Central del Ecuador*, no. 2.

[14] Sosa, R. (2014). *El escudo de armas del Ecuador y el proyecto nacional*. Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Naiconal.

[15] Pérez Viejo, T, (1999). *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*. Ediciones Nobel, S.A.

Figura 6
Un Real, oro. (1836), República del Ecuador, Quito, Escudo del Ecuador con el sol sobre elíptica (signos zodiacales) y las siete estrellas.

Fuente: Colección del Museo Numismático del Banco Central del Ecuador. [Fotografía del autor].

Desde 1835, en el gobierno de Rocafuerte, su actitud política opuesta al federalismo y al bolivarianismo, legitimado en la Constitución, refleja en el nuevo escudo la leyenda "República del Ecuador-Quito", reemplazando al texto que decía "El Ecuador en Colombia". El hecho de que en este escudo, como en el floreano, se haya incorporado la aclaración textual de "Quito", merece la siguiente interpretación: Quito, a partir de 1830, se establece como capital y centro administrativo de los poderes estatales, en los decretos y artículos del primer congreso constituyente del Ecuador. Se alegaban las siguientes justificaciones por las que Quito tendría que ser el centro de poder político en el naciente Ecuador (Fig. 7).

En el decreto del 24 de septiembre de 1830 del primer congreso constituyente del Ecuador, se establecía:

> que la Ciudad de Quito a más de haber sido Capital del Distrito de que hoy se compone el Estado, y la primera que proclamó su gloriosa independencia de España, reúne también la salubridad por su clima beneficioso, la abundancia de víveres, y otras comodidades para la vida, al paso que los locales decentes para los ejercicios de sus poderes.[16]

[16] Archivo Histórico Nacional del Ecuador (AHN/E). (16 de octubre de 1830). Decreto de 24 de Septiembre de 1830. *Serie Copiadores*, caja 15, vol. 56, p. 16.

Figura 7
Un Real, plata. (1836). República del Ecuador, Quito, Escudo de armas del Ecuador en el gobierno de Rocafuerte.

Fuente: Colección del Museo Numismático del Banco Central del Ecuador. [Fotografía del autor].

Por otra parte, aparte de los Pichinchas, se visualiza en el nuevo escudo un pequeño volcán erupcionando, atributos criollistas en cuanto a fomentar en la conciencia nacional un sentimiento de arraigo a lo más representativo de la naturaleza autóctona, en este caso al ámbito andino, cuya inspiración podría derivarse de los escritos de Maldonado, Caldas, Humboldt, y otros ilustrados, y la relevancia o fama publicista que dieron a los volcanes ecuatoriales de América, rasgo que en el arte decimonónico ecuatoriano permanecería con una determinante carga identitaria hacia la naturaleza andina.[17] Las águilas ahora se han transformado en cóndores, dando una plena representación nacionalista del ave sagrada para algunas culturas prehispánicas, símbolo utilizado por varios países vecinos en ese entonces.

A partir de 1839, en el segundo mandato de Flores, se vuelve a legitimar el culto patriótico nacionalista por medio de la relevancia otorgada a los primeros cuatro artículos de la Constitución, colocados en números romanos y de manera horizontal en una de las cinco cuadrículas del nuevo escudo. Otros elementos que se incorporan es el caballo en actitud galopante, símbolo reutilizado del escudo venezolano. Se ha colocado al cóndor encima de todo el rectángulo, permanece el sol, un solo volcán erupcionando, y una carabela, dando sentido limítrofe al espacio ecuatoriano marítimo. Es menester recordar que en el primer mandato floreano se reconoció a Guayaquil como

[17] Kennedy-Troya, A. (2015). Elites y la nación en obras. En *Visualidades y arquitectura del Ecuador*. 1840-1930, Universidad de Cuenca/CCE, pp. 27-39.

departamento marítimo del Ecuador. En la iconografía de los primeros escudos no es sino hasta 1839 que no se había representado alguna alegoría visual a la costa ecuatoriana (Fig. 8).

Figura 8
Un Real, plata, (1839-1845). República del Ecuador, Escudo de armas del Ecuador en el segundo mandato de Flores.

Fuente: Colección del Museo Numismático del Banco Central del Ecuador. [Fotografía del autor].

Aquellos elementos incorporados por Flores no correspondían tan sólo a su posición nacionalista-bolivariana, sino también a su interés por resarcir de alguna manera en el imaginario nacional la grave crisis económica e institucional de sus desaciertos políticos y su actitud de prolongarse en el poder[18].

Por otra parte, el culto bolivariano se estructuraría iconográficamente para quedarse en el imaginario colectivo, como identidad política y legitimación de la patria a través de su máximo prócer o héroe construido e imaginado, un fenómeno propio de la formación simbólica de identidades, puesto que, como lo refiere Guerra (2003, p.186) "toda identidad colectiva es una construcción cultural, entendida ésta de una manera amplia, sin limitar lo cultural a elementos como la lengua, la religión, los mitos históricos".

En este sentido, durante el segundo mandato de Flores, se incorpora a la imagen de Bolívar en las monedas, reemplazando a la india de la libertad, un Bolívar que se asemejaba a la numismática romana de la antigüedad y a las imágenes de los monarcas hispánicos. No obstante, podríamos afirmar

[18] Sosa, R. óp. cit. pp. 52-53.

que se había legitimado por escrito el mito bolivariano en el Ecuador a partir de 1830, dando lugar a una serie de festejos y actos simbólicos, cuando la primera constituyente decretaba los siguientes puntos (Fig. 9):

> Debiendo señalar el fausto día en que queda constituido el Estado del Ecuador con un acto solemne de respeto y gratitud al grande Ciudadano a que es deudor el Pueblo Colombiano de su existencia, libertad y su gloria. Decreta:
>
> 1° El Estado del Ecuador proclama al Libertador Simón Bolívar Padre de la Patria, y Protector del Sur de Colombia.
> 2° El Pueblo Ecuatoriano ofrece al Libertador eterna memoria, y eterna gratitud a sus beneficios inmortales.
> 3° El retrato del Libertador decorará todas las Salas públicas de Justicia y Gobierno.
> 4° El Congreso reconoce, confirma y ratifica los Títulos y honores que las Leyes de Colombia confieren al Libertador. 17 de septiembre de 1830.[19]

Figura 9
Un Real, plata, (1844). El poder en la Constitución, Busto de Simón Bolívar.

Fuente: Colección del Museo Numismático del Banco Central del Ecuador. [Fotografía del autor].

El *Libertador*, en síntesis, fue el remplazo del *Virrey*, desde un pleno barroquismo festivo, pero con rasgos incipientes del neoclásico y las formas simbólicas de la revolución francesa. Como se analizará en el siguiente apartado, se constituyó en el Estado una religión cívica apoyada en los próceres y héroes míticos, sobre todo en Bolívar como piedra angular del nacionalismo

[19] Archivo Histórico Nacional del Ecuador (AHN/E). (16 de octubre de 1830). Decreto de 24 de Septiembre de 1830. *Serie Copiadores*, caja 15, vol. 56, pp. 23-24.

ecuatoriano: "Al Bolívar mítico, simbólico y entretanto también *mediático* se une la tradición oficial del culto bolivariano desde el siglo XIX, una suerte de religión civil compuesta de los más diversos rituales, e impulsada desde el Estado y sus instituciones"[20].

3. La pedagogía cívica neoclásica: Bolívar, el nuevo monarca; Bolívar, la patria figurada

> Su fisionomía, a un tiempo noble y regular, está animada por el fuego de sus miradas, las cuales no fija nunca sobre su interlocutor, como queriendo impedir que se lea sobre su expresivo rostro.[21]

Es posible detectar la simbología francesa revolucionaria en el rito bolivariano por medio del águila de Cundinamarca con gorro frigio (hacia 1819-1822) en templetes, pirámides, carros alegóricos, jeroglíficos, retratos, poesías y dioses legitimando al libertador. No obstante, esta simbología no era propia del rito republicano en Hispanoamérica, puesto que ya existía en la simbología de la monarquía hispánica, confundida en el barroco festivo de la cultura material efímera. Estamos, por lo tanto, ante lo que Hobsbawm (1983, p. 21) teoriza como "apropiación del símbolo" como rasgo inherente a la creación de las naciones modernas (Fig. 10).

Figura 10
Diseño y dimensión de la Bandera Nacional de Venezuela. Ca. 1811. [detalle de la india de la libertad]

Fuente*:* Archivo General de la Nación de Colombia, Sección: Mapas y planos, Mapoteca N° 4.

[20] Sáez Arance, A. (2013). *Simón Bolívar. El libertador y su mito*. Marcial Pons, Ediciones de Historia, S.A., p. 177

[21] Lafond de Lurcy, G. (1840). *Voyages*, Paris.

El juego visual de la nueva pedagogía patria a través del simbolismo cívico contaba plenas incorporaciones neoclásicas con una predominante carga alegórica de la simbología grecorromana, trasmutada a la memoria de la figura del libertador y los próceres, en plena construcción a partir de la segunda década del siglo XIX[22]. Precisamente, esta función de los símbolos derivada del uso de imágenes alegóricas, fue vital para construir una incipiente y continua idea de nación en el Ecuador, creada desde el grupo criollo-burgués, otorgando un sentido del nosotros frente a los otros, cuestión que König (2014, p.2) define como "productos de opiniones particulares -en la política, muchas veces lanzadas por grupos dominantes- y, así, son funciones de situaciones sociales".

Por lo menos en los primeros treinta años decimonónicos, el barroco y sus formas festivas estuvieron muy presentes en las nuevas celebraciones de orden cívico-nacional, de tal manera que el neoclásico convivió con las formas barrocas hasta madurar a lo largo de todo el siglo XIX, como una suerte de adaptación de la fiesta barroca a los nuevos valores patriotas[23]. Fue, en este sentido, una translación del simbolismo barroco festivo, ya censurado por los proyectistas e ilustrados del XVIII, a la nueva liturgia de la religión patria, especialmente en las alegorías proyectadas a la figura de Bolívar.

En la misma medida que se construyen las naciones sudamericanas en la búsqueda de su novísima y propia *modernidad*, se construyó la imagen mitológica y heroica del Libertador. Aquel proceso colectivo identitario que aún no ha terminado, una especie de "liturgia cívica" que se prolongaría durante todo el siglo XIX con una similar ritualidad simbólica, organizada por determinados gobiernos de turno, pero percibida según el espejo proselitista de las facciones políticas en la opinión pública y la memoria nacional de los ecuatorianos[24].

La alegoría de América, figurando esencialmente la imagen de una india amazona, fue un producto iconográfico que nació desde los grabados del siglo XVI, en el cual el imaginario europeo había creado determinadas visiones estereotipadas hacia los nativos americanos, desde los presupuestos de bárbaros e incivilizados, sensuales, antropófagos y dóciles, salvajes, inclinados al latrocinio y la sodomía, entre otros[25].

---

22 Lomné, G. óp. cit., 44.

23 Lomné, G. óp. cit., 49.

24 Bustos Lozano, G. (2017). *El culto a la nación. Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador*, 1870-1950, FCE, Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 146-161.

25 Restall, M. (2004). *Los siete mitos de la conquista española*. Ediciones Paidós Ibérica, pp. 156-161.

En las primeras décadas del siglo XIX, aquella imagen se trasformaría en *la india de la libertad*, una construcción imaginaria de la india como representación del proyecto criollo independentista, que mantenía la tradición inventiva de la iconografía precedente: la india blanca, voluptuosa y en cierta posición erótica, que cargaba un tocado de plumas de varios colores, semidesnuda y altiva, a veces cargada de joyas exóticas, y en actitud bélica al portar carcaj, arco y flechas (Fig. 10).

El discurso visual instrumentalizó esta figura como una bandera potente del simbolismo revolucionario y esperanzador, el cual encarnaría –tan sólo retóricamente- la libertad de América frente la opresión hispánica. Fiel recurso proveniente del criollismo, evidenciándose con fuerza identitaria por los patriotas hispanoamericanos. El discurso criollista, madurado en el XIX como discurso ideológico de la emancipación, retomaba los atributos propios de la tierra americana, elemento que irrumpía con la mirada hacia Europa y lo europeo. De esta manera, se empezaba a mirar a la América desde el suelo americano, a tal punto que el recurso artístico tendía a identificar no a las masas oprimidas, especialmente los indígenas, sino al grupo y estamento hispanocriollo[26].

En el incipiente constructo de identidades hispanoamericanas, más allá de los localismos regionales, la retórica emancipadora tomaba al indio como una minoría a la que no era necesario llevar la libertad republicana con el mismo sentido que a los criollos y los mestizos. Podemos acercarnos a este constructo mental en Bolívar, durante su discurso en Angostura de 1819:

> Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis. [27]

Por supuesto, la epidermis patriota no asumía el conjunto de imágenes artísticas de la independencia como un objeto que encarnaba la reivindicación de los marginados, sino que establecía las bases imaginarias del rechazo a lo convertido a extranjero, lo español de España. Ya no cabía la terminología prerrevolucionaria del "español americano" de Viscardo y otros autores utópicos, en la que contenía la carga de *igualarse* a modo de reclamo al peninsular, ahora se difundía un rechazo absoluto a la madrastra –ya no

[26] Chicangana-Bayona, Y.A. óp. cit., pp. 19-23.

[27] Blanco Fombona, R. (comp). (2007). Discurso pronunciado ante el Congreso, en Angostura, el 15 de febrero de 1819. *Discursos y proclamas. Simón Bolívar*, Fundacion Ayacucho, p. 78.

madre patria–alimentada en el discurso como opresora y no digna para sus hijastros.[28]

En el marco del costumbrismo neoclásico de finales del XVIII e inicios el XIX, en un contexto por el cual la mayor parte de la población occidental era iletrada y construía las otredades a partir del imaginario cometido en las imágenes y los relatos de viajes, los grabados del *Viajero Universal* del jesuita Pedro Estala sirvieron para este propósito. Así tenemos grabados de los indios, como el amazónico del Marañón de la Real Audiencia de Quito, con una postura grecorromana, y un porte escultórico europeo que resaltaba la sensualidad exótica de los nativos ligeramente ataviados con sus atributos guerreros, blanqueados en su tez y domesticados por la mirada artística de los viajeros y sus grabadores[29] (Fig. 11).

Figura 11
Indio de las cercanías del Río Marañón

Fuente*:* Estala p. y Laporte, J. (entre 1795 y 1813). El viajero universal o noticia del mundo antiguo y nuevo, Imprenta de Fermín Villalpando, Fondos digitalizados del CSIC.

[28] König, H.J., óp. cit., pp. 1-28.

[29] Paniagua Pérez, J. (1991). Los grabados en la obra "El viagero universal". *Revista Española del Pacífico*, no. 1, pp. 23-24.

El grabado de 1811 *Humanitas Litere Fruges* del *Atlas Geográfico* de Humboldt y Bonpland, nos permitirá acercarnos a la pintura *La Sabiduría, junto con la Elocuencia, saca a Atahualpa del sepulcro*, que se conserva en el Museo Nacional, y que guarda en sus atributos simbólicos la religión cívica del Ecuador decimonónico (Fig. 12). Si bien es cierto que el cuadro data de 1865, retoma la simbología del Moctezuma rescatado que aparece en la obra de Humboldt. Si para la Nueva España, la lógica independista se guiaba por *rescatar* a su glorioso pasado prehispánico asimilado en el esplendor mexica, los artífices de la nación ecuatoriana recogieron la carga simbólica de la imagen para convertir a un Moctezuma en un Atahualpa en actitud de resurrección, junto con la orfebrería precolombina esparcida bajo sus pies.

Figura 12
(Frontispiece) Humanitas. Literae. Fruges

Fuente: Humboldt, A., Bonpland, A., Roger, G. (1831). Atlas Géographique et Physique du Royaume de la Nouvelle Espagne.

Justamente, ese *sacar del sepulcro* que se aprecia en el primer plano de la pintura, representaba para la primigenia nación el opuesto hacia la madre hispánica, y abanderar retóricamente un imaginario incaico por medio de la imagen paternal de Atahualpa, el último inca de la incipiente historia patria, como un héroe que nada tenía que ver con los tres siglos hispánicos.

No era el indio al que se trataba de rescatar, sino a la figura simbólica romanizada y romancista del hijo de Huayna Cápac, en gran medida europeizada. Precisamente, este hecho lo podemos visualizar cuando *Sabiduría* entrega una rama de laurel a Atahualpa, símbolo típico de la iconografía grecorromana que representaba la paz y resurrección, desde el patrón europeo y aprehendido por la mentalidad del prócer hispanoamericano. De este modo, el discurso visual neoclásico estaba destinado para la clase neocriolla y burguesa, de ninguna manera para rescatar a la población indígena de sus condiciones de miseria y marginación, maquilladas desde un espectro nacionalista (Fig. 13).

Figura 13
La Sabiduría junto a Elocuencia, sacan a Atahualpa del sepulcro

Fuente*:* Autor no identificado, siglo XIX, óleo sobre lienzo, Colección del Museo Nacional del Ecuador (MUNA). [Fotográfia: Tonny Chang Álvarez].

Aparte de la escena de Atahualpa ayudado por Sabiduría y Minerva para salir del sepulcro, al extremo derecho de la obra está presente la vieja alegoría de América y desde el XIX del proyecto ideológico criollo-independista, la *india de la libertad*. Conserva esta figura los mismos patrones tradicionales que hemos analizado en torno a este imaginario: tez blanca, postura sensual, atavío y gestualidad neoclásica. Tanto su mirada como su arco tienen la misma posición de observar al firmamento opuesto a la escena de Atahualpa; de modo que la india de la libertad ecuatoriana adquiere una alegoría al futuro de nación. Si ya se ha sacado del sepulcro a Atahualpa por Minerva y la Sabiduría (deidades que representan a La Razón revolucionaria), ahora había que fortalecer un Estado-nación en donde *lo ecuatoriano* era aún endeble, un Ecuador no para los grupos sociales históricamente marginados, sino para el proyecto neocriollista oligárquico de nación (Figs. 13 y 14).

Figura 14
La Sabiduría junto a Elocuencia, sacan a Atahualpa del sepulcro. [detalle de la india de la libertad junto al niño inca]

Fuente: Autor no identificado, siglo XIX, óleo sobre lienzo, Colección del Museo Nacional del Ecuador (MUNA). [Fotográfia: Tonny Chang Álvarez].

El niño ataviado como inca, cercano a su madre la india de la libertad, a la que tiernamente mira y señala con añoranza mientras sostiene con una cuerda a un camélido, podría representar en el imaginario nacionalista, por un lado, la reivindicación del milenarismo incaico mientras que, por otro, demostraría el imaginario andino de identidades culturales, aproximándose a la incipiente alegoría del mestizaje, puesto que el niño inca equivale a los hijos de la nación, los ecuatorianos.

Como acertadamente lo refiere Mujica, el paisaje de la obra detrás del Atahualpa rescatado refiere a los símbolos nacionalistas andinos, el Chimborazo y el Carihuairazo, herencia del criollismo dieciochesco, y ahora legitimados desde el simbolismo pedagógico de los constructores de nación; guarda, por supuesto, la memoria patriótica del delirio sobre el Chimborazo de Bolívar, apelando, como en todos los territorios separados de la monarquía hispánica, a la utopía de las nuevas naciones hispanoamericanas legitimadas por el apego a lo propio y lo maravilloso de *su* naturaleza[30] (Fig. 15).

Figura 15
Cotopaxi en erupción

Fuente: Juan Agustín Guerrero. Siglo XIX. Acuarela sobre papel, Colección del Museo Nacional del Ecuador (MUNA), [Fotográfia: Tonny Chang Álvarez].

[30] Mujica Pinilla, R. (2022). Naturalistas y patriotas. Imaginarios incaístas y cristianos en la construcción de la nación. En VVAA. *Forjando la nación peruana. El incaismo y los idearios políticos de la República en los siglos XVIII-XX*. Banco de Crédito del Perú.

En el *Canto a Junín* dedicado a Bolívar, Olmedo expresa el pleno ideario patrio de la nación primigenia que vendría a llamarse más tarde "Ecuador". En varios pasajes existen alegorías al templo solar, a los Andes, al Guayas y a la guerrera amazona. Bolívar es tomado como *hijo de Colombia y de Marte*, frecuentemente idolatrado en la poética olmedista. El imaginario incaico, como condición de apego simbólico a los valores cívicos de la nación colombiana, aparece con fuerza al nombrarla como el nuevo lugar de identificación política de los herederos del criollismo, en oposición a la madrastra España:

Que el bello nombre de Colombia escrito
Sobre su frente en torno despedía
Rayos de luz tan viva y refulgente
Que deslumbrado el español desmaya,
Tiembla, pierde la voz, el movimiento:
Solo para la fuga tiene aliento.[31]

Bolívar es trasformado en deidad solar, quien se encargaría de dar venganza al pueblo americano, restituyendo el poder real inca arrebatado en tiempos de la conquista, discurso poético con cierta relación al ideario masónico al hacer referencia a atributos solares:

La espada de BOLÍVAR aparece,
Y a todos los guerreros,
Como el Sol a los astros, Oscurece. […]
Padre del universo, Sol radioso,
Dios del Perú.[32]

Con una sensible carga dramática aparece del cielo andino una deidad, portando una espada en medio de la batalla de Junín. La deidad representa a la resurrección del Inca (Huayna Cápac) y al hijo del Inca, Bolívar, a quien se le otorga la tarea de redimir a los americanos y vengar el agravio español. Al mismo tiempo, aunque no representado en uno de los grabados de la edición inglesa del *Canto a Junín*, la deidad está descrita con la misma iconografía histórica de la india de la libertad, añadiéndose algunos atributos como la borla imperial inca: (Fig. 16)

En faz serena y ademan augusto
Entre cándidas nubes se levanta.
Del hombro izquierdo nebuloso manto
Pende, y su diestra aéreo cetro rige:

31 Olmedo, J.J. de (1826). *La victoria de Junín. Canto a Bolívar.* Imprenta Española de M. Calerol. p. 19

32 Ibid, pp. 18-21.

Su mirar noble, pero no sañudo;
Y nieblas figuraban a su planta
Penacho, arco, carcax, flechas y escudo.
Una zona de estrellas
Glorificaba en derredor su frente
Y la borla imperial de ella pendiente […]
Yo soy Huayna Cápac: soy el postrero
Del vástago sagrado: (14)
Dichoso Rey, más padre desgraciado.
De esta mansión de paz y luz he visto
Correr las tres centurias
De maldición, de sangre y servidumbre:
ver imperio regido por las Furias. […]
Y mi Huáscar también, ¡Yo no vivía!
Que de vivir, lo juro, bastaría,
Sobrara á debelar la hidra española
Esta mi diestra triunfadora, sola.[33]

Figura 16
Venganza y gloria nos darán los cielos

Fuente: Olmedo, José Joaquín de. (1826). La victoria de Junín: Canto a Bolívar. Reimpreso en Londres: [Imprenta Española de M. Calero], Grabado.

[33] Ibid, pp. 25-27.

Precisamente, el vengador de Huayna Cápac, el legado del hijo del Inca (Huáscar) le correspondería a Bolívar y su acción bélica. El incaísmo fue un rasgo propio de esta literatura imaginaria, evidenciando claramente la idealización de un pasado ficticio, tomado como glorioso por las élites burguesas decimonónicas hispanoamericanas. Lo inca, no lo indígena, construyó la patria colombiana y posteriormente ecuatoriana, como un conjunto de identidades encaminadas a dotar a las nuevas naciones de un significado suficientemente convencedor en la afirmación simbólico-ritual de lo propio.

El epitafio del busto a Bolívar que aparece en primer plano central en el grabado *Alegoría de Bolívar*, de la edición francesa del *Canto a Junín*, versa una estrategia cognoscitiva de innegable valor para la construcción de la memoria: VIVA BOLÍVAR LIBERTADOR DE SU PATRIA. En el extremo izquierdo aparece la india de la libertad con fisionomía europea, desde la tez rubicunda hasta la postura neoclásica, engalanando a Bolívar con una guirnalda rosas. A su derecha, con los mismos atributos europeos, aparecen dos jóvenes rubios con el penacho de plumas de varios colores, y el sensual taparrabo advirtiendo un gesto por acomodar la decoración del busto de Bolívar.

Figura 17
Alegoría de Bolívar

Fuente: Olmedo, J.J. (1826). La victoria de Junín: Canto a Bolívar. Imprenta Española de M. Calero, Grabado.

Es posible que esta iconografía se haya basado en la carga alegórica predispuesta en uno de los decretos de mayo de 1822 por la incorporación de Quito a la Gran Colombia, en el que se hacía referencia a la misma escena de la india de la libertad como representación de América acariciando al busto de Bolívar, en medio de las fiestas cívicas del 24 de mayo[34] (Fig. 17).

Un ángel con una palma y corona de laurel engalana la cabeza de Bolívar, elementos iconográficos propios de la consagración de las deidades grecorromanas, de manera que el Libertador guarda para el pensamiento neoclásico decimonónico el viejo simbolismo del *emperator glorioso*[35]. Bolívar, en esta escena, es la Niké americana, santificada como el culto hispanoamericano de nación, en vida y tras su desaparición física. Finalmente, otro ángel toca una de las dos trompetas que lleva hacia poniente, representando a los ejércitos celestiales trasmutados en los ejércitos independistas que auguran la buena nueva a las naciones hispanoamericanas. Por lo tanto, la antigua figura monárquica que legitimaba la identidad colectiva política y que formaba un imaginario social en los reinos y provincias virreinales, fue reemplazada por la de Bolívar, al punto de elevar su posición a una deidad, más allá de la autoridad política. De esta manera nace el culto bolivariano, la primera formación simbólica de la nación ecuatoriana.

4. El culto bolivariano en el Ecuador temprano. Orígenes, idilios y vicisitudes

> Unos hombres frecuentemente congregados a solazarse y divertirse en común, formarán siempre un pueblo unido y afectuoso; conocerán un interés general, y estarán más distantes de sacrificarle a su interés particular.[36]

El investigador Manuel Arocha, en el contexto de la Exposición Iconográfica de Bolívar inaugurada el 28 de octubre de 1942 en el paraninfo de la Universidad Central del Ecuador, y que duraría dieciocho días, pudo catalogar, hasta esa fecha, 102 objetos de culto al caraqueño, predominantemente retratos (desde Antonio Salas y su escuela pictórica) y, en menor medida, bustos, monumentos, monedas, estampillas y medallas[37].

Sin embargo, esta devoción cívica y oficial del imaginario ecuatoriano hacia Bolívar tuvo sus antecedentes legitimados por los decretos de mayo de 1822 referentes a la incorporación de Quito a la Gran Colombia. En la

[34] Noboa, A, óp. cit., Incorporación de Quito a la República de Colombia, Decreto 8.

[35] Felici castell, A. (2013). Ángeles portadores de coronas en las imágenes de los mártires. Origen del tipo iconográfico. *Anales de Historia del Arte,* vol. 23, n. Especial, pp. 139-153.

[36] Jovellanos, G. de. (1887), *Obras escogidas de Jovellanos,* Garnier hermanos.

[37] Arocha, M. (1943). *Iconografía Ecuatoriana del Libertador*, Litografía e Imprenta Romero, pp. 11-26.

mayoría de éstos se normaba el culto a la personalidad de Bolívar, Sucre y los vencedores del Pichincha. Como uno de los primeros cometidos, propio de la postura didáctica-moral patriótica del neoclásico latinoamericano reflejada en el nuevo simbolismo arquitectónico, se acordó erigir una pirámide sobre el campo de la batalla de Pichincha con la inscripción "Los hijos del Ecuador a Simón Bolívar, el ángel de la paz y de la Libertad Colombiana […] Quito libre el 24 de mayo de 1822", seguido del nombre de Sucre[38].

Este tipo de arquitectura se prologaba en la sala capitular por medio de una lápida con aquel pasaje de la primigenia historia patria y siempre acompañada del nombre de Bolívar[39]. En cuanto a las fiestas, se establecía una postura explícita por remplazar o, en el mejor de los casos, combinar el espíritu cívico con el fervor religioso, estableciéndose una función religiosa que celebrase cada aniversario del 24 de mayo "la cual se hará trasladando en procesión solemne la víspera de Pentecostés, a la Santa Iglesia Catedral la imagen de la Madre de Dios, bajo su advocación de Mercedes […] y será considerada como la primera fiesta religiosa de Quito"[40].

Es decir, la figura mariana, en negación de otras advocaciones chapetonas como la del Rosario, también hizo eco de la nueva estructura mental cívica del proceso independista y la creación del nuevo Estado-nación. De manera que la tradicional costumbre festiva de los virreinatos en lo que respecta a que, en la fiesta real de entrada, entronización, matrimonio y demás acontecimientos que giraban alrededor de la vida de los monarcas, fue remplazada por la de los próceres y libertadores. Esta fusión entre lo cívico y religioso también se legitimaba en una "función fúnebre por el alivio de los héroes que sacrificaron su vida a la libertad" con la misma pompa que la anterior y para el tercer día de Pentecostés[41].

Los mismos atributos de la fiesta barroca monárquica se mantenían, aquel regocijo público que atraía los sentidos de los ahora ciudadanos como la iluminación de la ciudad, la misa de acción de gracias y demás diversiones durante tres días organizadas por el Cabildo, pero con la condición neoclásica y reformista de practicarlos de manera moderada. Durante estas celebraciones, lo que Bolívar era para la América, Sucre equivalía al Quito liberado, para la nueva pedagogía alegórica. Uno de estos decretos establecía que para la decoración festiva en la plaza frente al Cabildo:

38 Ibid, Decreto 3, p. 86.
39 Ibid, Decreto 4, p. 86.
40 Ibid, Decreto 5, p. 86.
41 Ibid, Decreto 6, pp. 86-87.

> se colocará una figura alegórica que represente la América sentada en un trono majestuoso, y rodeada de sus atributos, acariciando el busto del Libertador de Colombia. A la derecha se verá un genio que simbolice a Quito, presentando al busto del General Sucre una corona cívica; a la izquierda estarán los retratos de los más esclarecidos Generales del ejército.[42]

El retrato monárquico fue secundado inmediatamente por los bustos de Bolívar y Sucre a cada lado de las armas de la ciudad, en los salones del Palacio y demás lugares visibles y predispuestos para el nuevo espectador cívico[43]. De esta manera, el culto simbólico ya no estaba dedicado a reyes que no se conocía en tierras americanas, sino tan solo a través de lienzos y grabados que llegaban desde Europa; hoy tenían a sus propios reyes a canonizar, a quienes los conocían y agasajaban en las entradas triunfales, convites y demás demostraciones públicas. Bolívar y el temprano culto a su imagen también favoreció a la concepción primigenia de nación colombiana como unidad administrativa identitaria[44] (Fig. 18).

Figura 18
Retrato de Bolívar

Fuente: Olmedo, J.J. (1826). La victoria de Junín: Canto a Bolívar. Imprenta Española de M. Calero, Grabado.

La mentalidad proyectista ilustrada tendería a transformar los comportamientos sociales en el "pueblo ideal, casto y vigoroso, simple y frugal, industrioso y creyente"[45]; es decir, la racionalización festiva de los individuos.

[42] Ibid, Decreto 8, p. 87.

[43] Ibid, Decreto 9, p. 87.

[44] Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, Fondo de Cultura Económica, pp. 77-85.

[45] Chartier, R. (1995). *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*, Instituto Mora, p. 30.

Es en este escenario donde transcurre una nueva discusión filosófica del ¿qué y para qué festejamos? A ello confluyen autores como Rousseau en su *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, cuestionando las formas festivas del antiguo régimen: "Perfeccionando este proyecto con las mismas miras, bajo una apariencia de galantería y diversión, se daría a esas fiestas algunos fines útiles que serían importantes para el orden y las buenas costumbres"[46].

A este imaginario utilitarista y pulcro de lo que debían ser las nuevas fiestas, también se sumarían otros autores ilustrados, como Jovellanos, en su *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas y sobre su origen en España*. Aquel escrito hacía referencia a las típicas líneas del reformismo ilustrado: "Es verdad que una buena educación sería capaz de sugerir muchos medios de emplear útil y agradablemente el tiempo sin necesidad de espectáculos"[47]; el ilustrado gijonés hacía un recorrido histórico de las fiestas hispánicas, proponiendo una serie de reformas a las mismas desde el Estado, a quien le correspondía en este proyecto organizar y controlar las fiestas, especialmente a las representaciones dramáticas. En Hispanoamérica, la misma corriente racionalista se reflejó en una serie de autores ilustrados, como Espejo, quien realizó todo un alegato de protección a los indios danzantes y sus formas festivas[48]. Todos estos escritores esbozaron al unísono una nueva filosofía festiva bajo el cobijo utilitarista del XVIII.

En el contexto político de una moribunda monarquía, frente a los nuevos valores del primer liberalismo iberoamericano, hacia 1814 la fiesta se había convertido en una necesidad vital para el restablecimiento del orden monárquico decadente:

> que se realicen con la mayor solemnidad, se ha acordado el que de las rentas públicas de la Ciudad, se saquen por el Mayordomo de Propios, poniéndose a disposición de los Señores Comisionados que se nombren la cantidad de cuatro mil pesos […] a que monten las iluminaciones generales en seis días de fiestas públicas, u ocho, con corridas de Toros, fuegos artificiales, músicas, un banquete a todo el vecindario, y demás que se ofrezcan, y en que desde luego se acredite la magnificencia y la gloria que respiran todos los Ciudadanos de esta Capital.[49]

[46] Rousseau, J.J. (s.f.). *Carta a l'Alembert sobre los espectáculos,* p. 89. https://kupdf.net/download/rousseau-carta-a-dalemb-sobre-los-espectaculos_5af6bef4e2b6f5157de4028dpdf#

[47] Jovellanos, G. óp. cit. pp. 300-301

[48] Jijón y Caamaño, J. y Viterio Lafronte, H. (eds). (1923). *Escritos del Doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*. Editorial Artes Gráficas, pp. 45-199.

[49] Archivo Histórico Nacional del Ecuador (AHN/E). (12 de agosto de 1814). Disposiciones del Cabildo Constitucional de Quito para la realización de festejos por el retorno de Fernando VII al suelo español, *Serie Gobierno*, caja 70, exp. 12, fs. 1-3.

La fiesta, como proyecto pedagógico de la monarquía, si en el siglo XVI y XVII servía a los intereses del adoctrinamiento religioso a la población nativa americana, y al triunfo de la Contrarreforma en los espacios más íntimos de la vida cotidiana de todos sus súbditos, en los albores de la independencia su proyecto se redujo en resucitar una ya corroída identidad política entre sus ahora *ciudadanos*. En 1816, Toribio Montes, Presidente de la Audiencia, exhortaba a los quiteños a hacer

> las demostraciones públicas que acrediten el júbilo y alegría por el triunfo de las armas reales y que al mismo tiempo se rindan las debidas gracias al Señor Dios de los Ejércitos: ordeno y mando que por tres días haya una iluminación general y repiques de campanas; y que el Jueves once del corriente se cante una Misa solemne con Te Deum en la Santa Iglesia Catedral a que deberán asistir todas las Corporaciones.[50]

Esta actitud continuó incluso en la aún leal ciudad de Cuenca hacia 1820, donde se celebró el matrimonio de Fernando VII con la Princesa de Sajonia, ya no con el esplendor de antaño sino simplemente con una humilde corrida de toros, por causa de la escasez de víveres y hambruna que padecía aquella ciudad en tiempos de las guerras internas.

En teoría, la fiesta revolucionaria, fiesta utópica nacida en sus formas comportamentales y rituales de la Francia revolucionaria, había de ser para todos los ciudadanos sin jerarquía alguna, considerándolos como iguales sin privilegios de estamento. Debían ser fiestas tanto frugales como sencillas[51]. Aquella utopía revolucionaria de las fiestas fue todo lo contrario en la práctica bacanal hispanoamericana. Banquetes opíparos, gastos impresionantes en luminarias, toros y fuegos artificiales, arreglo de las calles y plazas con una arquitectura efímera, eran algunas de las características que se mantuvieron en el agasajo por la entrada libertadora, inmediatamente incorporadas desde 1822 como *fiestas cívicas*, y que se prolongarían con la misma fuerza patriótica hasta 1837. Uno de los rasgos imprescindibles que la fiesta revolucionaria había tomado del antiguo régimen fue la magnífica celebración por la entrada de los libertadores. En el caso ecuatoriano, Bolívar y Sucre.

Las actas del Cabildo de Quito nos proveen abundante información sobre estos sucesos, desde preparar la mesa de Bolívar a costa de los "donativos" de los sujetos notables de la ciudad, días de toros y teatros en honor al Libertador, exhibición y velación continua de su retrato durante y después de

---

[50] Archivo Histórico Nacional del Ecuador (AHN/E). (12 de agosto de 1814). Decreto del presidente Toribio Montes para que se celebre un tedeum y haya tres días de fiestas por la caída de la Plaza de Cartagen, luego de 104 días de sitio y la fuga de los insurgentes, *Serie Gobierno*, caja 70, exp. 5.

[51] Ozouf, M. (2020). *La fiesta revolucionaria*. 1789-1799. Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 17-19.

su entrada, arcos triunfales y caminos tapizados para su recibimiento, hasta el homenaje a su imagen en su santo, el día de San Simón. El 24 de mayo representaba simbólicamente a Bolívar de manera que, entre 1822 y 1824, los paseos cívicos practicados en la Alameda, y los túmulos funerarios en honor a la memoria de los héroes de la Batalla de Pichincha, fueron rápidamente incorporados en la memoria colectiva quiteña.

Incluso, la identificación mariana con la figura de Bolívar y su sacralización colectiva fue recurrente en el sentido de hacer coincidir la tradicional procesión de la Virgen de Guápulo en octubre durante el santo de Bolívar, haciendo velar su retrato en la galería consistorial. Del mismo modo, la procesión de la Virgen de la Merced, la cual desplegaba una propaganda redentora de los cautivos por parte de la orden mercedaria desde el siglo XVII en América, sería identificada con el discurso visual libertador del siglo XIX[52]. La Virgen de la Merced, protectora de los mercedarios y redentora de los cautivos, fue identificada como patrona espiritual de los libertadores, llevada a la devoción litúrgica dentro de las fiestas cívicas del mes de mayo[53]. A Bolívar se le otorgó la equivalencia ritual de la virgen, en sus advocaciones locales como fuente de identidad colectiva cultural y política (Fig. 19).

Figura 19
Virgen de la Merced como virgen protectora de la orden mercedaria

Fuente: Anónimo, segunda mitad del siglo XVIII, óleo/madera, Colección del Museo de Arte Colonial, Museos CCE. [Fotográfia: Tonny Chang Álvarez].

[52] Zuriaga, V. (2010). La virgen libertadora: una visión particular de la iconografía mercedaria en América Latina. En M.E. Linhares Borges y V. Míguez (eds), *La fabricación visual del mundo atlántico, 1808-1940,* Publicación de la Universitat Jaume I, p. 36.

[53] Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AMH/Q). (4 de mayo de 1824). *Fondo Actas del Cabildo de Quito*, fs. 117-150.

El mismo carácter obligatorio y sancionador de la fiesta barroca se trasmutó en los gastos que debían efectuar los miembros del cabildo, gremios y cofradías de barrios para cuestiones incluso tan insignificantes como la reparación del busto de Bolívar: "Que habiéndose averiado el marco del busto de Su Excelencia el señor Libertador Presidente […] el mayordomo de propios lo reponga a la mayor brevedad posible, sufragando su costo de la renta de su cargo"[54]. Para el recibimiento de Bolívar en el mes de noviembre de 1822, toda la ciudad de Quito experimentó el mismo movimiento y esplendor de las fiestas de las entradas reales en tiempos de los virreinatos, otorgando al Libertador el mismo significado devocional de un monarca, ahora americano:

> Que siendo absolutamente indispensable manifestar con algunas señales sensibles la gratitud, júbilo y complacencia que causa a esta corporación el regreso del Excelentísimo Señor Libertador, Presidente de la República, acordaban que se entapizasen todas las calles y balcones, formando arcos en las esquinas […] Que se le preparen dos días de comida con su refresco, por las noches, cuyo costo del un día, sea del fondo de propios, a cuyo mayordomo se abonarán los gastos, tanto de las comidas, bebidas, refrescos, alumbrado y demás, cuanto el valor de las vasijas y utensilios que se rompan y pierdan […] Que se oficie al venerable Cabildo Eclesiástico, Universidad, religiones y demás cuerpos bajo la suscripción de los señores alcaldes, a fin de que salgan a encontrar a caballo al señor Libertador, y que se manden imprimir convites para los demás particulares. Que queden advertidos todos los señores capitulares de concurrir sin la menor falta, el día de la llegada, al Palacio del señor general intendente para aguardarlo en cuerpo al señor Libertador.[55]

Con o sin rey, el barroquismo de las espectaculares celebraciones continuó en nuestro territorio, siendo así que la figura de Bolívar se trasmutó en una imaginaria sombra monárquica, a tal punto que la antigua fiesta real se mudaba con buena parte de sus originales atributos en fiesta cívica-republicana. En 1825, en Ibarra, se expuso una queja del administrador general de Rentas sobre la retención de unas arrobas de pólvora destinadas

> para la pompa de las fiestas cívicas prevenidas por la Ley fundamental de la República, en que tanto se interesa este Cuerpo para demostrar el júbilo en que reboza por el alto sistema de gobierno en que se halla, y para celebrar de algún modo los triunfos que se han alcanzado por el héroe de estos siglos el Exmo. Sr. Libertador presidente Simón Bolívar.[56]

---

[54] Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AMH/Q). (11 de junio de 1824). *Fondo Actas del Cabildo de Quito,* f. 153.

[55] Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AMH/Q). (2 de noviembre de 1822). *Fondo Actas del Cabildo de Quito*, f. 84.

[56] Archivo Histórico Nacional del Ecuador (AHN/E). (24 de diciembre de 1825). Queja del administrador general de Rentas sobre la retención de unas arrobas de pólvora, para la solemnización de las fiestas nacionales, *Serie Gobierno,* caja 82, exp. 13.

Se celebraba la nueva memoria histórica, inventando la nación ecuatoriana, con la misma estructura de la fiesta barroca, pero con otra simbología político-pedagógica guiada por el neoclásico, puesto que en Hispanoamérica se había creado una nueva identidad colectiva política, pero sin menoscabo de las identidades culturales colectivas ya construidas previamente[57]. Si en la Francia revolucionaria se evidenciaron celebraciones como la fiesta de La Razón y del Ser Supremo, en nuestro territorio era la fiesta del Libertador y sus gestas heroicas.

El nuevo sistema de valores, como lo refiere Chartier (1995, p. 34), estaría centrado ahora en la familia, la patria y la humanidad, constituyendo las bases de un nuevo proyecto político que coincidía tanto con el espíritu racionalista revolucionario y las formas sobrias del neoclásico: "Con sus rituales, sus gestos, sus objetos, la fiesta es una gramática simbólica que permite enunciar, dándolo a entender o haciéndolo ver, un proyecto político". Aunque Sucre no tuviera la misma magnificencia santificadora que Bolívar, la devoción al general de Ayacucho tuvo una similar recepción en la memoria colectiva pro ecuatoriana, la obligación de los miembros del cabildo de colocar su imagen junto a la de Bolívar en la sala municipal y, luego de su fallecimiento, en uno de los primeros decretos de la Constituyente de 1830 ordenado por Flores, se lee:

> *1°* Que es un deber del Gobierno y de todos los Ciudadanos honrar la memoria de aquel Héroe dando un testimonio público del profundo sentimiento que les ocupa por la pérdida de un Jefe de tan distinguido mérito a quien la América toda, y en particular este Estado le son deudores de eminentes servicios. […] Art. 1° Todos los habitantes del Estado llevarán ocho días de luto contados desde el que se publique este decreto en la cabecera de cada Cantón. *2°* En las clases militares el luto será el que señala el reglamento sobre divisas y uniformes de 20 de julio de 1826; el de los empleados civiles y de Hacienda un lazo negro en el brazo izquierdo. El de los demás ciudadanos el mismo lazo en el sombrero; y el de las señoras el que sea de su elección. *3°* Los Gobernadores al siguiente día de recibido este decreto lo harán publicar solemnemente e invitarán a todas las autoridades y vecinos respetables para que concurran de luto riguroso el día inmediato a la Iglesia principal del lugar donde se celebrarán las honras para el difunto General con toda la pompa y solemnidad posible concluyendo con una oración fúnebre alusiva al objeto.[58]

[57] Guerra, F.X. (2003). Las mutaciones de la identidad en la América Hispánica. En Antonio A. y F.X. Guerra (coord), *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica, pp. 185-220.

[58] Archivo Histórico Nacional del Ecuador (AHN/E). (25 de junio de 1830). Orden Superior mandando observar ocho días de luto por el finado General Antonio José de Sucre, *Serie Copiadores*, caja 15, vol. 56, fs. 9-10.

Zaldívar (2007, pp. 225-234) apunta que la fiesta republicana emprendería inmediatamente la labor de estructurar una nueva estética, un nuevo lenguaje civilizador y moral, evidenciándose en toda la América hispana un mismo conjunto de proclamas, discursos y marchas patrióticas de negación del aparato iconográfico y discursivo de una época vista como oscura y atrasada por los próceres. El liberalismo republicano va a apropiarse del pensamiento ilustrado hacia la búsqueda de una propia modernidad en la racionalización festiva. Así tenemos nuevos símbolos comprendidos en escudos, banderas, retratos, discursos y un distinto calendario festivo que guiaba el tiempo sagrado de los ecuatorianos.

Si bien es cierto que la prensa decimonónica, desde el primer liberalismo hispanoamericano y la constitución gaditana, estuvo limitada a un sector letrado y perfilado en los grupos dominantes criollos de la sociedad hispanocriolla, la difusión de ideas no se quedaría solamente en las imprentas, sino en lugares de sociabilidad como las tertulias, los salones y hasta la propia plaza que se constituirían como verdaderos ambientes de comunión social[59]. Uno de estos ejemplos es *El Patriota de Guayaquil*, que tuvo una existencia de casi una década, desde 1821 a 1829, y que ofrecía noticias referentes a los decretos y discursos de la Junta de Gobierno guayaquileña.

Aquel diario recogía, además, noticas de otros diarios y comentarios a estos, daba parte de las incursiones bélicas emancipadoras, se publicaban, a veces, poesías, sonetos y loas en alusión al proceso independentista, anunciaba la entrada y salida de navíos y ofrecía avisos relacionados con la vida cotidiana de la ciudad portuaria. En este periódico, más que ningún otro de la misma década, se ofrecían relatos sobre la nueva fiesta cívica guayaquileña y sus primeros símbolos patrios. El discurso criollista, en negación absoluta a su pasado tomado como tiránico, opresor y superable, había tenido su mayor protagonismo en la prensa independentista. Se negaba todo rasgo hispánico, visto como inferior, atrasado y esclavizante. De este modo, este tipo de periódicos inauguraron un sentimiento de rechazo al colonialismo hispánico, como una afirmación identitaria del discurso liberal-emancipador (Fig. 20).

[59] Rodríguez Gutierrez, M. (2010). Las modalidades literarias en la prensa de las Cortes de Cádiz, El caso de El Procurador General de la Nación y El Rey. En A. Romero Ferrer, F. Durán López y M. Cantos Casenave, *La guerra de pluma. Estudios sobre la prensa en Cádiz en el tiempo de las Cortes* (1810-1814), pp. 31-35.

Figura 20
El Patriota de Guayaquil, N° 9, 24 de diciembre de 1822.

num. 9. (SEMESTRE CUARTO.) Pag. 33.

REPÚBLICA DE COLOMBIA.

EL PATRIOTA

DE GUAYAQUIL.

DEL SABADO 28. DE DICIEMBRE DE 1822.—12.º

FIESTAS CIVICAS.

Fuente: Centro Cultural Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, Colección Digital.

Ciertamente, un discurso encaminado a formar un cúmulo de emociones nacionalistas en el imaginario colectivo como una forma de identidad inventada. Refutando un escrito de Aymerich, uno de los diarios de *El Patriota*, afirmaba que "Esta conducta bárbara (faltar a la verdad) si es que es desconocida de las almas grandes, y solo propia de los mandatarios españoles en América"[60]. En otro de sus artículos, se denigraba a todo lo español: "El carácter español está marcado en todos los pasajes de su historia: donde quiera se encuentran sus huellas sangrientas, y la humanidad lamentándose […] Basta abrir los libros espantosos de sus conquistas para concebir contra ellos el odio más profundo"[61]. Es de vital importancia el análisis del discurso emancipador republicano contenido en este tipo de diarios como una forma de expresión de la nueva pedagogía cívica en la opinión pública de los constructores de la nación.

Existían también terminologías y alusiones a las divinidades establecidas por la república jacobina de la Francia revolucionaria, prueba de la concepción ideológica y el consumo de la filosofía francesa propia del prócer hispanoamericano: "y las Provincias de nuestra AMÉRICA, al proclamar su Independencia, han dado todas este primer paso hacia la Libertad […] preparado está el triunfo de la Razón y de la Filosofía; y la humanidad quedará vengada"[62].

[60] *El Patriota de Guayaquil*. (23 de junio de 1821). No. 5

[61] *El Patriota de Guayaquil*. (21 de julio de 1821). No. 9 (Tomado de la Gaceta de Bogotá del 15 de abril de 1820)

[62] *El Patriota de Guayaquil*. (21 de mayo de 1821). Prospecto.

El Patriota de Guayaquil fue el portavoz de la Junta de Gobierno guayaquileña, publicando en varios de sus números los decretos referentes a las fiestas cívicas del 9 de octubre y el 8 de noviembre. Además, se publicaban las relaciones festivas que había experimentado la ciudad porteña por el agasajo del triunfo independentista de la Batalla de Pichincha, reconociendo a Quito como "capital de los Incas", celebrándose un *Te Deum* de acción de gracias, salvas de artillerías, repiques e iluminación durante tres días de festejo[63].

Además, el diario daba cuenta de la espectacular celebración guayaquileña por la entrada del *rayo de la guerra e Isis de la paz*, Bolívar, en la ciudad en el mes de julio de 1822:

> El jueves 11 a las cinco de la tarde entró en esta ciudad S.E. el LIBERTADOR Presidente de Colombia, en medio de las aclamaciones más expresivas del Pueblo […] Apenas se divisó la falúa que conducía al LIBERTADOR empezó la salva general de la marina, y anunció al Pueblo su venida. Toda la Ciudad se puso del desembarco. Las calles y balcones estaban ocupados de una multitud ansiosa de conocerle y de leer su grande alma en los marciales rasgos de su semblante. Se había construido una elegante portada en el puerto: y desde ella hasta el arco triunfal levantado en frente del palacio que debía ocupar S.E. estaba tendida la tropa mientras saludaban las baterías de guerra que hacían los honores. Toda la carrera estaba vistosa, y ricamente colgada. El arco era notable por su regularidad y sencillez; en el primer frente llevaba esta inscripción: A SIMÓN BOLÍVAR LIBERTADOR PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA, EL PUEBLO DE GUAYAQUIL, en el segundo: A SIMÓN BOLÍVAR. AL RAYO DE LA GUERRA AL ISIS DE LA PAZ EL PUEBLO DE GUAYAQUIL.[64]

Otros eventos de la nueva pedagogía festiva, no menos fastuosos que la anterior, fueron recogidos por *El Patriota*, como la entrada de San Martín a Guayaquil el 27 de julio de 1822, en la que las señoras notables de la ciudad debían dar la bienvenida y los debidos halagos al Protector del Perú, los regocijos públicos por la anexión de Guayaquil a Colombia en el mismo mes, bajo la orden de que permanezcan abiertos los billares y las tabernas en las noches, y otras ceremonias bacanales por el santo de Bolívar el 28 de octubre.

En uno de sus artículos, un autor anónimo del diario justificaba las razones por las cuales se debía hacer este tipo de celebraciones y el rechazo a las que se practicaban en tiempos de la monarquía:

---

63 *El patriota de Guayaquil*. (8 de junio de 1822). No. 2

64 *El patriota de Guayaquil*. (13 de julio de 1822). No. 10

> la América distante de encontrar motivos para una fiesta, solo los tenía para su mayor dolor al ver que las mismas fiestas de sus amos no tenían otro objeto que el de celebrar su conquista, la destrucción de sus primitivos hijos, y la esclavitud de los que les hemos sucedido. Pero ya pasaron estos tiempos, a la noche sucede la aurora, al dolor sucede la alegría.[65]

Este tipo de cultos cívicos no fueron exclusivos de Quito o Guayaquil, siendo un fenómeno recurrente en la mayor parte de territorios emancipados de la monarquía hispánica en América, apareciendo durante la segunda década del siglo XIX y desarrollándose hasta el día de hoy. La modificación del calendario y la geografía de fiestas, las nuevas figuras alegóricas de culto y la forma racionalizada -y militarizada- de la fiesta al gusto del pensamiento neoclásico, pero con una importante carga barroca en Hispanoamérica, coincidía con la construcción de un propio nacionalismo que legitimaba a las nacientes repúblicas soberanas[66].

5. A modo de conclusión

No nos prolongaremos más allá de nuestro contexto espacio-temporal demarcado en la formación simbólica del Ecuador temprano, pero es necesario esbozar algunos apuntes acerca de la instrumentalización del culto bolivariano. En primer lugar, a partir del primer mandato floreano, más allá de la postura federalista de su gobierno, varios han sido los momentos de la historia política de Sudamérica en los que se ha utilizado la imagen bolivariana, ya sea para servirse de la imagen de gloria o para asimilar los proyectos de gobierno como una "fórmula cultural" de identificar los sentimientos populares[67].

La instrumentalización de la figura de Bolívar y la retórica bolivariana se ha reducido a un ethos folclorista y politizado en las celebraciones de los bicentenarios latinoamericanos, especialmente en la idea de integración latinoamericana, siendo contraproducente a este mismo propósito por la carga trivial y utilitaria del culto bolivariano[68]. No es en sí la figura sacralizada que se ha construido sobre Bolívar el problema central; sin Bolívar y los festejos cívicos en torno a las independencias no habría ni patria ni identificación simbólica. Como acertadamente lo apunta Sáez:

---

65 *El Patriota de Guayaquil*. (28 de diciembre de 1822). No. 9

66 Zárate Toscano, V. (2016). Las fiestas civiles en el siglo XIX. En E. Florescano y B. Santana (coords), *La fiesta mexicana,* tomo 1, Fondo de Cultura Económica. pp. 208-218.

67 Carrera Damas, G. (1969). *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas de Venezuela*. Instituto de Antropología e Historia, Universidad Central de Venezuela, pp. 225-252.

68 Malamud, C. (2021). *El sueño de Bolívar y la manipulación bolivariana. Falsificación de la historia e integración regional en América Latina*. Alianza Editorial, pp. 19-96.

> Simón Bolívar es para los venezolanos (y la afirmación podría generalizarse, con matices, a colombianos y ecuatorianos) lo mismo que George Washington para los estadounidenses, Napoleón Bonaparte para los franceses o Mustafá Kemal Atatürk para los turcos, es decir, un héroe, una figura indiscutible e incontestable en torno a la cual se articulan todo tipo de discursos, relatos y sistemas iconográficos de conocimiento general y aceptación común entre la ciudadanía.[69]

Los ecuatorianos, al igual que sus más próximos vecinos bolivarianos, tienen el derecho de cohabitar frente al héroe y su mito -siempre reinventado- como una "rutina cívica", la religión cívica politeísta hacia sus próceres y libertadores[70]. El problema reside en la instrumentalización del culto bolivariano ya sea por los grupos ideológicos afines al hispanismo en su pasional e idílica negación de clase o el de las facciones chovinistas en su devoción proselitista a los héroes patrios. Esta última problemática, relacionada con un exacerbado sentimiento nacionalista instrumental del culto patriótico, podría ser reducido a lo que Billig (1998, p. 48) teoriza como "los hábitos y supuestos banales del nacionalismo".

Si fue necesario para un temprano Ecuador decimonónico la consolidación de un nacionalismo afianzado en la figura bolivariana en el imaginario colectivo, la historia oficial patria -el credo por medio del texto- que se sigue impartiendo en escuelas y colegios, debería ser cuestionada, objetivada y reencontrada con el contexto histórico-social de los problemas contemporáneos. Al respecto de la pedagogía cívica dominante versus una historiografía menos subjetiva, Harwich (2003, pp. 537-538) aclara que "la historia, particularmente la historia reciente de la independencia, en vez de ofrecer certezas, contribuiría a sembrar dudas y, más grave aún, a fomentar cuestionamientos".

Referencias bibliográficas

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Arocha, M. (1943). *Iconografía Ecuatoriana del Libertador*. Litografía e Imprenta Romero.

Billig, M. y Núñez, R. (1998). El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional. *Revista Mexicana de Sociología*, *60*(1), pp. 37-57.

[69] Sáez Arance, A. (2013). *Simón Bolívar. El libertador y su mito*. Marcial Pons, Ediciones de Historia, S.A., p. 177.

[70] Pino Iturrieta, E. (2003). *El divino Bolívar. Ensayo sobre una religión republicana*. Los libros de la Catarata, pp. 220-250.

Blanco Fombona, R. (Comp.). (2007). *Discursos y proclamas. Simón Bolívar*. Fundación Bibloteca Ayacucho.

Buriano, A. Ecuador, latitud 0. Una mirada al proceso de construcción de la nación. En J. C. Chiaramonte. (2008). *Los nombres de los países de América Latina*. Sudamericana.

Bustos Lozano, G. (2017). *El culto a la nación. Escritura de la historia y rituales de la memoria en Ecuador, 1870-1950*. FCE, Universidad Andina Simón Bolívar.

Carrera Damas, G. (1969). *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas de Venezuela*. Instituto de Antropología e Historia, Universidad Central de Venezuela.

Catelli, L. (2012). Pintores criollos, pinturas de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del período virreinal tardío. *Cuadernos del CILHA*, *13*(17), pp. 146-174.

Chartier, R. (1995). *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*. Instituto Mora.

Chicangana-Bayona, Y. A. (2011). La india de la libertad: de las alegorías de América a las alegorías de la patria. 24. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, Revista anual de la Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, *13*(1), pp. 17-28.

Felici Castell, A. (2013). Ángeles portadores de coronas en las imágenes de los mártires. Origen del tipo iconográfico. *Anales de Historia del Arte*, *23* (Número Especial), pp. 139-153.

Guerra, F. X. (2003). Las mutaciones de la identidad en la América Hispánica. En A. Annino y F. X. Guerra (Coords.). *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica,

Harwich Vallenilla, N. (2003). La historia patria. En Antonio Annino y François-Xavier Guerra (Coords.). *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica,

Hobsbawm, E. (1983). Introducción: La invención de la tradición. En Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.). *La invención de la tradición*. Crítica, pp. 3-21.

Jijón y Caamaño, J. y Viteri Lafronte, H. (Eds.). (1923) [1786]. *Escritos del Doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*. Editorial Artes Gráfica.

Jovellanos, G. de [Soldevilla, Fernando]. (1887) [1744-1811]. *Obras escogidas de Jovellanos*. Garnier hermanos.

Kennedy-Troya, A. (2015). *Elites y la nación en obras. Visualidades y arquitectura del Ecuador. 1840-1930*. Universidad de Cuenca / C.C.E. Núcleo del Azuay.

König, H. J. (2014). La función de las imágenes en el proceso de construcción de las naciones latinoamericanas. En S. Schuster (ed.). *La nación expuesta. Cultura visual y procesos de formación de la nación en América Latina*. Editorial Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas.

Lomné, G. (1990). La revolución francesa y lo simbólico en la liturgia política bolivariana. *Miscelánea Histórica Ecuatoriana, Revista de Investigaciones Históricas de los Museos del Banco Central del Ecuador*, (2), pp. 1-67.

Malamud, C. (2021). *El sueño de Bolívar y la manipulación bolivariana. Falsificación de la historia e integración regional en América Latina*. Alianza Editorial.

Mujica Pinilla, R. (2022). Naturalistas y patriotas. Imaginarios incaístas y cristianos en la construcción de la nación En VV.AA. *Forjando la nación peruana. El incaísmo y los idearios políticos de la República en los siglos XVIII-XX*. Banco de Crédito del Perú.

Noboa, A. (1901). *Colección de tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos y políticos celebrados desde la independencia hasta nuestros días*. Tomo I. Imprenta de A. Noboa.

Olmedo, J. J. (1826). *La victoria de Junín: Canto a Bolívar*. [Imprenta Española de M. Calero].

Ozouf, M. (2020). *La fiesta revolucionaria. 1789-1799*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Palti, E. (2006). *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*. Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.

Paniagua Pérez, Jesús. (1991). Los grabados en la obra «El Viagero Universal». *Revista Española del Pacífico*, (1), pp. 47-58.

Pérez Vejo, T. (1999). *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*. Ediciones Nobel, S.A.

Pino Iturrieta, E. (2003). *El divino Bolívar. Ensayo sobre una religión republicana*. Los Libros de la Catarata.

Restall, M. (2004). *Los siete mitos de la conquista española*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Rodríguez Gutierrez, M. (2010). Las modalidades literarias en la prensa de las Cortes de Cádiz. El caso de El Procurador General de la Nación y El Rey. En A. Romero Ferrer, F. Durán López y M. Cantos Casenave. *La guerra de pluma. Estudios sobre la prensa en Cádiz en el tiempo de las Cortes (1810-1814)*.

Rousseau, J. J. (s.f). *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*. Https://kupdf.net/download/rousseau-carta-a-dalemb-sobre-los-espectaculos_5af6bef4e2b6f5157de4028d_pdf#, 89.

Sáez Arance, A. (2013). *Simón Bolívar. El libertador y su mito*. Marcial Pons, Ediciones de Historia, S. A.

Sosa, R. (2014). *El escudo de armas del Ecuador y el proyecto nacional*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional.

Zaldívar, T. (2007) Fiesta cívica republicana. En *La Fiesta, Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*. GRISO-Universidad de Navarra/Fundación Visión Cultural.

Zárate Toscano, V. (2016). Las fiestas civiles en el siglo XIX. En E. Florescano y B. Santana Rocha (Coords.). *La fiesta mexicana*. Tomo I. Fondo de Cultura Económica.

Zuriaga, V. (2010). La virgen libertadora: una visión particular de la iconografía mercedaria en América Latina. En María Eliza Linhares Borges y Víctor Míguez (Eds.). *La fabricación visual del mundo atlántico, 1808-1940*. Publicacions de la Universitat Jaume I.

Fuentes documentales primarias:

- Archivo Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit (ABEAEP/Q)
- El Patriota de Guayaquil, 1821-1822
- Gaceta del Ecuador, 1830-1834
- Archivo Histórico Nacional del Ecuador (AHN/E).
- Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AMH/Q). Fondo *Actas del Cabildo de Quito*.

Acoso sexual callejero verbal y no verbal: fenómeno social naturalizado.

Kancha ñankunapi acoso sexualka rimaywanpash, rikuywanpash ruranalla yacharishka llakimi kawsay ukupika kan.

Verbal and non-verbal street sexual harassment: a naturalized social phenomenon.

Tatiana Saavedra Román
tatiana.saavedra.1999@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5370-0455
Universidad de Otavalo (Otavalo-Ecuador)

Cita recomendada:

Saavedra, T. (2022). Acoso sexual callejero verbal y no verbal: fenómeno social naturalizado. *Revista Sarance*, (48), 95-107. https://doi.org/10.51306/ioasarance.048.04

Resumen

El artículo presenta los hallazgos relevantes con respecto a la naturalización del acoso sexual callejero, producto de la investigación de grado titulada Mecanismos de sensibilización sobre la naturalización e invisibilización del acoso sexual callejero verbal y no verbal en estudiantes universitarios de Otavalo. Se empleó una metodología cualitativa, para poder comprender las experiencias, actitudes y opiniones sobre la temática de estudio. El acoso sexual callejero es un problema social que repercute en la integridad del ser humano. Atañe toda manifestación física, verbal y no verbal no consentida, llevando consigo una connotación sexual reproducida en el espacio público. Dichas expresiones se encaminan a las microviolencias cotidianas, donde la sociedad las vincula como actos normalizados. Se constató que, por sus acciones "naturalizadas" se ha favorecido su "invisibilización" como problema, desconociéndose a su vez la magnitud por la permisividad de estas prácticas dentro de la ciudadanía.

Revista Sarance, ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 16/05/2022; fecha de aceptación: 07/06/2022

Palabras clave: acoso sexual callejero; invisibilización; naturalización; microviolencias; Otavalo.

Tukuyshuk

Kay killkaypika rimanchikmi imasha kancha ñankunapika yacharishka kan acoso sexual tiyachun. Kaypi yuyaykunaka titulacionta tarinkapakmi kallaripika rurarishka kan. Paypa shutika kanmi; Otavalo Sumak yachana wasimanta yachahukkunapa yacharishka, mana rimashka yuyaykuna imasha acoso sexualpipash rikurin, kay llakitaka rimaywanpash, rikuywanpash llakichinallami kashka. Kayta llaki imashalla rurarikta rikunkapakka cualitativo nishka yuyay ñanwanmi maskarishka kan. Chaymanta allí hamutankapak imashalla chay yachahukkunapa umapi wiñarishka kay yachaykuna, chaymanta shimikuna, yuyaykunapash. Ñampi rikurik acoso sexual llakika hatun llakimi kan, shinallatak runakunata ashtakatami waklichita ushan. Kay llakitaka waktaypipash, rimaypipash, rikuywanpash ruranallami kashka. Shuk runapa sexualidadta llakichinkapak ruraykunami kan, pay na munakpipashmi shukkunaka llakichita ushan. Kayka, microvilencias nishpapashmi riksirin, tukuy punchakunami kaytaka kawsarinalla kan, yacharishka mana rikurinllachu ñapash kay llakitaka. Shina yacharishka llaki kakpimi kanchaman runakunaka mana alli rikuy, riksi ushan, shinallatak mana hatunpacha llaki kaktaka rikuy ushan.

Sinchilla shimikuna: *acoso sexual kancha ñankunapi; mana rikurishka; yacharishka; microviolencias; Otavalo.*

Abstract

The article presents relevant findings on the naturalization of street sexual harassment, based on an undergraduate thesis entitled "Mechanisms of awareness on the naturalization and invisibility of verbal and non-verbal street sexual harassment in university students from Otavalo." A qualitative methodology was used to understand the experiences, actions and opinions regarding the subject of the study. Street sexual harassment is a social problem that affects the integrity of the human being. It encompasses any non-consensual physical, verbal and non-verbal manifestation with a sexual connotation expressed in the public space towards a non-consenting person. These expressions can be understood as everyday microaggresions that, nevertheless, have been normalized by society. The naturalization of this phenomenon and its street expression has made it "invisible" and the permissiveness of these practices amongst the general public has led to a lack of recognition of the magnitude of the issue.

Keywords*: street sexual harassment; invisibilization; naturalization, microviolences; Otavalo.*

.

1. Introducción

A partir del siglo XIX se han emprendido luchas por la igualdad de género, en las que se plantea que hombres y mujeres deben beneficiarse de los mismos derechos y oportunidades. Sin embargo, persisten desigualdades en muchos aspectos: los espacios públicos, las calles y áreas por donde las personas transitan son lugares que obstruyen el igual goce de los derechos humanos, pues, con frecuencia, se presentan miradas lascivas, piropos, silbidos, besos, bocinazos, gestos obscenos o comentarios sexuales, comúnmente emitidos de hombres a mujeres. A este tipo de acciones se le denomina acoso sexual callejero (en adelante, ASC).

Según el informe presentado por la Fundación Plan Internacional (2018) el acoso sexual callejero es un problema diario y normalizado en ciudades de los cinco continentes. Este documento señala que:

> en ciudades de todo el mundo, a las niñas y mujeres se le niega su derecho al espacio público y a moverse libremente debido a las actitudes violentas y sexistas de los hombres que las acosan. Muchas veces, los chicos ni siquiera son conscientes del miedo que generan en ellas, porque están más pendientes de reafirmar su masculinidad ante los amigos que en desarrollar alguna empatía con la chica a la que están acosando. (p. 14)

En América latina, la calle y el transporte público son territorios donde la circulación para hombres y mujeres es distinta. De acuerdo con una investigación realizada por Rozas y Salazar (2015), aunque el acoso callejero afecta a una diversidad de personas, la mayoría de las afectadas resultan ser las mujeres. Así mismo, la investigación efectuada por Luna, Martínez y López (2017) deja al descubierto que ante tal problemática "las mujeres son valoradas como objetos, no como sujetos. Esta idea engendra violencia, porque al ser cosificadas, pueden pertenecer a un hombre y éste puede hacer lo que le plazca con su pertenencia" (p. 86). De esta forma, las mujeres viven sus vidas diarias con la inseguridad y no libertad de desenvolverse en el espacio público.

En el contexto ecuatoriano, el acoso sexual en espacios públicos forma parte de la cotidianidad de los ciudadanos, con efectos diferenciados para hombres y mujeres. Son ellas quienes mayoritariamente perciben el hostigamiento, que resulta ser una variable de la violencia de género. Un estudio realizado por la Escuela Politécnica Nacional (2020) analizó la violencia de género en el país, mostrando que el 65% de la población femenina a lo

largo de su vida ha sufrido algún tipo de agresión, ya sea física, sexual, patrimonial o psicológica. El grupo etario más afectado es aquel que incluye a las jóvenes de entre 18 y 29. Con respecto al ASC, el trabajo de la EPN lo define como "contacto físico no deseado, comentarios verbales, pedir favores sexuales" (p. 1).

El presente artículo surge de la necesidad de estudiar el acoso sexual en espacios públicos a través de medios verbales y no verbales en el marco de los estratos sociales jóvenes. Esto, con el propósito de conocer las percepciones de chicos y chicas de educación superior ante tal problemática. Este estudio se plantea como objetivo principal contribuir a la sensibilización y prevención del acoso sexual callejero verbal y no verbal dentro del casco urbano de la ciudad de Otavalo en jóvenes universitarios.

2. Metodología

Para este trabajo se utilizó una metodología cualitativa, utilizando dos herramientas de investigación: historias de vida y entrevistas semiestructuradas.

La población de estudio se limitó a los jóvenes universitarios del casco urbano de Otavalo. Al ser un trabajo donde se analizaron las percepciones, resultó pertinente tomar una muestra con un proceso de muestreo no probabilístico, escogiendo a los informantes de acuerdo con los propios intereses. En total se seleccionaron 10 participantes, incluyendo hombres y mujeres.

Con los datos obtenidos se procedió a triangular la información, es decir, a establecer comparaciones, tomar las opiniones de diversos grupos, en distintos contextos y temporalidades, con el propósitio de abarcar la complejidad del fenómeno. Para el análisis de la información obtenida, se procedió a la transcripción de las entrevistas que fueron codificadas gracias al Software Nvivo.

3. Fundamentación teórica

3. 1. Naturalización del Acoso Sexual Callejero

El ASC es un fenómeno sociocultural que afecta directamente a los individuos y esto repercute en el desarrollo humano y social del entorno. Las formas a través de las cuales se despliega implican que la sociedad lo perciba como parte de la convivencia diaria. "Lo alarmante es que este fenómeno

es, así mismo, común en la vida de las mujeres y esa experiencia cotidiana hace que estas acciones se naturalicen, se invisibilicen y pierdan de vista su origen misógino" (Espinoza, 2016, p. 51). El contexto en el que toma forma esta práctica es patriarcal, por lo cual, su manifestación está naturalizada, no provoca rechazo social sino connivencia.

Aunque afecta la integridad de las personas acosadas, resulta ser problema por no concebirse como tal dentro de la sociedad. Es decir, aunque los efectos que el ASC deja son negativos, los individuos prefieren creer en su normalidad. Esto se debe a las concepciones que invisibilizan este hecho social colocándolo como acciones habituales en la sociedad. De esta forma, según Bourdieu:

> (…) el habitus origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (2008, pp. 88-89).

Así, lo acogido históricamente tiene su valor en el presente debido a su acción concurrente. Es decir, los piropos, silbidos, miradas, bocinazos se han convertido en un hábito que cada individuo adquirió en el pasado y que continúa ejecutando (reproduciendo) en el presente. Por consecuente, la población entiende al ASC como algo natural.

3.2. El poder sobre el género

Se podría pensar al poder como la facultad o capacidad que tiene una persona para llevar a cabo ciertas acciones o beneficiarse del acceso a ciertos recursos. Desde la teoría del acceso de Ribot y Peluso, se considera que un agente tiene poder cuando "un individuo puede tener un paquete de poderes cuyos hilos incluyen varios medios para controlar y mantener el acceso. Esta persona estará en una posición dominante con respecto a unos actores y en una posición subordinada a otros" (2003, p. 159). El poder no lo ejerce simplemente una clase dominante sobre otra, sino que está presente en todos los niveles sociales. No es algo que se posee, sino que se ejerce mediante actos y relaciones. Los piropos, los silbidos, las miradas son algunos ejemplos de relaciones inherentes de poder, pues en el momento que un individuo los emite, este hace que otro se sienta controlado y/o dominado. Así, el poder se encuentra en todo lugar, no como un objeto o cosa, sino como una forma de

relacionarse entre los componentes de una sociedad.

Desde la teoría foucaultiana el poder suele referirse a la capacidad de dominar, controlar y vigilar a las sociedades. Foucault, en su texto El sujeto y el poder, asegura que "el término "poder" designa los relacionamientos entre compañeros" (1996, p.10). Esto quiere decir que, en el momento que los individuos se relacionan mediante el diálogo, ya existe una gradación de poder. Ese diferencial de poder genera la consciencia de individualidad, lo cual permite las resistencias.

A partir de esto, el ASC es un acto donde el poder se ve perpetrado a través de la interacción no deseada entre el acosador y la acosada. El poder en este contexto, se entiendo como una práctica jerárquica de género en la que lo masculino está por encima de lo femenino. En efecto, el hombre se refiere a la mujer o la interpela con manifestaciones verbales ofensivas. .

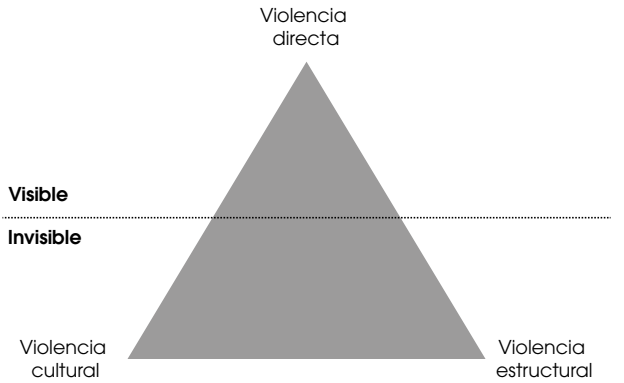
3. 3. Microviolencias normalizadas

Cuando dos o más individuos se relacionan, indiferentemente del tipo de relación, suelen producirse manifestaciones de superioridad. Y, con ello, aparecen expresiones menores de violencia, las que son legitimadas e incorporadas en su día a día. La violencia no es natural ni genética, es cultural, se encuentra arraigada en toda comunidad donde hay interacción social. Suele pensarse a la violencia de género como un constructo social donde:

> los estereotipos sobre cómo unos y otras deben comportarse, las experiencias que refuerzan la conducta estereotípica y la estructura social que apoya la desigualdad de poder entre géneros ha contribuido a que se originen patrones de violencia a lo largo de nuestro ciclo vital. (Expósito, 2011, p. 20)

De esta forma el estudio se propone detectar las dimensiones bajo las cuales la violencia de género y el ASC son invisibilizados. Johan Galtung mapea la violencia a partir de una triangulación, esto con la intención de mostrar las formas donde el fenómeno emergente de violencia es visible como invisible ante la percepción de las personas.

Figura 1



Esquema de triangulación de la violencia

Fuente*:* Galtung, J. (1998).*Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución*. Bakeas.

Como se puede apreciar en la figura, la variable de violencia directa es visible. Aquí se encuentran todas las prácticas, conductas verbales y físicas que fácilmente son nombradas como actos violentos. Por otro lado, están las variables culturales y estructurales que se encajonan en la categoría de violencia invisible. La suma de los actos percibidos en la segunda categoría llegan a ser visibles con el tiempo pues resultan ser pequeños disfraces donde la violencia permanece oculta.

Existen circunstancias bajo las cuales la violencia es reconocida al instante, sin embargo, existen otros contextos donde el problema es preferiblemente ocultado o normalizado. Así es que aparecen las microviolencias que corresponden a actos discriminatorios considerados leves y de baja intensidad. Iglesias (2020) utiliza el término microviolencias para referirse a:

> aquellas actitudes y comportamientos, normalizados o naturalizados, que se dan en el ámbito económico, político, cultural y social, los medios de comunicación y las propias instituciones públicas, que constituyen formas solapadas, cotidianas e invisibilizadas, de violencia contra las mujeres. Tales (micro) violencias expresan, reproducen y refuerzan la profunda misoginia que sigue arraigada en la sociedad y constituyen el sustrato para el desarrollo de formas más explícitas de violencia física, psicológica, económica y sexual. (p. 487)

El acoso sexual callejero, por medios verbales y no verbales, se entiende

como microviolencia. Un piropo o un silbido expresan varios significados que pueden ser percibidos como violencia ya que obstaculizan e incomodan la libertad de quien los recibe. A partir de esto, se enfatizará sobre las razones bajo las cuales la población tanto masculina como femenina naturaliza el fenómeno social, lo cual obstaculiza la comprensión y, eventualmente, la confrontación y posible resolución de los problemas que este acarrea.

4. Resultados

4. 1. Reacciones frente al acoso sexual callejero.

Ante la práctica del ASC, son las mujeres quienes presentan un grado de acoso mayor con respecto a los hombres. Esto se explica fundamentalmente por la cultura machista imperante la que coloca a uno, el hombre, como "lo fuerte" y a la otra, la mujer, como "lo débil" destacando la incapacidad de defensa que tiene una mujer frente a un hombre, dejando en evidencia la escasez del valor "respeto" (Billi et al, 2014). Aunque la balanza se inclina más sobre la población femenina como víctima, también existen casos dónde los varones se consideran como tales. Cuando los papeles cambian y las mujeres son quienes profieren expresiones de ASC a un hombre, el problema no se percibe con la misma gravedad. A continuación, se presentarán tres parámetros bajo los cuales los entrevistados reaccionan frente a una manifestación hostigadora.

a. Cuando el hombre es víctima.

Determinar roles para la mujer y para el hombre obedece a un sesgo cultural sexista sólidamente arraigado. Por ello, las conductas que desafían los roles tradicional y socialmente establecidos son objeto de sorpresa y mayor o menor rechazo social. Este es el caso del ASC de mujeres hacia hombres, pues la sociedad considera que la emisión de piropos, silbidos, chiflidos, o miradas son una conducta propia – y exclusiva- del varón. Gaytan manifiesta que las:

> interacciones en espacios públicos, donde no existen reglas tan claras como los que se presentan en el mundo laboral, en la escuela o en la familia, los desequilibrios obedecen a marcos de referencia (culturales y simbólicos) que institucionalizan y pautan las modalidades que adquieren las interacciones entre hombres y mujeres. Desde esta perspectiva, el acoso sexual es una forma de interacción institucionalizada y socialmente tolerada en la que se expresan las asimetrías de poder entre hombres y mujeres como constructo cultural e histórico. (2009, p.16)

Según testimonios de los informantes, la reacción de los hombres que

experimentan un ASC es considerarlo "normal" y sin importancia. Es decir, no sienten molestia sino que, al contrario, se sienten halagados y su masculinidad, puesta en valor. Resulta necesario mencionar que esta visión no solo está presente en la población masculina pues la población femenina piensa de la misma forma. Así, uno de los entrevistados, Daniel (Comunicación personal, 2021) menciona:

> depende bastante de la cultura; como somos machistas, por parte de una mujer un hombre no va a sentir nada o mucho, no se va a sentir acosado; siempre va a depender bastante del hombre, no…, de cómo se siente. Como aquí se cambiaron los papeles creo que por parte o acciones del hombre jamás va a pasar algo.

El entrevistado asocia estos pensamientos a la cultura machista, pues las actitudes de un hombre, al ser objeto de piropos, miradas o silbidos por una mujer, indican satisfacción y ellos revelan sentirse más "hombres". Aclara que la situación no sería percibida como de acoso, aunque es prudente señalar que esta visión no se puede generalizar. Otra entrevistada, Carolina (Comunicación personal, 2021) coincide con esa visión pues considera que, al cambiar los papeles, los hombres:

> Se reirían, la verdad, porque van a decir "le gusto a la man" y se van a emocionar porque esa es la reacción de un hombre siempre… Los hombres reaccionan más de una forma más emocionada o sea se emocionan más porque, como dije, piensan que les gustan y así lo van a tomar en chiste que una mujer esté echándole un piropo a un hombre.

De acuerdo con los informantes, la reacción de la sociedad masculina al recibir un acto de acoso sexual callejero es de comodidad. El ASC reconforta al varón en su postura jerárquicamente superior a la mujer, y alimenta una valoración positiva por parte de sus pares masculinos. Constantemente, los hombres buscan la "validación homosocial, es decir la aceptación de los hombres frente a otros hombres ante quienes prueban de forma permanente su virilidad y recalcan sus logros, es un juego de competencia y aprobación mutua y constante" (Luengo, 2010, p. 7).

b. Cuando la mujer es víctima.

Ahora bien, cuando hablamos sobre la reacción de las mujeres ante el ASC perpetrado por hombres, la diferencia es importante, en comparación.

Elizabeth es una joven universitaria de la carrera de psicopedagogía. Ella creció en un ambiente donde los roles de género estaban rígidamente

establecidos. Elizabeth adquirió ciertos conocimientos y hábitos (habitus, en las palabras de Bourdieu) que a veces coincidieron y otras, contrastaron con los que se encontró al momento de migrar hacia una zona urbana. En lo que respecta al ASC, Elizabeth lo experimentó tanto en la zona urbana como rural. Por ejemplo, en Intag[1] cuando salía a la calle, ella podía ver cómo los varones chiflaban, miraban con morbo o emitían piropos a las mujeres, más aún si eran personas que no frecuentaban esas zonas habitualmente. Así mismo sucedió cuando circuló en las calles y espacios públicos de Otavalo, acompañando a su madre. Elizabeth sentía cómo los hombres miraban, chiflaban e incluso emitían bocinazos a su madre. En sus palabras: "me daba muchas iras porque estaban, porque a veces mi mamá se sentía incomoda, porque había personas, así como que personas mayores y eso es incómodo, ver que una persona mayor una persona morbosa está silbando, chiflando a tu madre". Son acciones que ella considera incómodas, pero que con el pasar de los días llegaron a ser normales.

Este caso constituye un ejemplo de ASC de los tantos que las mujeres viven a diario en la calle y, de forma general, en el espacio público. Los piropos, chiflidos, miradas pueden ser acciones consideradas inofensivas por quienes los emiten, sin embargo, para quienes los reciben la experiencia es otra. Cuando dichas manifestaciones sobrepasan la línea de la tolerancia (individual y, en gran medida también, cultural), las reacciones pueden variar.

c. Dependiendo del grado de familiaridad de quien emite el ASC.

Como se describió en las secciones anteriores, las reacciones de los hombres y mujeres ante un ASC no son iguales. Es importante mencionar que, a los factores antes mencionados, se suma una variable importante que influyen en el tipo y el grado de intensidad de la reacción: se trata de la cercanía o familiaridad que quien profiere el ASC tiene con la persona objeto de sus expresiones acosadoras.

El ser humano, por mera supervivencia, es indispensablemente sociable. Los vínculos afectuosos y los apegos sociables son producto de ello. Cuando un fenómeno social ocurre de forma recurrente, las personas tienden a tolerarlo y, con el tiempo, a normalizar su expresión. En el caso de un ASC, cuando es emitido por una persona desconocida o que no pertenece al grupo social de la víctima, esta enseguida desarrolla comportamientos de rechazo, temor, inseguridad e incomodidad. Mientras que si una persona allegada o conocida por la víctima

[1] La zona de Intag, es una región boscosa y campesina al occidente de la provincia de Imbabura, próxima a las ciudades de Cotacachi y Otavalo.

emitiera un piropo, chiflido, bocinazo o mirada, la reacción no sería la misma.

Otra variable que afecta la recepción de los piropos, silbidos, miradas y bocinazos y la reacción de las mujeres tiene que ver con la percepción que la persona objeto del ASC percibe al individuo acosador como "atractivo". Alejandra (Comunicación personal, 2021), por ejemplo, manifiesta lo siguiente:

> yo, si tengo un amigo y me silba o algo, o sea yo le veo algo normal porque en sí tal vez tenemos de ese tipo de confianza de tratarnos de esa manera, pero si ese tipo de cosas nos hacen personas que no conocemos, yo por parte (…) no me parece bien, me parece muy incómodo y entonces no podría aceptarlo…. Es nuestro problema también porque diría que, si una persona atractiva me realiza este tipo de, no sé, de actividades, de acciones (…) entonces yo no lo tomaría como bueno; o sea, por mi parte, tal vez no lo tomaría como algo malo así, si no, es más, me sentiría bien. Pero en cambio si no es una persona de mi agrado o de que no, no comparto algo entonces o sea no, no lo tomo bien entonces es como que no lo acepto.

Ella aclara la aceptación de una acción que podríamos relacionar con el ASC cuando personas cercanas o incluso amistades lo hacen. Mientras que la no aceptación se expresa cuando el coqueteo, miradas, silbidos o chiflidos son ejecutados por individuos extraños a ella. Finalmente, si se presenta el caso que un individuo ajeno a ella emite un piropo o silbido y es, a su criterio, "atractivo", la reacción no será de incomodidad, sino de atracción.

El que una persona o varias legitimen ciertas acciones que implican violencia o ponen en riesgo su integridad se explica por el grado de afinidad que él o ella mantenga con el individuo que lo realiza. Estas actitudes están relacionadas con la teoría de Bourdieu sobre el capital simbólico, aunque, para entenderlo, se debe considerar que el sociólogo desarrolló cuatro capitales que se interrelacionan: capital económico, capital cultural, capital social y capital simbólico. Bourdieu lo define como:

> (…) cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibido por agentes sociales cuyas categorías de percepción son tales que son capaces de conocerlo (verlo) y reconocerlo, dar lo valora. (Bourdieu, 1994d: 116 citado en Fernández, 2012, p.35)

En otras palabras, cualquier acto que sea identificado y valorado socialmente, es decir, cualquier acto que es parte del capital social, será reproducido socialmente. Así, un acto de otra manera considerado violento, como lo son las manifestaciones de ASC, dejará de ser percibido como tal en la medida que dicho acto es legitimado por las figuras reconocidas colectivamente. Mediada por la relación de poder que legitima el acto, la

microviolencia callejera deviene en hábito.

5. Conclusiones

La literatura define al Acoso Sexual Callejero como una serie de acciones con connotación sexual que llegan a afectar a las personas que lo reciben. Se exterioriza a través de diferentes manifestaciones, sin embargo, su tipología básica es de carácter físico, verbal y no verbal. Mientras que la primera es fácilmente reconocible (y condenable), las dos últimas suelen ser invisibilizadas y naturalizadas, lo cual implica una minimización de la gravedad intrínseca a tales manifestaciones de violencia contra – sobre todo- la mujer. Con Michel Foucault se pudo constatar que las expresiones de ASC representan poder, es decir que el que los individuos se relacionen mediante la manifestación de piropos, miradas o silbidos, implica un grado de dominio de un sujeto a otro. El acoso sexual callejero traduce una relación de poder en clave de violencia de género.

El acoso sexual callejero aparece como un problema sociocultural donde hombres y mujeres se ven afectados, aunque estas, en mayor medida. Los roles de género y el grado de proximidad entre los individuos suponen que, cuando un hombre recibe una manifestación hostigadora, este actúa de forma positiva pues no representa ofensa, al contrario, eleva su ego masculino. Por el contrario, cuando el ASC es dirigido a las mujeres, ellas reaccionan de forma defensiva. Sin embargo, cuando el emisor del ASC es parte del entorno social de la mujer, hay una importante permisividad. De cualquier forma, la invisibilización y naturalización del ASC no so claramente disputadas sino, más bien, reproducidas.

6. Referencias bibliográficas

Billi, M., Guerrero, M. J., Meniconi, L., Molina, M., y Torrealba, F. (2014). Masculinidades y legitimaciones del acoso sexual callejero en Chile. En *Lamadrid, S.(Coord. Principal), Relaciones de género en el siglo XXI: Cambio y continuidades. Grupo de trabajo llevado a cabo en el 8º Congreso Chileno de Sociología*.

Bourdieu, P. (2008). Estructuras, habitus, prácticas. En P. Bourdieu, *El sentido práctico*. Siglo XXI de España Editores, pp. 85-106.

Escuela Politécnica Nacional. (2020). *Análisis de la violencia de género.* https://www.epn.edu.ec/wp-content/uploads/2020/11/ana%CC%81lisis-de-la-violencia-de-genero-en-ecuador-2020.-20-11-2020ai.pdf

Espinoza Plúa, M. G. (2014). *¿Galantería o acoso sexual callejero?* (Master's thesis, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador).

Expósito, F., y Moya, M. (2011). Violencia de género. *Mente y cerebro*, *48*(1), pp. 20-25.

Fernández, J. (2012). Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu. *PAPERS*, *98*(1), pp. 33-60.

Foucault, M. (1996). El sujeto y el poder. *Revista de Ciencias Sociales,11*(12), pp. 7-19.

Fuentes-Vásquez, L. Y. (2019). Cuentos que no son cuentos: acoso sexual, violencia naturalizada en las aulas universitarias. *Nómadas (Col)*, (51), pp. 135-153.

Fundación Plan Internacional. (2018). *(In) seguras en la ciudad: las experiencias diarias de niñas y mujeres jóvenes*. España.

Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución*. Bakeas.

Gaytan, P. (2009). *Del piropo al desencanto: un estudio sociológico*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Sociología.

Iglesias Aparicio, P. (2020). *(Micro) violencias y pandemia COVID-19*, pp. 486-501.

Luengo Baeza, F. (2010). *Masculinidades no dominantes: una etnografía de Gaydar* (Master's thesis, FLACSO Sede Ecuador).

Luna, M. B., Martínez, Y. C., y López, R. U. (2017). La violencia escondida en el piropo callejero. *UT "Ciencia y Tecnología al servicio del pueblo"*, *1*(2), pp. 85-92.

Ribot, J. C., y Peluso, N. L. (2003). A theory of access. *Rural sociology*, *68*(2), 153-181.

Rozas, P., y Salazar Arredondo, L. (2015). Violencia de género en el transporte público: una regulación pendiente. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/38862/S1500626_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Espacio público e hiperespacio en la economía de plataforma, nuevos capitales sociales y nuevas formas de resistencia

Imasha kancha kuskakunapash, hatunlla kuskapash economía de plataforma nishkapi kanahukmanta, chaymanta imasha mushuk capital social shinallatak mushuk llamkay yuyaykuna wiñarinahukmanta

Public space and hyperspace in the platform economy, new social capitals and new forms of resistance

Anna Manea
annmanea@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2631-1037
Universidad de Venecia (Venecia-Italia);
FLACSO-Ecuador (Quito-Ecuador)

Cita recomendada:

Manea, A. (2022). Espacio público e hiperespacio en la economía de plataforma, nuevos capitales sociales y nuevas formas de resistencia. *Revista Sarance*, (48), 108-132 . https://doi.org/10.51306/ioasarance.048.05

Resumen

A partir del concepto de informalidad laboral se analizan nuevas formas de trabajo generadas por la economía de plataforma y los impactos que tienen en el espacio público. El hiperespacio juega un papel fundamental en la creación de nuevos capitales sociales y nuevas formas de resistencia a dinámicas creadas por el despotismo intrínseco de los algoritmos. La duplicidad de los espacios que los trabajadores de plataforma, aunque en dimensiones distintas, se mueve hacia la misma dirección. La investigación se concentra en el caso de estudio de la Avenida República del Salvador, de la ciudad de Quito. Sin embargo, aunque el punto de análisis sea esta calle quiteña, el dinamismo del trabajo de plataforma llega a influenciar a la ciudad entera, por lo cual, el área de estudio se expande inevitablemente.

Palabras clave: espacio público; hiperespacio; economía de plataforma; algoritmo; fragmentación; capital social.

Revista Sarance ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 16/05/2022; fecha de aceptación: 24/05/2022

Tukuyshuk

Kunanpika imashalla llamkaykunami kullkita rurankapak wiñarimunahun, chaymantami economía de plataforma nishkapash chay llamkaykunata ashtawan wiñachin, shinashpa kancha kuskakunakamanmi ashtakapacha shina rikurin. Shinallatak ashtawan hatunlla kuskakunapash ashtakatami capital social nishkata wiñachinahun, ashtawankarin mushuk laya llamkaykuna rikurimunahun kunanpi despotismo de los algoritmos nishka tecnologiapa yachaykunawanka. Kunanpika, shuklla plataformapillatami chay llamkak runakunallata kutin kutin shuk shuk ruraykunawan llamkayta rikuchita ushan. Shinami kay killkaypika Quito kitimanta, República del Salvador shuti ñanmanta imashalla llamkakkuna shina laya llamkakta rimankapak maskaymi kan. Imashina ninchik, kay ñanmanta llamkakkunata rimashpapash, ashtawan shuk kuskakunamantapash kaypika rimarinkallami. Imasha kay plataforma kan, hatun hatun kuskakunamanpash chayay ushanmi, shinami tukuylla kitimanpash chayay ushankalla, chaymantami kay killkaykunapika hatun kuskakunamantapash rimarinkallami.

Sinchilla shimikuna: *kancha kuska; hatunyarishka kuska; economía de plataforma; algoritmo; fragmentación; capital social.*

Abstract

The article analyzes new forms of work generated by the platform economy, based on the concept of labor informality, and their impact on the public space. Hyperspace plays a fundamental role in the creation of new social capital and new forms of resistance to dynamics resulting from the intrinsic despotism of algorithms. The duplicity of spaces that affect platform workers, although in different dimensions, moves towards the same direction. The research focuses on the case study of Avenida República del Salvador in the city of Quito, however, although the specific area analyzed is this street in Quito, the dynamic nature of platform work influences the entire city, thus inevitably expanding the area of study.

Keywords*: public space; hyperspace; platform economy; algorithm; fragmentation; social capital.*

1. Introducción

La llegada del neoliberalismo y la consiguiente "nueva pobreza urbana" (Julius, 1996, p. 36) sumada a las continuas crisis del sistema capitalista y a una pobreza previa en los países emergentes y en desarrollo, han creado espacios siempre más segregados, segmentados y aislados (Kaztman, 2001). Entrar legalmente en el sistema resulta casi imposible tanto por la pobreza estructural, como por la nueva pobreza urbana (Prévot-Schapira, 2001): el surgir de la informalidad es "la solución espontánea de la población de más bajos recursos de un país, frente a condiciones de injusticia distributiva en la estructura económica y jurídica de la mayoría de países en vía de desarrollo" (USAID, 1993).

Académicos como John F. C. Turner, Eduardo Soto, y pensadores de la escuela marginalista, entre otros, sostienen que la informalidad es un punto de partida para mejorar la situación económica de los países tercermundistas: en el caso específico de la vivienda, sostienen que la autoconstrucción es una respuesta positiva a la falta de viviendas en las ciudades (Pradilla, 1985; Torres, 2009). Pradilla y, en general, el movimiento estructuralista latinoamericano (Calderón, 2019), rechaza duramente esta teoría sosteniendo que "si los pobladores se organizan y luchan para conquistar el derecho al suelo y a la vivienda [...] no es porque sea la solución racional y adecuada, sino porque es la única que les queda dentro de la situación actual" (1985, p. 7). El movimiento vincula la falta de presencia del Estado social con la consolidación de la pobreza: una forma de romancear la informalidad que le confiere la capacidad de poder salir de la pobreza sin tener en cuenta que las políticas internacionales, hoy, empujan el crecimiento de la macro escala más que de la microescala (Bromley, 1998). Las últimas teorías se acercan al neoliberalismo, desde el cual se ve en la propiedad y el libre mercado formas de salir de la pobreza, favoreciendo fuertemente los derechos de propiedad individual confiando en los poderes de la ley del libre comercio y del libre mercado (Calderón, 2019).

La necesidad de sobrevivir de los excluidos que no logran entrar en el sistema se manifiesta en el espacio público, el cual "… funcionaría como un mecanismo a través del cual la clase dominante consigue que no aparezcan como evidentes las contradicciones que la sostienen" (Delgado, 2011, p. 24), donde la informalidad es evidencia de esas contradicciones.

La informalidad laboral, en su expresión más conocida y tradicional, se manifiesta en el espacio público bajo la forma de comercio o servicios que

se ofrecen en los ejes viales en las zonas comerciales, cerca de las oficinas gubernamentales, en las estaciones y paradas de transporte, en los semáforos, en los parques, y en lugares que permiten crear nichos de mercado (Davis, 2004; Pradilla, 2014) donde iniciar un emprendimiento. "Hacerse espacio", en este contexto, crea inevitablemente conflictos, como declara la teoría de Davis (2004), donde los pobres explotan a los más pobres. "¡Nos quiso estafar, pero no nos dejamos!" (Luis Sillalengua, c.p.) cuenta un ex trabajador informal en la ciudad de Quito haciendo referencia a una señora que quería cobrarle un porcentaje de las ganancias diarias. Desde el 2017, en Ecuador, (Arias, Maldonado y Olmedo, 2018) y anteriormente a nivel global, ha surgido una nueva informalidad sobre la cual no hay todavía una clara definición, siendo este un fenómeno nuevo y en continua evolución. Los términos con los cuales se conoce a este fenómeno son: economía colaborativa, consumo colaborativo o economía de plataformas. Esta última, según el JP Morgan Chase Institute, corresponde a la interpretación más correcta de esta nueva realidad (Espinosa, 2018).

Una nueva informalidad causa también nuevas formas de expresarse tanto en el espacio público como en las unidades geográficas globales (Brenner, 2003) donde, de forma menos patente, la pobreza urbana se manifiesta en el "nuevo «hiperespacio» urbano de ciudades invisibles" (Soja, 2008, p. 453). A los viejos conflictos de la informalidad tradicional vista como una competencia desleal, se suman los conflictos de categorías que antes estaban salvaguardadas, como taxistas, cines, hoteles, repartidores de restaurantes con las actividades producidas por las TICS: Uber, Netflix, Airbnb, Glovo, Rappi (Sosa, 2019).

Se puede considerar al trabajo de plataforma en Ecuador como un trabajo informal debido al hecho que sus trabajadores no cuentan con un contrato legal, no están afiliados a la seguridad social nacional y el país es privo de reglamentaciones en este nuevo tipo de economía (Arias, Maldonado y Olmedo, 2018). La plataforma resulta ser el medio que gestiona las actividades, pero también tiene completo control sobre los pagos, las horas de trabajo, la decisión de terminar la relación laboral con el trabajador, obligando a la creación de varios mecanismos que mantengan el puntaje adecuado en la aplicación para no ser expulsados del sistema (Hidalgo y Cordero, 2019). La pregunta que nace de estas reflexiones sobre las dos variables objeto de investigación es ¿qué efectos tienen estos mecanismos de sobrevivencia generados por la nueva economía de plataforma en el espacio público y en el hiperespacio?

2. Modelo de análisis

Analizando el espacio público y la informalidad laboral, se puede evidenciar una fuerte relación que la variable independiente tiene con la variable dependiente. Existe una amplia literatura que aborda la informalidad tradicional en su relación con el comercio callejero, los artistas, las prestaciones de servicios, el trabajo sexual, las alternativas generadas para el transporte público. Sin embargo, los nuevos impactos creados con la economía de plataforma resultan todavía poco explorados. Por esta razón, se ha decidido dedicar una parte de la investigación a entender cuáles son las dinámicas de la informalidad tradicional y si de alguna forma pueden estar relacionadas con las más modernas. Por lo que se refiere al espacio público se ha decidido dividir la variable en dos dimensiones, la primera la dimensión de *capital espacial*, es decir la importancia, los valores y la identidad que el espacio público tiene en los espacios urbanos; la segunda se relaciona al *espacio público en la ciudad neoliberal*, en otras palabras, el estado actual de dicho espacio.

Como se puede ver en la Tabla 1, la dimensión *capital espacial* ha sido dividida en *expresión de la sociedad plural* y *capital social*, con la intención de entender el potencial que el espacio público tiene en las realidades urbanas, mientras la dimensión *espacio público en la ciudad neoliberal,* se fracciona en tres sub-dimensiones: *fragmentación del no lugar*, *derecho al espacio púbico* e *hiperespacio,* que son características importantes del estado del arte de la ciudad actual. El planteamiento recién descrito es la guía en la cual se basa la fundamentación teórica de esta investigación.

Tabla 1
Marco analítico

Variables	Dimensiones	Subdimensiones	Indicadores	Fuentes
ESPACIO PÚBLICO	Capital espacial (Prévôt-Shapira, 2001)	Expresión de la sociedad plural (Borja, 2001; Remedi, 2000; Delgado, 2001; Carrión, 2019)	Percepción de libertad de expresión simbólica y física en el espacio y su localización	• Observación • Encuesta • Observatorio de plataforma • Análisis de redes sociales
			Tipos de actores, conflictos y alianzas.	• Observación • Encuesta
		Capital social (Segovia, 2007; Jacobs, 1961)	Sensación de apoyo dada por el entorno social	• Encuesta • Análisis de redes sociales • Observatorio de plataformas
	Espacio público en la ciudad neoliberal (Soja, 2008, Borja, 2011)	Fragmentación del no lugar (Prévôt-Shapira, 2001; Janoschka, 2002; Auge, 1992; Carrión, 2019; Ritzer, 2000)	Percepción de fragmentación y del sentido de pertenencia en el espacio público.	• Encuesta
		Derecho al espacio público (Borja, 2011; Calderón, 2019)	Percepción de derecho de apropiación del espacio público y derecho de trabajar como informal en ese espacio	• Encuesta
		Hiperespacio (Soja, 2008; Redemi, 2000)	Percepción como lugar real	• Encuesta
			Expresión del hiperespacio en el espacio público.	• CEPAL, • Glovo, Uber, Rappi • Encuesta • Periódicos • Observatorio de plataformas • Análisis de redes sociales

INFORMALIDAD LABORAL	Economía digital (Zuboff 2019)	Economía de plataforma (Scassera, 2019)	Tipos de TICS, ventajas, desventajas y estrategia de adaptación	• Glovo, Uber, Rappi • Encuesta • Periódicos • Observatorio de plataformas • Análisis de redes sociales
		Organización social (Marín, Maldonado y Olmedo, 2020; Davis, 2004; Pradilla, 1985; Hidalgo y Valencia, 2019)	Actores	• Observatorio de plataformas
			Cantidad de trabajadores	• Observatorio de plataformas
		Apropiación del espacio público (Kamalipour y Peimani, 2019; Hidalgo y Valencia, 2019)	Formas de apropiación del espacio y tipo de trabajador	• Observación • Encuesta

Fuente: Elaboración de la autora (2021)

3. Fundamentación teórica

El capital espacial "se entiende como el conjunto interiorizado de formas de relación (intelectuales y prácticas) de un individuo con el espacio considerado como bien social" (Prévôt-Shapira, 2001, p. 49). Entendemos el espacio público entonces, tanto como un conjunto de espacios cuanto como conjunto de relaciones. Si existen múltiples formas de definirlos, múltiples son las formas de expresarse en la ciudad: Carrión (2019) lo describe como concepto polisémico, de expresiones plurales y recalca la potencia y la importancia del aprendizaje que proviene del vivir en un entorno caracterizado por la diversidad de los sujetos que lo componen, un espacio pedagógico a la tolerancia al ser el espacio de la ciudad donde se aprende a ser sociedad.

En efecto, Delgado (2011) relata que el término *espacio público*, hasta los años ochenta, no aparece en las obras más reconocidas del pensamiento urbano de ese tiempo, si no que aparece con la denominación de "espacio social", "espacio común" o "espacio compartido" entre otros. Dichas nomenclaturas subrayan la importancia de este en relación con su rol con la sociedad. Es considerado el espacio donde la sociedad se manifiesta: la

visión de Borja (2001) precisa la necesidad de un espacio abierto y accesible para todos con el fin de ser la representación de la democracia política y social y, en consecuencia, expresión de crisis y de conflicto de la misma. Estas expresiones de la sociedad se manifiestan en dos formas distintas en el espacio público: la ciudadanía puede actuar mecanismos de ocupación física y simbólica (Remedi, 2000). Formas de uso físico del espacio pueden ser las marchas temporales que impiden el acceso a la otra parte de la ciudadanía; una forma simbólica de ocupación que tiene una gran fuerza a nivel internacional es la de las Madres de la Plaza de Mayo en Buenos Aires (Carrión, 2019) pero también la delimitación del espacio por parte de pandillas en las zonas urbanas que marcan su territorio de acción (Vásquez, González, Quevedo y Barrios, 2011).

Finalmente, el espacio público ha sido siempre el espacio de enriquecimiento del capital social que es fundamental para el desarrollo de una sociedad basada en la confianza, en normas comunes, en la eficacia de las acciones coordinadas (Segovia, 2007). Jane Jacobs explicita que "cuando el capital social se ha perdido por cualquier causa, el rédito que produce desaparece hasta que nuevo capital social es lentamente acumulado" (Jacobs, 1961, p. 138) remarcando la relaciones que tiene dicho capital con otros aspectos de la vida urbana. ¿Si esto es el increíble potencial que tiene el espacio de la ciudad, que pasa con él en la ciudad neoliberal? Para analizar su estado actual: el espacio público ha perdido su valor estructural en la práctica inmobiliaria, es lo que queda después de haber definido los espacios funcionales de la ciudad como viviendas, comercio y oficinas (Carrión, 2019); Augé (1992) en esta misma línea teoriza el concepto de *no lugares*, es decir, espacios que no tienen identidad, relaciones e historicidad. Los íconos de estos lugares son los centros comerciales, los centros de entretenimiento, las catedrales del consumo (Ritzer, 2000), que se destacan por completo, siendo representantes de espacios limpios, nuevos y seguros, del espacio de la ciudad que resulta peligroso, sucio y viejo. Se promociona una parte de la ciudad y se esconde la otra (Segovia, 2007). El ingreso a estos nuevos espacios está permitido solo a los posibles consumidores, fragmentando así aún más el capital social de la ciudad. Tal fragmentación aumenta si incorporamos el concepto de segregación: la teoría de Janoschka (2002) por la cual los ricos construyen su propio espacio y el espacio público queda solo para los pobres, el espacio público ya no es un espacio donde se crea una tolerancia a la diversidad (Carrión, 2019) sino un espacio siempre más aislado. El reclamo al derecho a la ciudad y al consecuente derecho al espacio público (Borja, 2011) en América Latina, de hecho, viene por parte de los movimientos populares y sociales. "El hecho que la mirada de la población de las grandes urbes viva

en asentamientos precarios" (Calderón, 2019, p. 107) y que buena parte de la economía de la ciudad tenga un carácter informal (OIT, 2020) desencadenan mecanismos informales de apropiación del espacio.

A estos espacios de la ciudad posfordista hay que añadir los espacios invisibles, los de las ciudades virtuales de las redes informáticas que forman un hiperespacio paralelo al físico (Soja, 2008) con sus dinámicas sociales, económicas y políticas entre otras. Se define una desmaterialización y desterritorialización del espacio (Remedi, 2000) que elimina la necesidad de una proximidad física para el desarrollo del capital social y que facilita relaciones entre personas que no pertenecen al mismo espacio.

La informalidad es unos de los elementos que influye en el espacio del cual se trató hasta este momento. Se identifican dos tipos de esta informalidad del mismo modo en el cual se han definido dos tipos de pobreza en Latinoamérica (Prévôt-Shapira 2001, Kessler y Di Virgilio, 2008). Las dos no siempre están estrictamente relacionadas, de hecho, si se mira el Boletín de la ciudad del Municipio del Distrito metropolitano de Quito (2012) las personas que trabajan informalmente y que se pueden definir como pobres, representan el 85,72% y los no pobres el 14,28%. Como describe el Banco Mundial (2007) hay dos tipos de informalidad: la voluntaria y la involuntaria. La primera está caracterizada por las personas que eligieron trabajar afuera del sistema por una cuestión de conveniencia económica y de libertad profesional (Sassen, 2009), mientras la segunda se caracteriza por esas personas que fueron expulsadas del sistema, personas que hacen parte tanto de la pobreza estructural cuanto de la nueva pobreza urbana.

Paralelamente a los dos tipos de pobreza se definen en este trabajo dos tipos de informalidad que se manifiestan en el territorio de la ciudad actual. La primera es la que está en el imaginario colectivo y que presenta en el espacio público como comercio, artistas, servicios: los vendedores, los transportistas, los músicos callejeros, los malabaristas, etc. comienzan a apropiarse del espacio creando unas dinámicas sociales complejas que están en continuo balance entre competitividad y sinergia. La solidaridad nace entre grupos de actores que toman el control de un territorio. Inicialmente se presentan como individuos para luego dejar a un lado el interés personal y formar una nueva colectividad. Las ventajas de estas asociaciones tienen que ver con lo cotidiano como por ejemplo cuidar los niños o las pertenencias, pero tiene también una función de defensa de los ataques externos por parte del orden público o por parte de la categoría de los formales que ven en la informalidad una competencia desleal (Galeano y Beltrán, 2008).

Los mecanismos citados están influenciados también por las formas de apropiación del espacio. Kamalipour y Peimani (2019) plantean 3 tipos principales de intervenciones en el espacio: móviles (fundas, mochilas), semifijos (triciclos, bicicletas) y fijos (estructuras permanentes). La categoría se define sobre todo respecto a la velocidad con la cual la persona puede moverse. Los vendedores que se desplazan rápidamente forman parte de una colectividad más grande, pero a veces no tiene una estructura de respaldo, al contrario, los que se instalan de forman permanente hacen parte de una colectividad establecida y están particularizados por un carácter histórico. Las formas de ocupación pueden tener distintas consecuencias en la calidad espacial: por un lado, puede crearse un híper aglomeración en el espacio, por el otro, tienen la capacidad de vigilar y vitalizar los lugares que Gehl (2014) identifica como inactivos, poco atractivos y pasivos.

Por su parte, la nueva informalidad urbana se basa en el concepto de economía digital que se asocia a los principios del hiperespacio mencionado anteriormente y a la cuarta revolución industrial, donde el concepto central es la producción de inteligencia más que de productos (Scassera, 2019). La economía digital ya no es considerada un factor externo a la economía de un país, sino parte integral de la misma (Sassen, 2009). En los países en desarrollo, esta porción del mercado ocupa una buena parte del PIB, en el caso específico de Estados Unidos llega a representar el 33% (CEPAL, 2019). En América Latina donde el acceso a internet es limitado, en el 2016 los porcentajes oscilan entre un 15.9% en México y un 22,2% en Chile (CEPAL, 2019).

En las ciudades ecuatorianas el ingreso de las aplicaciones en el 2017 ha aumentado y ha estimulado el crecimiento del trabajo informal en las principales ciudades del país (Marín, Maldonado y Olmedo, 2020). Bajo una visión neoliberal, esta presenta una gran posibilidad para el mejoramiento de los ingresos de los trabajadores, pero bajo la lógica del movimiento estructural, resulta una nueva forma de precarización y una respuesta no adecuada, que más bien estimula el trabajo informal. La economía de plataforma está construida por tres elementos principales, la infraestructura de las redes, las aplicaciones, los trabajadores y los consumidores finales que son compuestos por gobiernos, empresas e individuos. Según Hidalgo y Valencia (2019) la forma de los trabajadores de plataforma de ocupar el espacio público es en pequeñas aglomeraciones en los lugares estratégicos de las ciudades, ellos/as son los únicos actores presentes en el territorio. En sí, las empresas, como ya se comentó anteriormente, no están físicamente en el territorio, produciendo una falta de legislación, de comunicación, de responsables, en los países donde actúa (CEPAL, 2019) y en este caso, el hiperespacio juega un rol determinante:

"Tuve un accidente y me dijeron de mandar un correo a España" cuenta un repartidor de Glovo en Quito. Un concepto que ayuda a entender las dinámicas de la economía de plataforma es el que Scassera (2019) denomina "el despotismo de los algoritmos":

> Es cierto que no existe un jefe o capataz que controle al trabajador de manera directa y le dé órdenes, pero de eso se encargan estas ecuaciones matemáticas que llegaron para quedarse: los algoritmos. Las calificaciones son, de este modo, automáticas. Y no se basan solo en las ponderaciones de los clientes, sino también en diversos parámetros que el algoritmo analiza de manera automática y sin consultar con el trabajador [...]. Todo esto va asignandouna calificación al trabajador que determinará su nivel de exposición en la plataforma y, por ende, la cantidad de ofertas de trabajo que obtenga en el futuro. El éxito o fracaso dependerá pura y exclusivamente del tiempo que el trabajador dedique y del nivel de concordancia que tenga con las políticas de la plataforma, es decir, con su algoritmo. No existen riesgos ni decisiones personales que tomar. No existe estrategia. No existe la fantasía empresaria. Todo está parametrizado por la plataforma y el trabajador debe amoldarse a ella a fin de no ser penalizado. (Scassera 2019, p. 135)

En síntesis, la precarización y la informalidad creadas por los algoritmos y por la economía de plataforma es muy diferente a la informalidad a la cual los países en desarrollo estaban acostumbrados.

4. Contexto y zona de estudio

En Ecuador, la llegada del trabajo de plataforma coincide con un periodo de cambios para el país. En el mes de agosto del 2018, la Asamblea nacional aprueba la Ley Orgánica de Fomento Productivo, Atracción de Inversiones, Generación de Empleo y Estabilidad, y Equilibrio Fiscal que promueve políticas neoliberales beneficiando a las grandes empresas y las inversiones privadas (Del Pozo, 2018). El año sucesivo, otra medida por parte del gobierno es el corte del gasto público que ve el despido de 12 mil trabajadores del sector público (Hidalgo y Valencia, 2019). El 2020 es un año caracterizado por la pandemia del COVID 19 y el gobierno responde con la Ley Orgánica de Apoyo Humanitario (Del Pozo, 2020) que, por un lado, fomenta las contrataciones por parte de las empresas y, por el otro, influye en la precarización de los trabajadores. Durante la pandemia, el INEC ha presentado un crecimiento del desempleo desde el 3.8% de diciembre 2019 al 13.3% en el periodo mayo-junio 2020 y finalmente del 6.6% en septiembre del mismo año (2020).

> De tal manera, en un escenario en donde el trabajo escasea, las premisas de los modelos de negocio como los que ofrecen estas plataformas digitales se instauran para brindar un —supuesto— salvataje al mercado laboral nacional. Disfrazándose de discursos que ofrecen opciones "transitorias" hasta encontrar empleos formales, aun si las personas que habitan en ellos tienen pocas oportunidades para salir, obligándoles a endeudarse, esclavizarse y subordinarse ante las empresas; las condiciones en las que laboran se encuentran lejos de ser dignas. (Hidalgo y Salazar, 2020)

En Quito, el Observatorio de Plataformas de la misma ciudad, estima que el número de repartidores antes de la pandemia era de 1050. En el 2020, calcula la presencia de 7000 trabajadores a nivel nacional. Las cifras no son oficiales dado que las oficinas de las empresas que actúan en el territorio no proporcionan informaciones sobre sus actividades.

Hidalgo y Valencia (2019) presentan un mapeo de la ciudad de los puntos en los cuales los repartidores se encuentran durante el horario de trabajo y proporcionan datos sobre cuáles son los destinos principales de las entregas: 8.7% en la Avenida González Suarez, 8.1% en la Avenida Eloy Alfaro, en el barrio El Batán, el 5.6% en la zona del parque La Carolina, 5% en La Pradera, el 4.3% entre Naciones Unidas, Bellavista, Quicentro, Quito Tenis, Iñaquito y 3.7% en el barrio La Floresta y Avenida la Coruña, por un total del 35.4%.

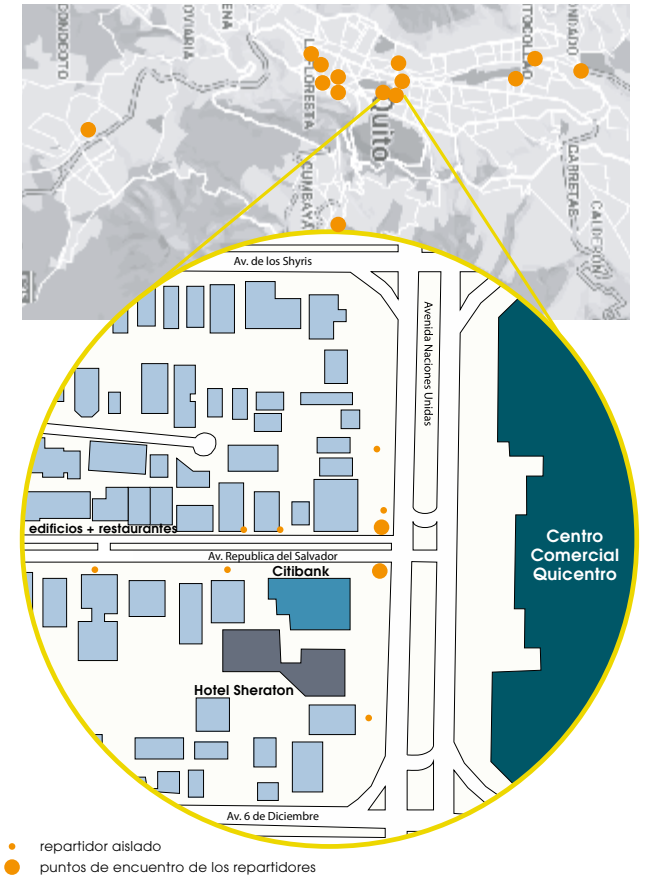
En el mapa (Figura 1) se puede notar que la mayoría de los puntos de encuentro están en la zona del centro norte de la ciudad, en primer lugar, a causa de los pedidos más frecuentes de los usuarios como se ha podido ver en los datos precedentemente listados. Y, por otro lado, porque cerca del Parque la Carolina se encuentran varias zonas de restaurantes, centro comerciales y plazas de comida. Entre los puntos evidenciados y una confirmación previa a través de la observación por parte de la autora, se ha decidido tomar como caso de estudio el cruce entre la Avenida República del Salvador y la Avenida Naciones Unidas siendo este un lugar estratégico para los repartidores al encontrarse cerca del centro comercial Quicentro norte y de una calle que presenta una gran cantidad de restaurantes.

Figura 1
Puntos de encuentro de glovers y ubers eat

Fuente: Hidalgo y Valencia, (2019)

La avenida mencionada es un espacio representativo de la ciudad posfordista en la ciudad de Quito. Como se puede ver en el segundo mapa (Figura 2), está caracterizados por hoteles internacionales, restaurantes, cafés para una clase media y media alta, bancos y sedes de las empresas de salud privadas. Finalmente, es un lugar de representación de la ciudad global y los repartidores representan un instrumento del nuevo tipo de economía, pero también las contradicciones que se quieren esconder de la misma, como antes se mencionó.

Figura 2
Área caso de estudio



Fuente: Elaboración de la autora (2021)

5. Resultados y hallazgos

5.1. Capital espacial

5.1.1 Expresión de la sociedad plural

Las respuestas dada por los repartidores a la pregunta sobre cuánto concuerdan con la frase "Me siento libre de poder expresar mis ideas, mis creencias mi personalidad en el espacio donde trabajo" identifican un 72% de acuerdo, el 14% neutro y otro 14% para nada de acuerdo. Aunque en la mayoría se siente libertad en el expresarse, sucesivamente comentan: "Cuando te hacen el curso inicial te enseñan a no hacer comentarios sobre

política, religión y otros temas que pueden crear contraste con el cliente" o "Cuando manifestamos para un pago más justo, a muchos de nosotros nos bloquearon la cuenta" que son observaciones muy significativas en la libertad de expresión de un trabajador. De hecho, cuando se analizan los conflictos y alianzas entre los actores y sus plurales características, se evidencia un fuerte contraste entre los trabajadores y los usuarios, los establecimientos y las autoridades públicas y la plataforma, dato confirmado también por el Observatorio de Plataformas que señala episodios de xenofobia (88.37% de los repartidores) y acoso (65%) y por el análisis de las redes sociales.

Figura 3
Conflicto con clientes y autoridades públicas

Fuente: Página de Facebook del Observatorio de Plataformas: UBER y Cabify (Quito y los Valles). https://fb.watch/2QMjePkgEC/

En estos intercambios fundamentales en la construcción de una sociedad, la práctica cotidiana de los repartidores está todavía muy lejana de convertir al espacio público en un lugar donde "la población puede converger y convivir" (Carrión, 2019, p. 199) y volverse un espacio de aprendizaje. Si una persona, cuando afuera llueve, hace frío, hay una pandemia y "puede cumplir con el *#QuédateEnCasa* en la comodidad de su hogar, mientras alguien le trae comida, víveres o medicamentos a la puerta" (Hidalgo, 2020), el repartidor se encuentra en primera línea más que nunca. A pesar del rol fundamental

que los protagonistas de nuestra historia han desarrollado en el último año en todo el mundo, siguen siendo estigmatizados, acosados y discriminados.

> Ese sueño de un espacio público por el que pulula un ejército de voluntarios ávidos por colaborar, se derrumba en cuanto aparecen los signos externos de una sociedad cuya materia prima es la desigualdad y el fracaso. (Delgado, 2011)

La xenofobia del gobierno ecuatoriano, expresada por las palabras de Lenin Moreno en enero 2020 luego de un feminicidio por parte de un venezolano (Hidalgo Valencia), ha llevado a las Naciones Unidas a manifestar su preocupación respecto a las expresiones de discriminación en el país. Si estos son los mensajes que envía el gobierno, ¿como se puede esperar un espacio de colaboración entre desiguales?

5.1.2. Capital social

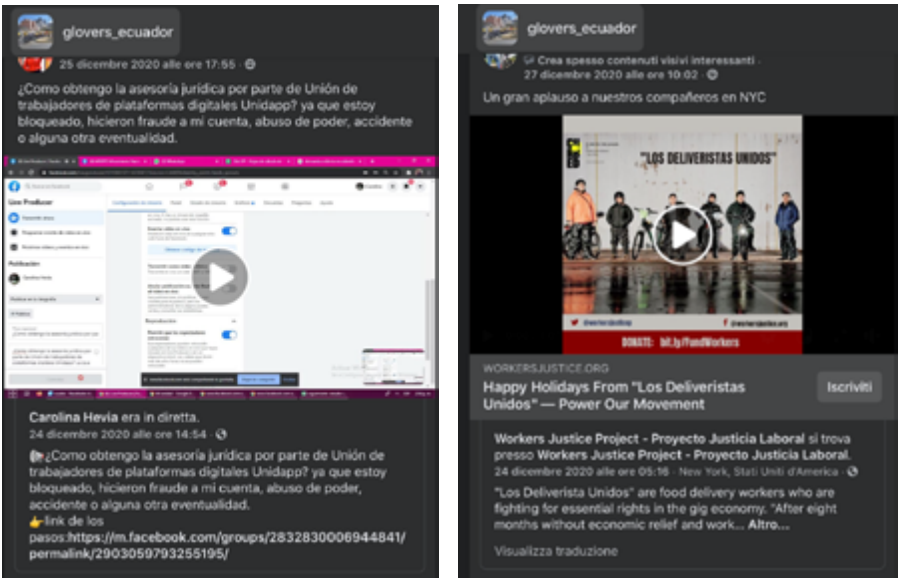
La desigualdad ha demostrado no ayudar a la construcción de un nuevo capital social, por el contrario, las dificultades de los marginalizados, y en este caso de los repartidores de plataforma de la Avenida República del Salvador, rinden necesaria una colaboración entre iguales.

> "... procesos de fragmentación de la unidad como resultado de la agravación de las desigualdades sociales, de formas no solidarias y reagrupamiento por afinidad". (Prévôt Shapira, 2001)

En la primera encuesta desarrollada en esta investigación se ha analizado la variable "capital social" en la ciudad de Quito evidenciando que el 54.8% declara haber incrementado, a través del trabajo con aplicación, su entorno social, y el 48.4% declara que hay colaboración entre colegas. Desde esta descripción, es aún mas interesante evidenciar que no hay diferencias significativas sobre la percepción del nuevo capital social entre las variables sociodemográficas como género, nación, etnia, edad, nivel educación, es decir: en las mismas condiciones de trabajo, las diferencias sociales no impiden nuevas colaboraciones. El dato es confirmado por la encuesta hecha en el área tomada como caso de estudio donde el 14% está muy de acuerdo con la frase "me siento apoyado por mi entorno social", el 72% está de acuerdo y solo el 14% está poco de acuerdo. Los grupos que se forman en la calle en los lugares de espera son síntoma de esta colaboración, pero más allá de su expresión física, las colaboraciones se expresan también en el hiperespacio. Los repartidores de la avenida República del Salvador tienen un chat comunitario de aproximadamente 73 personas donde "nosotros nos ayudamos si tenemos problemas con las motos, por temas de seguridad o si

nos falta cambio" o "nos enviamos la ubicación si es que nos vamos a lugares que creemos peligrosos". El apoyo es dado también por las redes sociales, tanto a nivel nacional cuanto a nivel internacional.

Figura 4
Formas de colaboración



Fuente: Página de Facebook de *glovers_ecuador*.

En la Figura 4 se pueden ver dos frentes de colaboración: en la imagen de la izquierda, una conferencia sobre cómo obtener asesoría jurídica y, en la imagen de la derecha, el apoyo a nivel internacional de los grupos organizados de repartidores: "si la explotación es global, la resistencia es internacional" es el eslogan (Hidalgo y Salazar, 2020). Si Jane Jacobs (1969) sostiene que la destrucción de cualquier capital social elimina definitivamente el rédito que dicho capital producía, en la economía de plataforma sucede exactamente lo contrario. Las aplicaciones tienden a bloquear a los usuarios que trabajan en el sector por más de un año y medio con la intención de debilitar la fuerza del mismo (Hidalgo y Valencia, 2019).

5.2. Espacio público en la ciudad neoliberal

5.2.1. Fragmentación del no lugar

El concepto de *no lugar* de Augé (1992) y el de *fragmentación* de

Prévôt-Shapira (2001), están estrechamente relacionados en la realidad urbana de los trabajadores de plataforma. Las restricciones y dificultades diarias a las que se enfrentan al no tener más que un lugar donde estar en los momentos de espera impiden crear un vínculo, una identidad y un sentido de pertenencia con el lugar donde se encuentran: "No hay un espacio para nosotros, esto lo tenemos porque pagamos".

Frente a la afirmación "Siento al espacio donde trabajo como un espacio proprio" los repartidores de la Avenida República del Salvador están 28% para nada de acuerdo, 29% poco de acuerdo, 14% neutro y nadie de ellos resulta muy de acuerdo.

A la falta de identidad que sienten se suma una micro-fragmentación invisible de su entorno, debida a las restricciones y a los conflictos que se crean a su alrededor haciendo que no se sientan bienvenidos. Resultan estar muy de acuerdo y de acuerdo con la frase "Siento que tengo límites para moverme en el espacio donde trabajo". Los edificios que representan la ciudad global como el hotel internacional cercano y el banco, les impiden acercarse a sus instalaciones, los centros comerciales y las plazas de comida les impiden el ingreso (el 65% de los repartidores no ha podido utilizar el baño de restaurantes o plazas de comida según el Observatorio de Plataformas) y los controles de la policía hacen que tengan que cambiar de ruta durante las entregas, lo que los hace menos deseables para el algoritmo (Scassera, 2019)."El derecho de admisión" (Borja, 2001, p. 40) a los espacios en los cuales trabajan muchas veces les es negado.

Sin espacio público potente, integrador socialmente, articulador física y simbólicamente:

> [la] ciudad se disuelve, la democracia que se pervierte, el proceso histórico que hace avanzar las libertades individuales y colectivas se interrumpe o retrocede, la reducción de las desigualdades y la supremacía de la solidaridad y la tolerancia como valores ciudadanos se ven superados por la segregación y por la codicia, por el egoísmo y la exclusión. (Borja, 2001, p. 39)

5.2.2. Derecho al espacio público

Debido a la falta de un lugar al cual pertenecer, los trabajadores de la Avenida República del Salvador son conscientes de tener el derecho a ocupar el espacio, aunque se lo nieguen. El 29% declara estar muy de acuerdo con la frase "tengo derecho de apropiarme y trabajar en el espacio donde me encuentro". El 57% está de acuerdo. Esta sensación ha aumentado

con la venida del Covid-19 que ha cambiado la realidad de todos y en este sentido uno de ellos afirma: "Sí tenemos el derecho, sobretodo después del trabajo que estamos haciendo en esta pandemia". Calderón (2019) declara que los movimientos de reclamos del derecho a la ciudad y al espacio público en América Latina nacen de insurgencias ciudadanas. En lo referente a los trabajadores de plataforma, no se ha percibido un camino hacia una insurrección para el reclamo al derecho al espacio: la precariedad de su situación laboral y la falta de pertenencia tanto al espacio cuanto al trabajo no estimulan la necesidad de reclamar su espacio. Por otro lado, el mismo autor identifica que los movimientos sociales que reclaman este derecho en las ciudades latinoamericanas son producto de la informalidad: de las personas que buscan hacerse espacio en un sistema que no se lo da. ¿Los trabajadores de plataforma, aunque inicialmente en esta investigación se definen como trabajadores informales, a quien podrían reclamar el derecho a tener un espacio? ¿Las aplicaciones, que no ofrecen ningún instrumento de trabajo a sus trabajadores (que por esta razón prefiere llamar "colaboradores") aparte de la plataforma (que los repartidores pagan mensualmente), son las que realmente tendrían que hacerse cargo de ofrecer un espacio? ¿El derecho que podrían reclamar es el espacio público o simplemente un espacio de trabajo?

5.2.3. Hiperespacio

El hiperespacio ha sido objeto e instrumento de esta investigación. Casi todos lo indicadores de ambas variables han sido complementados con los análisis de las redes sociales como ya se pudo apreciar anteriormente. En el caso del trabajo de plataforma, el hiperespacio toma distintas formas: el empleador (que será analizado sucesivamente en el punto 5.3.1), el espacio de colaboración, el espacio de protesta y resistencia. En la encuesta relativa al estudio de caso se quiso entender si el espacio virtual es considerado como un espacio real, generante de relaciones, oportunidades económicas y emociones. Las respuestas fueron bastante divididas respecto a los primeros dos puntos. El 43% considera que las relaciones y las oportunidades que se crean a través del hiperespacio son reales mientras que el otro 43 % sostiene lo contrario. Hay diferencias respecto al tema de las emociones donde el 57% considera reales las emociones creadas en el hiperespacio y solo el 14% está poco de acuerdo con la cuestión. En el análisis de las redes sociales parece evidente que el hiperespacio se convierte en un espacio de organización que toma consistencia en el espacio público.

Aunque el espacio virtual puede ser considerado como un no lugar, lleno de encantos, pero sin un contenido real,

> podemos darle la vuelta al proceso, aprovechándonos de su ámbito espacial expandido, de sus borrosas fronteras, de su ruptura con las jerarquías rígidas, de su flexibilidad y de su fragmentación, con el fin de comprometernos en una praxis espacial más creativa de transgresión, de cruce de fronteras, de trabajo en el límite y de compromiso con el derecho a ser diferente que pueda reorientar la difusión de la hiperrealidad desde sus canales esencialmente conservadores hacia objetivos más progresistas. (Soja, 2008, p. 462)

¿Puede ser este un nuevo espacio del cual provienen cambios reales?

En el mapa que sigue, se quiso resumir los conceptos hasta ahora listados siendo ellos analizados por separado, pero teniendo gran relación entre ellos.

Figura 5
Alianzas y conflictos en la Av. República del Salvador (Quito-Ecuador).

Fuente: Elaboración de la autora.

Conflictos, colaboraciones, fragmentación, derecho a la ciudad se mueven entre el capital espacial y el hiperespacio que no resultan espacios

separados sino más bien en continua relación. El estudio de caso tiene como punto de partida la Avenida República del Salvador, pero su expansión tiene límites borrosos.

5.3. Economía digital

5.3.1. Economía de plataforma, organización social y apropiación del espacio público

En el caso del hiperespacio como instrumento de empleo se pueden delinear dos sentimientos contrastantes: la oportunidad que el trabajo de plataforma representa (el 57% de los repartidores del área de estudio están de acuerdo sobre las ventajas que hay en este tipo de trabajo) y las desventajas que produce (el 14% está muy de acuerdo frente a la idea de que este tipo de trabajo produce desventajas; y el 43% está muy de acuerdo sobre las consecuencias negativas del trabajo de plataforma).

Glovo en el 2018 tuvo un facturado de 100 millones de dólares mientras que Uber en el ultimo trimestre de 2019 tuvo un ingreso de 2950 millones. El 56% de los trabajadores trabaja 7 horas diarias y el 34% 5 o 6 días a la semana la mayoría por 8-12 horas diarias (74%) o 4-6 horas diarias (23%) alcanzando un pago máximo de 1200 dólares (Hidalgo y Valencia, 2019).

Si analizamos estas cifras y las sumamos al concepto de Scassera (2019), que relata el despotismo del algoritmo, resulta claro que el discurso de ser "emprendedor" de "trabajar para ti mismo", o "en tu tiempo libre", no corresponde a la realidad: si trabajas pocas horas, si rechazas días de trabajo, si rechazas pedidos, si utilizas bici en lugar de moto, más otras formas de evaluación, el algoritmo baja el puntaje y da preferencia a las personas que sí resultan ser buenos trabajadores para el algoritmo. La idea que con la plataforma una persona se vuelva emprendedor, está comenzando a romperse, más bien la presión que ejerce sobre el trabajador tiene efectos en el espacio público: la necesidad de complacer al algoritmo empuja a los trabajadores a arriesgar su vida en las calles (Hidalgo y Valencia, 2019); cuando el hiperespacio no alcanza como espacio donde expresar insatisfacción, las formas de resistencia vuelven a tomar las calles.

6. Conclusiones

Si bien la economía de plataforma parece calzar en la definición de trabajo informal, hay que denotar que los mecanismos producidos por la

informalidad tradicional son muy distintos de la violencia estructural (Auyero, 2007) del algoritmo: si en la teoría de Davis (2004) la informalidad está caracterizada por pobres que explotan a los más pobres en el espacio público, ahora la explotación viene por parte de seres impalpables y millonarios en el hiperespacio. Aunque la apropiación del espacio público puede asemejarse a la forma de intervención de tipo móvil descrito por Kamalipour y Peimani (2019), con una casi nula relación con el espacio público y el capital social que lo rodea, el trabajador de plataforma comienza a romper los límites entrando en la flexibilidad del hiperespacio (Soja, 2008). Aunque la expresión territorial haga parecer a los repartidores "dispersados, atomizados, alejados unos de otros, amontonados en reductos intersticiales" (Delgado, 2011, p. 94), la resistencia internacional generada en el espacio virtual resulta ser muy cercana en un lugar completamente libre y sin límites. Y, si bien el hiperespacio tenga una gran expansión y libertad, es en realidad un espacio fragmentado como el espacio de la ciudad neoliberal: el poder y la vigilancia de la economía digital (Zuboff, 2019) siguen teniendo el control y las mismas diferencias que dividen en el espacio físico, continúan en el espacio virtual. El capital social creado por la unión por afinidad (Prévôt-Shapira, 2001) está a las antípodas con la idea de una sociedad que sepa convivir con las diferencias (Carrión, 2019).

Referencias bibliográficas

Augé, M. (2013). Los no Lugares. *Signo y Pensamiento 13*(24), pp. 162–63.

Auyero, J. y Moran, T.P. (2007). The Dynamics of Collective Violence: Dissecting Food Riots in Contemporary Argentina. *Social Forces, 85*(3) 1341–67. https://doi.org/10.1353/sof.2007.0030.

Arias Marín, K., Carrillo Maldonado, P. y Torres Olmedo, J. (2018). *Análisis del sector informal y discusiones sobre la regulación del trabajo en plataformas digitales en el Ecuador.* CEPAL. www.cepal.org/apps.

Borja, J. (2011). Crisis Urbana y Derecho a La Ciudad. *Viento Sur*, (116), pp. 39–49.

Brenner, N. (2003). La Formación de La Ciudad Global y El Re-Escalamiento Del Espacio Del Estado En La Europa Occidental Post-Fordista. EURE (Santiago) 29 (86). SciELO Comision Nacional de Investigacion Cientifica Y Tecnologica (CONICYT). En De Mattos, C.A. (2006). Modernización Capitalista y Transformación Metropolitana En América Latina: Cinco Tendencias Constitutivas. En *América Latina: Cidade, Campo e Turismo*, pp. 41–73.

Calderón, J. (2019). El derecho a la ciudad en América Latina y los enfoques sobre la ciudad informal. En *Derecho a la ciudad, una evocación de las transformaciones urbanas en América Latina*, pp. 95-112.

Carrión, F. (2019a). Introducción. En *Derecho a la ciudad, una evocación de las transformaciones urbanas en América Latina*, pp. 9-24.

- (2019b) "El espacio público es una relación no un espacio". En *Derecho a la ciudad, una evocación de las transformaciones urbanas en América Latina*, pp. 191-222.

CEPAL. (2019). *Panorama Fiscal de América Latina y El Caribe 2019. Políticas Tributarias Para La Movilización de Recursos En El Marco de La Agenda 2030 Para El Desarrollo Sostenible. Panorama Fiscal de América Latina y El Caribe*. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44516/1/S1900075_es.pdf.

Davis, M. (2004). Planeta de Ciudades-Miseria. *New Left Review*, (26), pp. 5–34.

Delgado, M. (2011). *El Espacio Público Como-Ideología. Espacio Público, Discurso y Lugar*. Catarata.

Espinosa, M. (2018). *Economía colaborativa. Orígenes, evolución y retos futuro*. Universidad Pontificia Comillensis.

Galeano-Rojas, S.M., y Beltrán-Camacho, A.B. (2008). Ciudad , Informalidad y Políticas Públicas : Cidade , Informalidade e Políticas Públicas. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo. 1*(2), pp. 1–18. http://www.javeriana.edu.co/viviendayurbanismo/pdfs/CVU_V1_N2-03.pdf.

Gehl, J. (2014). *Ciudades Para La Gente*. Infinito. http://cataleg.upc.edu/search*cat?/o.b59193359&searchscope=1.

Hernández Bonilla, M. (2011). Procesos informales del espacio público en el hábitat popular. *Bitácora Urbano\territorial, 2*(13), pp. 109–16.

Hidalgo, K. (2020). Habitando las economías de plataforma. El ser mujer repartidora en Uber Eats y Glovo en Quito. *Doctrina*.

Hidalgo, K, y Valencia, B. (2019). Entre la precarización y el alivio cotidiano. Las Plataformas Uber Eats y Glovo en Quito. *Friedrich-Ebert-Stiftung Ecuador FES-ILDIS*.

Hidalgo, K. y Salazar, C. (2020). Precarización laboral en plataformas digitales. *Friedrich-Ebert-Stiftung Ecuador FES-ILDIS*.

INEC. (2020). *Boletín Técnico de Empleo Enemdu Septiembre 2020*. https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/webinec/Estadisticas_agropecuarias/espac/espac-2018/Boletin tecnico.pdf.

Miranda, NGM., Álvarez, H. y Solís, D. (2012). Tecnologías de información y comunicación (TIC) para mejorar la competitividad en el sector informal de la economía: estudio de caso en la Ciudad de Panama. *Laccei.Org*. http://laccei.org/LACCEI2012-Panama/RefereedPapers/RP271.pdf.

OIT (Organización Internacional del Trabajo). (2020). Organización internacional del trabajo, mujeres y hombres en la economía informal: un panorama estadístico, OIT (2018). *Revista Latinoamericana de Derecho Social, 1*(37). https://doi.org/10.22201/iij.24487899e.2020.37.14872.

Janoschka, M. (2002). *El Nuevo Modelo de La Ciudad Latinoamericana*. Eure XXVIII: 18.

Kamalipour, H., y Nastaran P. (2019). Negotiating Space and Visibility: Forms of Informality in Public Space. *Sustainability (Switzerland), 11*(17). MDPI AG. https://doi.org/10.3390/su11174807.

Kaztman, R. 2001. Seducidos y abandonados: el aislamiento social de los pobres urbanos 115. *Revista de la CEPAL 2001* (75). United Nations Publications: pp. 171–90.

Pradilla, E. (1995). El mito neoliberal de la 'informalidad' urbana. *Revista InterAmericana*.

- (2014). La ciudad capitalista en el patrón neoliberal de acumulación en américa latina. *Cadernos Metrópole, 16*(31). FapUNIFESP (SciELO): pp. 37–60. https://doi.org/10.1590/2236-9996.2014-3102.

Prévôt-Schapira, M. (2001). Fragmentación espacial y social: conceptos y realidades. *Revista Perfiles Latinoamericanos, 9*(19), pp. 33–56.

Remedi, G. (2000). La ciudad latinoamericana S.A. (o el asalto al espacio público). *Revista de Análisis Político*, (1) [Abril]. http://www.escenario2.org.uy/numero1/remedi.htm.

Ritzer, G. (2000). *La religione dei consumi*. Il Mulino.

Scasserra, S. (2019). El despotismo de los algoritmos. *Nueva Sociedad,* (279).

Soja, E.W. (2008). *Postmetrópolis: estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. (21). Traficantes de Sueños.

Segovia, O. (2007). Espacios públicos urbanos y construcción social: una relación de correspondencia. En *Espacios públicos y construcción social, hacia un ejercicio de ciudadanía*, pp. 9-14.

Sosa, C.A. (22 de julio 2019). *Digital: control para taxis y 'apps'*. El Comercio. https://www.elcomercio.com/opinion/columnista-elcomercio-control-taxis-apps.html

Torres Tovar, C. A. (2010). Ciudad informal colombiana. *Bitácora Urbano Territorial, 1*(11), pp. 53–93.

- (2009) *Ciudad informal colombiana: barrios construidos por la gente*. Editorial Unal.

UN-Habitat. (2010). State of the World's Cities 2010/2011. *Bridging the Urban Divide. Overview and Key Findings*,(1).

USAID. (1993). *Construyamos. Vivienda para el sector informal*. Ed. Guadalupe.

Vázquez Ceballos, C., Medrano González, R., Tapia Quevedo, J. y San Martín Barrios, P. (2011). Espacio público e informalidad: el caso del programa de apoyo para la reubicación del comercio popular en la Ciudad de México. *Revista de Antropología Experimental,* (11), pp. 139–58.

Vázquez, MI. (2009). Espacio público y capital social: un estudio de caso. *Nova Scientia, 1*(2), pp. 98–116. http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3314282.

Wilson, W.J. (1997). *When Work Disappears. Routledge.*

Zuboff, S. (2020). The age of surveillance capitalism: the fight for a human future at the new frontier of power. *Yale Law Journal, 129*(5), pp. 1460–1515. https://doi.org/10.26522/brocked.v29i2.849.

Formas territoriales de organización comunitaria que reemplazan parcialmente al Estado en el contexto de la pandemia.
El caso de comunidades parte de la Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE)

Ayllullaktapura tantanahushpa Estado ruraykunata yalli shayarishpa Covid unkuyta harkarishka.
Shinami kaypika Esmeraldasmanta yana runakunapa ayllullakta tantanakuykunamanta riman (UONNE mishushimikipa riksin)

Territorial forms of community organization that partially replace the State in the context of the pandemic.
The case of communities that form part of the Unidad de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE)

María Soledad Varea
solvarea@yahoo.es
ORCID: 0000-0002-3309-4977
Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN);
Universidad Central del Ecuador (Quito-Ecuador)

Lennyn Santacruz Vega
lasantacruz@uce.edu.ec
ORCID: 0000-0001-6471-844X
Universidad Central del Ecuador (Quito-Ecuador);
Universidad Politecnica de Valencia (Valencia-España)

Cita recomendada:

Varea, M.S. y Santacruz Vega, L. (2022). Formas territoriales de organización comunitaria que reemplazan parcialmente al Estado en el contexto de la pandemia. El caso de comunidades parte de la Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE). *Revista Sarance,* (48), 133-152. https://doi.org/10.51306/ioasarance.048.06

Resumen

Este artículo aborda la forma en la que, en el territorio de Telembí, al norte de la provincia de Esmeraldas, sus habitantes crearon sus propias formas de circular el conocimiento, se apropiaron de tecnologías como celulares y

Revista Sarance, ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 28/03/2022; fecha de aceptación: 26/05/2022

medios digitales para informar formas de tratar el Covid a través de medicina ancestral. En efecto, las medicinas otorgadas por el Estado no llegaban de forma masiva allí, por lo cual, las personas interpretaron el uso de la salud a partir de su propia cultura y lo circularon.

Palabras clave: territorio; Esmeraldas; salud ancestral; salud intercultural; Covid-19.

.....

Tukuyshuk

Esmeraldasmanta Telembí shuti ayllullaktamantami kay killkaypi rimashun. Kaymanta runakunami paypura unkuyta harkarinkapakka yachaykunata rimashpa purichiy kallarirka, shinallatak willi willikunatapash hapishpa medios digitales nishkakunapipash yaykushpa llamkay kallarirka, chaypimi paykunapa yachaykunawan imashalla Covidta hampinatapash willay kallarirka. Estadomanta riksirishka hampikunaka mana yapa chayarkachu chay ayllullaktakunamanka, chaymantami runakunaka paykunapa ñawpa yachaykunatallata ahtawanpash rimay kallarirka.

Sinchilla shimikuna: *ayllullaktakuna; Esmeraldas; ñawpa hampiy yachaykuna; kawsaypurachik hampiy; Covid-19.*

.....

Abstract

This article addresses the means by which the inhabitants of the territory of Telembí in the north of the province of Esmeraldas created their own ways of circulating knowledge and appropriated technologies such as cell phones and digital media to inform ways of treating Covid through ancestral medicine. In reality, government-furnished medicines did not reach the province at a massive level, as a result of which the people generated and circulated health solutions based on their own culture.

Keywords*: Territories; ancestral health; Covid-19; Esmeraldas; intercultural health; marginal community.*

1. Introducción

Este artículo aborda la forma cómo se resolvió el Covid-19 en los territorios rurales durante la emergencia sanitaria. Se argumenta que las zonas alejadas de los centros urbanos enfrentaron dificultades para obtener medicinas e información culturalmente adecuada respecto a la salud. La atención estatal estuvo centralizada en las grandes ciudades como Quito y Guayaquil.

Ahora bien, las zonas rurales como Telembí crearon sus propias formas de circular el conocimiento y muchas veces se apropiaron de tecnologías como celulares y medios digitales con el fin de difundir saberes que permitieran enfrentar la enfermedad. En efecto, las medicinas no llegaban de forma masiva allí, por lo cual, las personas interpretaron el uso de la salud a partir de su propia cultura y lo circularon.

Así, en este texto, se mostrará la interpretación del uso de la aspirina que se mezcla con plantas medicinales para curar el Covid-19 y la circulación de esos saberes hacia otros territorios a través de celulares y videos de youtube. Para analizar esta problemática usaremos la categoría de "márgenes del Estado". Aquella se refiere a la presencia parcial del Estado en los territorios alejados. En el caso de estudio presentaremos que aquella lejanía se expresa en el médico rural, quien proporcionaba la información oficial, y los actores habitantes de las comunidades quienes a veces eran parte del Estado, en especial Municipios y Juntas Parroquiales, y, a la vez, pertenecían a movimientos ciudadanos que se enfrentaban al Estado. Pero, además, nos referiremos a la "organización" comunitaria que permitió elaborar el conocimiento y transmitirlo. Finalmente, se abordará el "uso de plantas medicinales" pues las personas tuvieron la oportunidad de regresar a los conocimientos concebidos como ancestrales.

La pregunta que resolveremos en este artículo es: ¿de qué manera las categorías de Estado marginal, organización, uso de plantas explican la circulación de conocimientos a través de tecnologías?

Para resolver el estudio recurrimos a la metodología cualitativa. Realizamos 15 entrevistas en el territorio y las analizamos en el programa NVIVO según categorías teóricas como márgenes del Estado, saberes ancestrales, uso de tecnologías, las cuales que fueron discutidas previamente en el equipo de investigación.

2. Metodología

La metodología utilizada es cualitativa, se realizó un recorrido por el territorio del norte de Esmeraldas, y se decidió que el foco de atención fuera la comunidad de Telembí. Se llevaron a cabo 15 entrevistas a profundidad, previamente se diseñó un formulario en base a las variables propuestas a continuación:

Figura 1
Elementos conglomerados por similitud de palabra

Fuente: Elaboración de los autores.

De las 15 entrevistas realizadas a distintos informantes claves que se desenvuelven en todo el territorio, es decir, profesoras de escuela, activistas por los derechos de la naturaleza, funcionarios y funcionarias del Municipio y Juntas Parroquiales, canoeros, músicos, entre otros. Los testimonios respecto a los códigos se contabilizaron de la siguiente manera:

Figura 2
Códigos

Nombre	Archivos	Referencias del tema en las entrevistas
ORGANIZACIÓN	1	4
USO DE TECNOLOGÍAS	1	5
uso de plantas	1	5
Los márgenes del Estado	1	7

Fuente: Elaboración de los autores.

Se analizó la frecuencia de palabras o referencias respecto a la codificación propuesta basada en conceptos, para luego analizar la relación que tienen unas variables con otras. Finalmente, basándose en los códigos

propuestos, se analizó la historia de vida de una de las dirigentes de la comunidad, la misma que actuó como creadora de estas formas de curación, pero con el apoyo organizativo de su comunidad.

3. Zona de Estudio

Las personas entrevistadas pertenecen a la Unión de Organizaciones del Norte de Esmeraldas, el estudio se concentró en Telembí que está ubicado en la frontera con Colombia, en el extremo noroccidental del Ecuador, al borde del Océano Pacífico.

Según el censo de población del Ecuador del 2010, en la provincia de Esmeraldas viven más de 81 mil personas, el 68,25% de la población es afrodescendiente y el 10,85% en indígena. En total, casi el 80% de la población total es afroecuatoriana o indígena, la mayoría de la cual vive en la cuenca del río Santiago – Cayapas, territorio ancestral de ambos grupos por más de 400 años. Por otra parte, Esmeraldas posee el índice más alto de deforestación del Ecuador (Sierra, 2013), siendo la principal causa la expansión de las plantaciones de palma que han aumentado su superficie de cultivo en 8000% en la última década (Macías y Lapierre, 2014). Además, la actividad minera, en los últimos años, ha contaminado gravemente la cuenca del Río Santiago – Cayapas (CID PUCESE, 2011). El avance de las actividades extractivistas, según varios autores, afecta a las comunidades por el tráfico ilegal de tierras comunales (Minda, 2012; Macías y Lapierre, 2014; Macías, 2014; Antón Sánchez, 2015), despoja a las comunidades de sus tierras y luego paga salarios bajísimos en un contexto de debilitamiento de los medios de vida por los impactos ambientales de esta industria (menos pesca, menos caza, menos recursos).

En cuanto a los índices sociales en estos territorios, se observa la escasez de oportunidades económicas y educacionales (en muchos lugares los jóvenes deben emigrar para terminar los estudios secundarios, además no hay educación superior en ambos cantones), es decir que se trata de un círculo vicioso de la dinámica territorial que se vuelve más agudo debido a la vulnerabilidad geopolítica de la provincia, especialmente su frontera. La zona cuenta con presencia cada vez más permanente de Grupos Irregulares Armados de Colombia (GIAC) asociados al narcotráfico. La Fiscalía General del Estado (Fiscalía General del Estado, 2014, pp. 17, 18) reconoce y analiza la presencia de los Urabeños, las FARC y las Águilas Negras en Esmeraldas. La implementación de los acuerdos de Paz en Colombia trae justamente la incertidumbre de la reorganización de las relaciones de poder en torno al narcotráfico y otras

actividades ilícitas, lo que se ha traducido en algunos episodios de violencia y desplazamiento en la frontera. En términos geopolíticos, el norte de Esmeraldas sigue siendo una zona estratégica y de permanente influencia de las GIAC, lo que explica los altos índices de violencia.

Finalmente, se presenta el mapa de Telembí, territorio ubicado en el Cantón Eloy Alfaro en donde habitan afrodescendientes e indígenas chachis. Allí es donde se realizaron la mayor parte de entrevistas.

Figura 3
Mapa de la comunidad

Fuente: Elaboración de los autores.

4. Resultados

4.1. Estado del arte

Respecto a los estudios sobre afrodescendencia, Covid-19 y saberes ancestrales durante el Covid-19, se han encontrado dos tipos de estudios, los

primeros se basan en la necesidad imperante de que los Estados reconozcan la importancia de los saberes ancestrales y formas de organización de pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes para enfrentar la pandemia mundial. Los segundos, desde una perspectiva de economía política, analizan las desventajas estructurales que han tenido que enfrentar los territorios rurales racializados durante la pandemia, en estas últimas perspectivas no es suficiente la existencia de recursos naturales y medicina ancestral, pues existe un racismo estructural que ocasiona mayores vulnerabilidades en el caso de las poblaciones afrodescendientes.

Los primeros estudios a los que nos hemos referido coinciden en que el conocimiento ancestral de los pueblos indígenas y afrodescendientes basado en cosmovisiones propias y aplicados en territorios rurales por diferentes agentes tradicionales de salud como por ejemplo comadronas y los curanderos, a través del uso de plantas medicinales, han sido usados durante la pandemia Covid-19 en territorios comunitarios y ancestrales. Frente a ello, si bien los Estados deberían reconocer dentro de sus políticas públicas emergentes la existencia, vigencia y eficiencia del uso de medicina ancestral y las formas comunitarias de organización, con el fin de terminar con el Covid-19, existe un proceso de patrimonialización de la sabiduría ancestral que no necesariamente beneficia a los territorios (Acosta, 2020; ONU, 2020; Curier, 2021).

Por otra parte, están los estudios que mencionan la vulnerabilidad de pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes durante la pandemia, debido principalmente al racismo ambiental producido por las dinámicas globales en los territorios. Esta perspectiva nos informa que, a pesar de que las multinacionales o las grandes farmacéuticas o empresas permean a pueblos afrodesendientes, existen en medio de ello dinámicas propias. Entonces, si bien hay una imposición global de medicalización en el contexto del Covid-19 las formas de curación son ancestrales, propias y basadas en un conocimiento local. Esta perspectiva nos invita a pensar en la necesidad de comprender las dinámicas territoriales afrodescendientes en el Ecuador que han sido más discriminadas por los poderes globales y nacionales durante el Covid-19, pues existió un olvido del Estado a nivel territorial. Respecto a esto, hay una serie de críticos del anti-racismo, así, Omi y Winant (1994, p.23) señalan que "el énfasis recae en el trabajo práctico de desmontar esas jerarquías raciales cuando son evidentes en las instituciones, en la vida interpersonal", etc. pero ponen el énfasis en el reto de presentar un mundo que se ha liberado del racismo. Esta compleja situación responde a lo que Omi y Winant (1994) han caracterizado como un proceso de formación

racial en donde se ha dado un vínculo entre estructura y representación. "Un proyecto racial es simultáneamente una interpretación, representación o explicación de la dinámica racial, y un esfuerzo para reorganizar y redistribuir los recursos de acuerdo con líneas raciales específicas" (p. 56).

Para este caso, el proyecto racial conecta la ideología de lo que es ser "afrodescendiente" es decir una práctica discursiva particular que organiza las experiencias cotidianas en torno a este discurso. Omi y Winant añaden que "la raza no es una razón moralmente admisible para tratar a una persona de manera diferente", no obstante, la población afro del norte de Esmeraldas está sometida a condiciones marcadamente diferentes que el resto de la población ecuatoriana, pues esta no tiene acceso a recursos indispensables, además vive bajo amenaza de perder sus territorios. A diferencia del resto del Ecuador, en esta zona, las leyes y sentencias de las cortes de justicia no se cumplen, especialmente durante el Covid-19.

Entonces, sería imperante prestar atención a las dimensiones raciales de la estructura social, en este caso la actividad y la política del Estado, ya que sus acciones develan que ha tratado a las poblaciones discriminatoriamente de acuerdo con su raza, reconocer esta primera premisa nos lleva a inferir que el Estado debe tomar medidas activas para reparar las acciones discriminatorias durante la pandemia, pues, de lo contrario se continúa con el mismo proceso diferencial y racista. (Omi y Winant, 1994, p. 57).

Ahora bien, según nuestra perspectiva, es indispensable retomar estas dos posiciones teóricas alrededor de las formas territoriales de enfrentar la pandemia, para lo cual presentaremos una serie de variables que nos permitirán entender lo que sucedió en los territorios del norte de Esmeraldas.

4.2. Marco teórico

4.2.1. Organización

En cuanto a la variable "Organización", es decir las formas cómo las comunidades enfrentaron la pandemia, nos hemos basado en la propuesta de Arturo Escobar (2021). Escobar se refiere a que las consecuencias de la pandemia producida por el Covid-19 podrían ser la recomunalización de la vida y la autonomía territorial.

Propone así que durante esta crisis sanitaria se da "la condición nosótrica del ser", la misma que pasa por concebirnos como interrelación, así se refiere a cómo en los territorios rurales prevaleció la ética del cuidado,

la compasión como principio de vida, comenzando por la casa, el lugar, y la comunidad, esto no para aislarse sino para un compartir mayor y más afianzado desde la autonomía, para la comunicación y la compartencia". Para el autor frente a la racialización de los territorios (Bonilla, 2021; Zaragocín, 2021; Yépez, 2021) con escasa presencia estatal, se elaboran una serie de formas de sobrevivencia. Sobre este mismo punto la organización comunitaria produjo la relocalización de las actividades sociales, productivas y culturales, de manera que Escobar (2021) anota que a partir de la crisis económica y sanitaria se restablece plenamente la importancia de lo local por lo tanto se relocalizan distintas actividades y arraigo en lo local.

4.2.2. Reapropiación y uso de la tecnología

Según anota Escobar (2021), la tecnología que había destruido las distintas formas de vida e incluso había ido contra una vida signada por un consumo casi angustiante expresado en la profunda dependencia de las tecnologías digitales y en los cuerpos-injerto que nos hemos ido labrando a través del uso ubicuo de celulares, laptops, audífonos, "apps" y "alexas", durante la crisis sanitaria se subvierten completamente nuestras autonomías personales y colectivas, con nuestra complicidad y para nuestro aparente beneplácito (Escobar, p. 202).

Por su parte Barbero (2015) se refiere al proceso de comunicación en América Latina, región en la cual se dio una relación entre el Estado y los movimientos sociales a través de unos medios de comunicación siendo estos últimos agentes políticos e ideológicos. Lo que nos interesa en este artículo es la referencia que el autor hace a las tecnologías en los territorios, expone algunos ejemplos de formas culturales que constituyen maneras de informar, estas van desde grupos afrodescendientes musicales, pero también radios comunitarias y cine, en este trabajo se propone que las mujeres utilizaron las tecnologías con la finalidad de transmitir conocimientos alrededor del uso medicinal, así por ejemplo hicieron videos en la plataforma youtube que circularon vía sus celulares, en ellos se relata el uso de la aspirina y de plantas que ayudan a combatir el Covid-19.

Así, en lugares habitados por mujeres racializadas y etnizadas, dicha política significa adentrarse por las rutas pacíficas que ellas trazan para reconstruir y cuidar los territorios y mantener vidas dignas. En este sentido la filósofa Elba M. Palacios en su trabajo con las mujeres negras afrodescendientes (munac) de Cali afirma que: "en sus territorios las mujeres han sido paridoras de vida y reexistencias" (Palacios, 2018, p. 143); las munac nos enseñan que

"re-existir indica algo más que 'resistir'" (Palacios, 2018, p. 150); re-existir involucra crear, transformar y conquistar autonomía en defensa de la vida, en cimarronaje, reconstituyendo las humanidades negadas. Desde este entramado, las munac "intuyen cómo crear tejido comunitario, con la diáspora histórica, con los movimientos sociales de las comunidades y sus construcciones de mundo" (Palacios, 2018, p. 150). Esta óptica feminista antirracista es esencial para entender y fortalecer procesos de re-comunalización y relocalización en muchas localidades (Lozano, 2019).

4.2.3. Uso de plantas

Ahora bien, esta propuesta filosófica dialoga con la idea de Ochy Curiel (2021) quién nos invita a reinventar el concepto de patrimonio, el mismo que ha sido construido por organismos internacionales y el Estado con la finalidad de la preservación y conservación de la cultura. Así, quienes lo inventaron fueron expertos que representan el Estado nación, organismos internacionales, raza y clase blancas que tienen ventajas e ideas patriarcales y eurocéntricas que priorizan el folclore, patrimonio inmaterial.

El concepto de patrimonio entonces es creado por hombres, adultos, eurocéntricos y elites que definen qué es y no es patrimonio, en definitiva, es racista. Porque deja de lado aquellas ontologías relacionales de los pueblos que son vivas y no pertenecen al pasado, entonces para la autora, aquello que comen, trabajan y crean estos pueblos es parte de un tejido vidas de seres, espiritualidad de entornos, cerros, ríos, animales son fundamentales para la reproducción de la vida.

El hecho de que se reconozca la cultura a través del multiculturalismo liberal es decir a las culturas como particulares desde una perspectiva del folclor para que Estados-nación se sientan responsables finalmente avalan las expresiones del mercado como por ejemplo la apropiación de las medicinas ancestrales, expresiones culturales ancestrales.

Adicionalmente, hoy por hoy, existen monopolios empresariales que no permiten que pequeños artesanos se beneficien de estos procesos. Entonces por una parte el Estado patrimonializa los mismos territorios que por otra parte son concebidos como mercancías, en los cuales están presentes proyectos extractivistas donde se extraen materias primas para el mercado mundial, los beneficios económicos se concentran en élites, despojo de territorios y bienes comunes de pueblos originarios. Es una estrategia de despojo. En lugares de conflictos armados como es el norte de Esmeraldas, está la masa de pueblos afros. Así, el racismo se traduce en cómo las poblaciones afrodescendientes,

son reconocidas mediante la etnicidad en las constituciones o en los discursos estatales mientras son despojados por el mismo Estado. En este sentido, la propuesta decolonial consiste justamente en evitar patrimonializar y más bien disputar memoria viva que evite la apropiación de saberes por parte de Estados e industrias transnacionales.

Pues estos pueblos han resguardado sus dinámicas comunitarias con o sin Estado (Ochy Curiel, 2021). Entonces este estudio se basa en mirar los saberes ancestrales que utilizaron los pueblos afrodescendientes para curarse en ausencia del Estado desde el punto de vista de la cultura viva.

4.2.4. Márgenes del Estado

Según la perspectiva de Pole y Das (2015), la etnografía constituye una forma de conocimiento que privilegia la experiencia por lo tanto ofrece una perspectiva única en aquellos territorios que no son de fácil dominio social, y en donde se desvanece el Estado. Esta categoría resulta inmensamente útil para pensar en los territorios, pues allí nos encontramos entre el centro y la periferia, lo público y lo privado, lo legal y lo ilegal.

Entonces, el Estado es una presencia fantasmagórica que moldea el sentido y la forma que el poder toma en cualquier sociedad. En el caso específico del territorio estudiado, la figura del Estado estaba expresada en un médico odontólogo que sostuvo la pandemia, pero también en figuras que pertenecían a la Junta Parroquial pero a su vez eran activistas en contra de la minería y que traían información de los poblados más céntricos hacia los territorios rurales o tenían la posibilidad de grabar recetas que provenían de información estatal pero que se mezclaban con el uso ancestral de plantas y recursos naturales presentes en sus huertos.

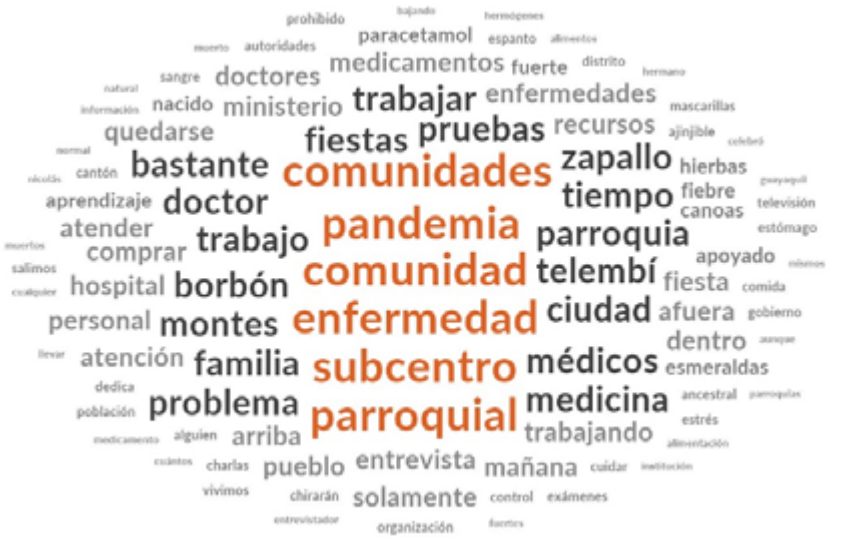
Así, podemos mirar claramente la relación entre centro y periferia y comprender, tal como afirman Pole y Dass, cuáles son las tecnologías del poder que intentan manejar y pacificar estas poblaciones a través de la fuerza y a través de la pedagogía de la conversión, intentando transformar a estos sujetos rebeldes en sujetos legales.

Entonces, a través del estudio de la pandemia en los territorios podemos analizar aquel espacio entre los cuerpos, la ley y la disciplina, la colonización de la ley por medio de las disciplinas y especialmente por la medicina, para definir lo normal, para cuestionar la vida.

4.3. Análisis

Ahora bien, analizaremos cómo se expresaron estas categorías teóricas en los relatos de las personas. Por una parte, contabilizamos a través de la herramienta "marca de nube" del programa NVIVO, la frecuencia de las palabras utilizadas de acuerdo con las variables acordadas:

Figura 4
Repetición de códigos



Fuente: Elaboración de los autores.

Así, podemos observar que la frecuencia de la palabra "comunidad", la misma que está ligada a la organización tal y como la definimos, tiene mayor importancia que otras en los discursos. Pero también el "subcentro" que sería la representación del Estado, así como la Junta Parroquial también. Es así que el Estado, a pesar de su presencia fantasmagórica, está presente en los relatos y vivencias de las personas. Por otra parte, durante esta época, la enfermedad se convirtió en el centro del relato de la vida de las personas.

Luego de la referencia a la organización podemos observar que el "uso de plantas" es muy frecuente en los discursos emitidos. Así, por ejemplo, las palabras "montes" y "hierbas" se refiere al uso constante de vegetación utilizada para curar el Covid-19.

Como ya se mencionó, el Estado, pese a tener una presencia marginal, está muy presente en el discurso de las personas, aquel se expresa en las palabras "subcentro parroquial", "médicos", "Doctor", "pruebas".

Ahora bien, en la categoría "uso de la tecnología", si bien no es un tema recurrente en las 15 entrevistas realizadas, lo analizaremos a través de la historia de vida a una dirigente comunitaria quién cumplió con el rol de cuidadora durante la emergencia sanitaria y circuló la información que provenía de canales oficiales, del médico rural y de los saberes ancestrales. En el siguiente testimonio podemos observar la forma en la que circula la información de plantas y alimentos tradicionales al interior de la comunidad

> Bueno (…) el problema era de que habían familias que tenían en este caso el "discancer". Otras no lo tenían. Entonces yo iba que me regalaran el discancer. Aquella persona muchas a veces decían: "oye pero si tú tienes en tu casa, en tu casa tienes limón", a veces yo decía "sí". "Ya pues, regálame el limón, o véndeme el limón". O sea, entre nosotros buscábamos la forma cómo ayudarnos, que en otros lados le llaman el trueque. Nosotros acá, anteriormente le decíamos trueque, pero la gente últimamente llama a decir… "Cambio de manos" es cuando tú limpias, ¿no? Sabemos decir mucho, "cuando yo tenga, yo te doy, y cuando tú tengas, tú me das; o si me dan la planta, oye, siémbrala para que, si a mí se me muera, tú la tienes". En esa forma. Y la gente ahí usó muchas plantas que se las traía en cajas, porque la gente se iba al monte y de lo que encontraba en el monte, venía trayendo. Y lo único que descubrimos que a los que les pasó una gripe con una planta, con esa planta, a otros no, a otros era con otra planta. A veces nos recetábamos las mismas, pero a veces no funcionaba. (Entrevista 4, 2021)

> Pero aquí lo importante es que la gente pasó. La gente pasó. La gente lo que comenzó a consumir en cantidad era el limón, el ajo, a ver… limón, ajo, ajinjible, la naranja. Del limón se utilizaba… la guayaba… Entonces se utilizaba el fruto, la hoja, lo mismo de la naranja, La gente se bañaba con la hoja de la naranja. La gente se bañaba con el mismo limón, con la hoja del limón. La otra planta también que últimamente se decidió a usar muchísimo fue la araley. Hay un árbol en el monte que se le dice "araley". (Entrevista, 4, 2021)

> Sí. Es amargo. Es bueno para el paludismo. Entonces la gente empezó a usar mucho el araley, el Marco Andrés, otra que le llamaban "doctor en casa". Porque son plantas amargas. Y descubrimos…. Porque anteriormente nuestros ancestros, ellos curaban la gripe era con aguas, con hierbas amargas. Entonces la gente ahora vuelta la gente comenzó a tomar aguas amargas. Y como que si la guayaba, el limón todo eso se usaba, era como complemento para vitaminas y todo eso. También se comenzó a hacer en las tardes el caliente de… y eso creo que era en la mayoría de las casas: la limonada hervida. Y se comenzó a usar la aspirina. Que antes yo ayer en Borbón, y chuta me olvidé era de haberme traído una aspirina. La aspirina efervescente. (Entrevista 4, 2021).

Así, en base a las instrucciones de una habitante que tenía contacto e información con el centro, en la periferia se utilizaban una serie de medicinas que resultan de una mezcla de las instrucciones occidentales y oficiales como la aspirina y la medicina tradicional como por ejemplo las yerbas amargas, la guayaba o el limón.

Ahora bien, esta información trascendió a la comunidad a través de la tecnología llamada por la informante como el "bochinchero" que es el teléfono celular, a través de mensajes, llamadas y videos ella pudo llevar su conocimiento híbrido hacia Guayaquil en donde hay una comunidad migrante del norte de Esmeraldas en donde la pandemia tuvo mucho impacto tanto de salud como económico. Así la entrevistada afirma "Uno tiene amigos en Guayaquil, en Quito" a quienes ella comparte la información a través de tecnologías:

> Entonces ellos… uno se conectaba y conversaba con ellos, y ahí me decían "oye, tú tiene la aspirina". A mí me dijo una amiga: "amiga, comienza a tomar la aspirina". Y este doctor que vino cuando los otros se enfermaron… Esa era la primera pastilla que él recetaba porque él decía que la aspirina era anticoagulante y lo que esa gripe lo que hacía era coagular. Entonces la aspirina no permitía que se coagule, sino que comenzaba la circulación. Y yo le digo que yo creo que la mayoría por acá por donde yo más lo vi, la gente la aspirina. Cuando no, la aspirina de niños, porque yo… la aspirina de niños, yo ponía a hervir mi agua y no tenía la efervescente, entonces ya mi aspirina de niños… y esa agua me tomaba. Entonces y ya después otra vez me llamó otra amiga y me dijo "oye métete a YouTube que ahí también está lo de las aspirinas, entonces mucha gente comenzó a meterse a YouTube. (Entrevista 4, 2021)

Así, se utilizó el youtube como un medio tecnológico a través del cual se circula y transmite información, no solo a Guayaquil sino también "a otros países".

> Y comenzaban a pasar… la gente de otros países y del mismo Ecuador se curaban con algo, y subían. Entonces la gente también comenzaba a hacer las prácticas. Y también uno muchas veces subía porque yo subí ese… que en Guayaquil también hay un lugar que le llaman a ese doctor Icaza. Ay se me fue el nombre también. Cómo es que es el nombre… y yo eso subí y ya después en Guayaquil muchos amigos me llamaron y me decían: "Marlene, excelente". (Entrevista 4, 2021)

Se trató de información que, según la persona entrevistada, fue útil para curar el Covid-19 dentro de la comunidad y en otras ciudades y países. Así, se generó una red informativa y curativa desde adentro hacia afuera. Efectivamente,

la información disponible en el huerto y la racionalidad curativa y ancestral salió del territorio a través de tecnologías propias de la globalización:

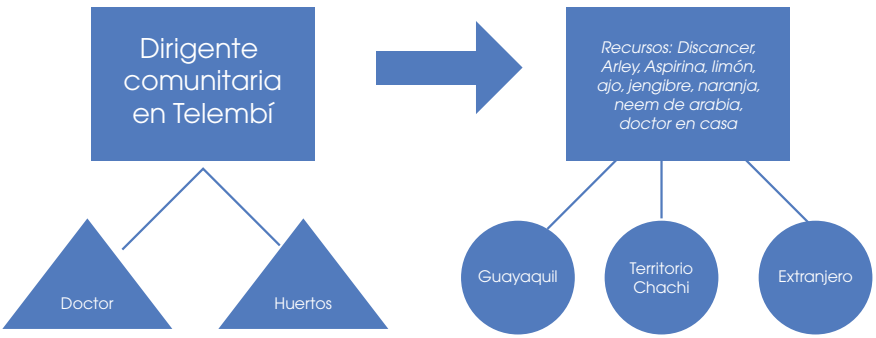
> Yo subí, pero de ahí lo bajé. El arbolito ese no me recuerdo ese día nomás boté unas ramas que tenía aquí. Ese es un árbol, y ese árbol siempre en Esmeraldas hay uno, que se me va el nombre, cómo es que llama este árbol. Y ese árbol hay ahí en el cuartel, en los militares. Ahí está ese árbol. Y después en Esmeraldas también como la gente subía a YouTube, no subía nomás informaciones y en Esmeraldas se volvieron… eso es, ese árbol, el Neem de Arabia. Para esta gripe. Y en Guayaquil, mucha gente que ya no se podía parar, con el Neem de Arabia. O sea, uno coge un poquito de Neem y lo pone a hervir, hace un baño. Le pone el *neem*, le pone unas hojas de eucalipto, le pone un poquito de manzanilla, y le exprime tres limones, y le deja que enfríe un poco. De ahí ya lo que está tibiecito. Nosotros llamamos "punta de órguine". Entonces, uno saca su vasito para tomarse, toma sus tres tragos y se baña. Sino coge tres hojitas, porque no se puede poner mucho, pone sus tres hojitas y las apaga. Y le exprime ahí bastante limón, una hojita de eucalipto, y ya se va a acostar y se toma. Ya, entonces fue algo de que yo me inventé y me inventé. Me inventé. Me inventé y ya pues, yo decía: "Dios mío". Llamé a una amiga a Colombia y ella me dice: "madre, mi madre ya no podía, pero no sé si allá haya el Neem de Arabia, y con eso ella se recuperó". El Neem de Arabia… comencé a investigar qué es "Neem". Entonces… pero ella no me dijo del resto de las plantas, sólo ella me habló del Neem. Y complementé con las otras plantas. Le agregué más plantas. El eucalipto es bueno para descongestionar. La manzanilla es buena para desinflamar. Pero esa manera acá hay mucha gente… y después los chachis, cuando descubrieron de ese Neem, los chachis con eso… o sea el Neem en Atahualpa tenían un señor de que era un político y lo mataron. De noche se iban los chachis a coger para que no los vieran. Llevaban a su casa. Porque en Santa María sí hubo unos casos de una familia que estuvieron bien malitas… porque todavía veo a un compañero que lo veo bien bajo de peso… Pero yo le digo que no puede ser normal eso, porque desde que pasó esa temporada, ese tiempo, uno debería de estar así, bajo. Le digo que cuidado sea la glucosa, pero…. Y en este río te digo que cada persona tiene su propia historia para curarse. Porque a unos les daba, pero otros mismos hacían sus experimentos. (Entrevista, 2021)

A continuación, se mostrará un cuadro en el que se pueden observar las redes de información, los recursos utilizados para transmitirla y los territorios hacia donde llegaron, respondiendo así a la pregunta de investigación: ¿de qué manera las categorías de Estado marginal, organización, uso de plantas, explican la circulación de conocimientos interculturales a través de tecnologías?

Así, podemos observar cómo, en el centro del estudio que es la comunidad de Telembí, se genera información producida por el uso ancestral de plantas y huertos, pero también por la presencia marginal del

Estado personificado en un médico del sistema de salud pública. También se nota que la relación centro-periferia propuesta por la conceptualización de los márgenes del Estado influye en el uso de tecnologías para transmitir información local hacia ámbitos de ciudades centrales como es Guayaquil, pero también a territorios indígenas como el chachi, y al "extranjero". Finalmente, la categoría "organización" evidentemente influye en el uso de tecnologías y en la elaboración de videos en donde no solo observamos formas comunitarias de aglomerar y sistematizar la información de salud a nivel interno sino también redes de conocimiento global.

Figura 5
Redes de información, recursos y territorio.



Fuente: elaboración propia

5. Conclusiones

En este artículo se ha mostrado el resultado de un trabajo etnográfico realizado en las comunidades al norte de Esmeraldas, centrado principalmente en la comunidad de Telembí. La pregunta que nos hemos planteado es ¿de qué manera las categorías de Estado marginal, organización, uso de plantas, explica la circulación de conocimientos a través de tecnologías? Se llegó a la conclusión de que efectivamente las categorías teóricas de márgenes del Estado, organización comunitaria y uso de plantas medicinales ancestrales influyeron en la circulación de conocimientos que fueron transmitidos vía teléfonos celulares, mensajes de texto, pero sobre todo por la plataforma youtube, en donde se subió una serie de conocimientos alrededor de plantas presentes en los huertos de la comunidad que adicionalmente se mezclaban con la utilización de la aspirina, esta última proporcionada por el médico rural comunitario.

Así, se observó una organización que trascendía al territorio rural, las formas curativas salían de allí para circular por territorios chachis, hacia Guayaquil, en donde la población afrodescendiente fue duramente azotada por el Covid-19, y al extranjero.

De esta manera, en las comunidades al norte de Esmeraldas, en donde habita la población más empobrecida del país y afectada por el extractivismo y racismo, según la información de entrevistas hechas en este estudio del personal de salud (entrevistas, 2021), el impacto fue menor que en las ciudades. Para confirmar esta hipótesis se han recogido los testimonios cualitativos de actores que lideraron las acciones frente a la crisis del Covid-19, en aquellas, se recuerda las múltiples formas de activación territorial frente a la escasez de medicinas y políticas públicas por parte del Estado. Así, las formas de organización política y comunitaria de estos espacios fueron las que dieron respuestas concretas, aquellas se basaron en el cierre de fronteras, organización de alimentos, uso y circulación de plantas, asambleas, todo aquello que entraría en el concepto de recomununalización. Si bien los datos cuantitativos se han centrado en las zonas urbanas, en este estudio hemos analizado las memorias y testimonios de actores clave, los cuáles nos pueden dar cuenta de que las formas de vida ancestrales, tal como ya anunció la ONU, pueden enfrentar una pandemia como la del Covid-19.

6. Referencias bibliográficas

Acosta, M.L. (2020) Impacto del COVID-19 sobre el medio ambiente: tópicos para reflexionar. En J.M. (Ed) *COVID-19, el caso de Nicaragua: Aportes para enfrentar la pandemia*. Edicion II. Serie: Ciencia, técnica y sociedad, Academia de Ciencias de Nicaragua.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos. pp. 93-134.

- (2005) *Estado de excepción Homo sacer, II, I* . Adriana Hidalgo editora.

Andrews, G. R. (2004). *Afro-Latin America, 1800-2000*. Oxford University Press.

Andrews, G. R. (2016). *Afro-Latin America: black lives, 1600-2000*. Harvard University Press

Anderson, M. (2002). ¿Existe el racismo en Honduras? Discursos garífunas sobre raza y racismo. *Mesoamérica*, *22*(42), pp. 135-163.

Anderson, M. & England, S. (2004). ¿Auténtica cultura africana en Honduras? Los afrocentroamericanos desafian el mestizaje indo-hispánico hondureño. En C. R. Hale, J. L. Gould and D. Euraque (Ed.), *Memorias del mestizaje*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

Baud, M. (2002). Race and nation in the Dominican Republic. *New West Indian Guide*, *76*(3-4), pp. 104-113.

Daas, V. y Poole D. (2008 [2004]). El estado y sus márgenes. *Etnografías comparadas. Cuadernos de Antropología Social*, (27), pp. 19-52.

Da Costa, A. E. (2016). Thinking 'post-racial' ideology transnationally: the contemporary politics of race and indigeneity in the Americas. *Critical Sociology*, 42(4-5), pp. 475-490. https://doi.org/10.1177/0896920515591175.

Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana. 11*(1). Antropólogos Iberoamericanos en Red

Federici S. (2004) *El Calibán y la Bruja Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Traficantes de sueños.* https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf

Foote, N. (2004). Rethinking race, gender and citizenship: black West Indian women in Costa Rica, c.1920-1940. *Bulletin of Latin American Research*, *23*(2), pp. 198-212.

Goett, J. (2017). *Black autonomy: race, gender, and Afro-Nicaraguan activism*. Stanford University Press.

Gordon, E. T. (1998). *Disparate diasporas: identity and politics in an African-Nicaraguan community.* University of Texas Press

Harvey, D. (1982). *The Limits to Capital.* Blackwell.

Harvey, D. (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Profile

Hale, C. R. (2005). Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, *28*(1), pp. 10-28.

Hill Collins P. (1998). *La política del pensamiento negro feminista en Navarro.*

Hernández, T. K. (2013). *Racial subordination in Latin America: the role of the state, customary law, and the new civil rights response.* Cambridge University Press.

Marysa. C R. (2009). *¿Qúe son los estudios de mujeres?* Fondo de Cultura Económica. Comité Lasa-Ford- Estudios de Género en las Américas.

Matibag, E. (2003). *Haitian-Dominican counterpoint: nation, race and state on Hispaniola*. Palgrave Macmillan.

Moreno Figueroa, M. (2010). Distributed intensities: whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism. *Ethnicities*, *10*(3), 387-401. https://doi.org/10.1177/1468796810372305.

Moreno Figueroa, M. (2012). "Linda morenita": skin colour, beauty and the politics of mestizaje in Mexico. En C. Horrocks (Ed.), *Cultures of colour: visual, material, textual*, Berghahn Books, pp. 167-180.

Omi, M. y Winant H. (1994). *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1990s.* Routledg.

Pulido, L. (2016). Flint, Environmental Racism, and Racial Capitalism. *Revista Capitalism Nature Socialism*. (27). https://doi.org/10.1080/10455752.2016.1213013.

Pulido, L. (2017). Geographies of race and ethnicity II: Environmental racism, racial capitalism and state-sanctioned violence. *Progress in Human Geography.* (41). https://doi.org/10.1177/0309132516646495

Rappaport, J. (2014). *The disappearing mestizo: configuring difference in the colonial New Kingdom of Granada*. Duke University Press.

Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negridad: la invención de las «comunidades negras» como grupo étnico en Colombia*. Universidad del Cauca.

Restrepo, E. & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.* Editorial Universidad del Cauca.

Sanchez, M. (2003). *Afro-descendants, discrimination and economic exclusion in Latin America*. Minority Rights Group.

Segato, R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juarez*. Tinta Limón.

____ (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños. https:// www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf

____ (2018). *Conversatorio con movimiento de mujeres en Ecuador.* Acción Ecológica.

Schwartzman, L. F. & da Silva, G. M. D. (2012). Unexpected narratives from multicultural policies: translations of affirmative action in Brazil. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies, 7*(1), pp. 31-48. https://doi.org/10.1080/17442222.2012.658295

Scott, J. (1985). *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance.* Yale University Press.

____ (1990). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. Ediciones Era. (Caps. VII y VIII).

Sharman, R. L. (2001). The Caribbean carretera: race, space and social liminality in Costa Rica. *Bulletin of Latin American Research*, *20*(1), p. 4.

Tannenbaum, F. (1948). *Slave and citizen: the Negro in the Americas*. Vintage Books.

Thorne, E. T. (2004). Land rights and Garifuna identity. *Nacla Report on the Americas*, *38*(2), pp. 21-25.

Torres-Saillant, S. (2000). The tribulations of blackness: stages in Dominican racial identity. *Callaloo*, *23*(3), pp. 1086-1111.

Wade, P. (1993). *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Johns Hopkins University Press.

Wade, P. (1995). The cultural politics of blackness in Colombia. *American Ethnologist, 22*(2), pp. 342-358.

Zaragocín, S. (2019). Gendered Geographies of Elimination: Decolonial Feminist Geographies in Latin American Settler Contexts. *Revista Antipode*, (51).

El discurso emancipador de 1809
(Influencia de la doctrina del *Pactum translationis* de Francisco Suárez)

1809 watamanta sinchiyarina rimaykuna.
(Francisco Suárezpa Pactum translationis
nishka killkashka yuyaykunawan watarishkamanta)

The Emancipation Speech of 1809
(Influence of the Pactum Translation Doctrine of Francisco Suárez)

Marcelo Villamarín Carrascal
Villamarinm342@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1489-5197
Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito-Ecuador)

Cita recomendada:
Villamarín Carrascal, M. (2022). El discurso emancipador de 1809 (Influencia de la doctrina del Pactum translationis de Francisco Suárez). *Revista Sarance*, (48), 153-175. https://doi.org/10.51306/ioasarance.048.07

Resumen

En 1809 se produjo en Quito el Primer Grito de la Independencia, cuya resonancia se extendió por todo el continente, convirtiéndose en el inicio de las luchas emancipadoras que, en el caso del Ecuador, culminaron el 24 de mayo de 1822 con la Batalla de Pichincha. Además de las corrientes filosóficas provenientes de la Ilustración francesa, en la construcción del discurso emancipador de 1809 estuvieron presentes de manera gravitante las ideas del *Pactum translationis (Convenio de traslado del poder político)* del jesuita Francisco Suárez. Esta doctrina contiene el germen de las teorías sobre la democracia y la soberanía popular, gestadas en Inglaterra en torno a la controversia con las teorías del origen divino de los reyes, dominantes en la Europa medieval. Después de 1810 - 1812, la doctrina desaparece del escenario de las luchas independentistas y entre 1824 y 1830 se imponen corrientes europeas que darán forma a un modelo de Estado republicano que perdura hasta nuestros días.

Palabras clave: discurso; escolástica; ilustración; pacto; convenio; emancipación; monarquía; criollo.

Revista Sarance, ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 25/05/2022; fecha de aceptación: 27/05/2022

Tukuyshuk

Kay Kitu kitipi 1809 watamanta sinchiyarina yuyaykunata kaparishpa kallarishkanchik ninmi. Kay sinchiyashunchik nishpa rimahuk yuyaykunaka shuk shuk mamallaktakunamanmi chayashka nin. Shinami kay watapi shinchi shayarina yuyaykunaka wakin makanakuykunawan kay 1822 watapi, aymuray killapi, 24 punchapi tukurishka nin, chaytami Pichincha makanakuy nishpa riksinchik. Kay yuyaykunaka revolución francesapa rimaykunawanmi kimirishka kashka ninmi, shinallatak Pactum translationis nishka tayta jesuita Francisco Suárezpa killkaykunapash yanapashkanka ninmi. Kay killkaypika Inglaterrapi imasha democracia kamachinakuykunapa yuyaykuna wiñarishkamanta, runakunapa kamachinakuykuna imasha kanamantami riman nin. Chay mamallaktamanta yuyaykunapika imasha hatun apakkuna apunchikpa usahywanlla wiñarishpa ushaykunata charin nishpami riman nin, kaykunaka Europa medieval pachakunapimi shina yuyarin kashka nin. Kay yuyaykunaka 1810 – 1812 watakunapika chinkarinmi nin, chaymanta 1824 – 1830 watakunapimi kutin Europa llaktakunamanta yuyaykuna kaypi sinchiyarin nin, chaymanta imashalla Ecuadorpi Estado republicano kana nishpa wasichiy kallarin, shinashpa kunankaman kay yuyayka shinchyashka kawsanmi nin kay killkayka.

Sinchilla shimikuna: *rimaykuna; escolástica; Ilustración; tantarikillka; hatun killkaykuna; sinchi shayarinakuna; monarquía; criollo.*

.....

Abstract

In 1809 the First Cry of Independence took place in Quito, from where it spread throughout the continent, initiating the emancipation struggles that, in the case of Ecuador, culminated on May 24, 1822 with the Battle of Pichincha. The construction of the emancipatory discourse of 1809 not only included the philosophical currents coming from the French Enlightenment but also drew powerfully from the ideas of the Pactum translationis (Agreement of transfer of political power) of the Jesuit priest Francisco Suarez. This doctrine contains the germ of the theories on democracy and popular sovereignty developed in England around the controversy with the theories of the divine origin of kings that was dominant in medieval Europe. After 1810 –1812, the doctrine disappeared from the scene of the independence struggles and the period between 1824 – 1830 witnessed the imposition of European currents that would give shape to a Republican political model that has lasted until today.

Keywords: *discourse; scholasticism; enlightenment; pact; covenant; emancipation; monarchy; Creole.*

1. Introducción

El 10 de agosto de 1809 se produjo el *Primer Grito de la Independencia* americana. Un grupo de líderes rebeldes tomó el palacio de Carondelet y destituyó al Presidente de la Real Audiencia de Quito, Conde Ruiz de Castilla, y demás autoridades españolas. De inmediato se formó una Junta Suprema de gobierno que asumió el poder en nombre del Rey y en representación del pueblo quiteño. Consumado el suceso, todas las colonias emprendieron camino similar con diferentes resultados. Las autoridades españolas fueron reemplazadas igualmente por Juntas de gobierno, en su mayoría nombradas por los cabildos.

Meses después se desató la contrarrevolución. Los ejércitos realistas avanzaron sobre Quito, en gran parte apoyados por la población de la Sierra centro, tomaron la capital, apresaron a los líderes rebeldes, los cuales fueron en su mayoría ajusticiados el 2 de agosto de 1810, y se restableció el orden.

Durante este período vieron la luz innumerables documentos relacionados con los hechos. Unos han sido descubiertos y pubicados por los historiadores y otros, al parecer, permanecen en los archivos. Aquellos que se conocen constituyen una fuente importante para conocer el ideario de los patriotas, a pesar de que en su mayoría son alegatos que exigen leer entre líneas, por un lado, y por otro, nos han llegado en gran parte interpretados ya por los historiadores. Aun así, constituyen una fuente de primer orden para identificar los elementos que componen el discurso emancipador de 1809.

Tanto los documentos de los rebeldes como la interpretación de los historiadores conducen a la formulación de una hipótesis de trabajo: más allá de las ideas ilustradas tanto francesas como hispano-lusitanas, existe un núcleo central, incubado mayoritariamente en las universidades americanas, que tiene que ver con la doctrina escolástica del jesuita Francisco Suárez conocida con el nombre de *Pactum translationis* que, traducido al castellano quiere decir *Doctrina del Pacto de traslado del poder político*.

Los estudios de Otto Carlos Stoetzer, publicados en España en 1966, fueron los primeros en atribuir a esta doctrina una significativa presencia en la acción de los insurgentes de 1809. En Ecuador, por el año de 1985, el afamado historiador Jorge Salvador Lara descubre en el proceso incoado contra los rebeldes de 1809 legajos relacionados con las proclamas, alegatos jurídicos, cartas, etc. cuyo origen, en la lectura del mencionado historiador, se encuentra en "el antiguo derecho español" (Salvador Lara, 1985) y que, en el contexto de mi hipótesis, corresponden a la doctrina suareciana.

El presente trabajo tiene por objeto reconstruir, en la medida de lo posible, la mencionada doctrina presente en la acción de los líderes de 1809, utilizando la información documentada por los historiadores profesionales tanto en el campo de las ideas como en el de los hechos históricos.

Por otra parte, el discurso reconstruido de esta manera tiene una estrecha relación con el proceso de producción ideológica de las clases suablternas a partir de la conquista de América. Por esta razón, intentaré identificar una línea de continuidad a través de hitos fundamentales, que desembocará en el período 1809-1812, a partir del cual se impone una perspectiva extranjerizante que culminará con la imposición del modelo republicano occidental en la Constitución euatoriana de 1830. Este, claro está, es un período que no será abordado en este ensayo.

Finalmente, hay que señalar que, tras bastidores, se encuentra un nuevo sujeto histórico, el criollo americano, que se construye a lo largo de la Colonia, cuyo protagonismo se agotará con el fracaso de la revolución de 1809, etapa en la que desaparecerá la Doctrina del *Pactum translationis* (DPT).

2. Vertientes ideológicas que desembocaron en el discurso emancipador.

El antecedente ideológico más antiguo se sitúa en los albores de la conquista y toma el nombre de *humanismo*. Esta corriente se halla compuesta por un conjunto de ideas desarrolladas a lo largo del siglo XVI que tuvieron por objeto rescatar, desde el punto de vista filosófico, la humanidad del indígena americano, puesta en duda no solo por los conquistadores que lo sometieron a crueles formas de esclavitud y vasallaje, sino también por algunos filósofos y teólogos católicos. Frente a ellos se levantaron las voces de los defensores de los indios con el propósito de rescatar su dignidad y afirmar su humanidad, al tiempo de sostener la igualdad onto-lógica (igualdad en cuanto al ser y en cuanto a la capacidad de pensar) de los europeos y los americanos.

Esta corriente filosófica bien puede catalogarse como la primera formulación de un discurso propio latinoamericano, pero enunciado desde la óptica de los sectores oprimidos. No fue ciertamente, como podría pensarse, un discurso de ruptura, puesto que proviene de un sector aliado al poder monárquico. Fray Batolomé de las Casas fue un sacerdote que veló por mejorar las condiciones de vida de los pueblos originarios, pero en acuerdo con la Corona española. Su propósito principal fue mitigar la violencia explotadora de los encomenderos. Aun así, es la primera expresión de los oprimidos después de la conquista.

Estas doctrinas humanistas gestadas en el siglo XVI abrieron las puertas al desarrollo de todo un movimiento motivado por el mismo fin: oponerse a la violencia de los conquistadores, y surge la Escuela de Salamanca que incursiona en varios campos: la filosofía, la economía y, particularmente, el derecho con sus dos pilares. Por un lado, la discusión, en torno al derecho de las tierras conquistadas, por otro lado, la justificación de la conquista. En el siglo XVII, esta misma Escuela desarrolla teorías ético-políticas que fueron el fundamento filosófico de los conceptos de democracia y soberanía popular, entre ellas la doctrina suareciana del *Pactum translationis.*

Más tarde, ya entrado el siglo XVIII, se produjo una profunda renovación del pensamiento tanto al interior de las universidades quiteñas como en los espacios de confluencia intelectual rescatados por algunos criollos, como Eugenio de Santa Cruz y Espejo, quien fundó la Sociedad Patriótica de Amigos del País, a semejanza de otras que surgían en España y en algunas colonias americanas.

Fueron varios los hechos que influyeron en tal renovación: la circulación del libro que se extendió a todas las colonias a partir de la invención de la imprenta en 1440; la presencia de la Misión geodésica francesa que llegó a Quito en 1734-35 y difundió un nuevo enfoque en el tratamiento de las disciplinas científicas, orientando el conocimiento y la investigación hacia la naturaleza y hacia el fortalecimiento de la identidad criolla, entre otros.

Sin ser los únicos, estos acontecimientos fueron los más gravitantes en la cultura colonial.

Aparte de las manifestaciones intelectuales mencionadas, fue la Ilustración europea un complejo de pensamiento que incidió con fuerza en la construcción del pensamiento emancipador quiteño. Después de la Revolución francesa de 1789, las obras de los ilustrados especialmente franceses se difundieron en las colonias americanas, alimentando el fervor revolucionario gestado al calor de las nuevas ideas y experiencias europeas. El lema de estos filósofos fue el uso de la razón para romper las cadenas de la opresión y de la ignorancia a fin de conseguir seres auténticamente libres y mentalmente independientes. Aunque los historiadores en general atribuyen a esta corriente un protagonismo casi único, es preciso recordar que no fue muy popular, debido al ateísmo y a la imagen de violencia que proyectó la revolución francesa. Fueron las élites, sobre todo quiteñas, las más entusiastas receptoras de sus ideas.

Finalmente, hay que aludir a la ilustración hispano-lusitana, de cuya presencia poco o nada se conoce, a pesar de que el precursor Eugenio Espejo hace frecuentes referencias a dos pensadores pertenecientes a esta tendencia, como son Benito Jerónimo Feijóo, cuya obra *Teatro Crítico Universal* influyó en su espíritu, sobre todo en lo referente al carácter crítico del pensar y a la reorientación del conocimiento hacia las ciencias naturales. El otro ilustrado, que inspiró la reforma educativa propugnada por él fue José Antonio Verney, apodado el Barbadinho, filósofo portugués de la Universidad de Coimbra, a quien Espejo se refiere en *El Nuevo Luciano de Quito*, capítulo V.

Las ideas mencionadas circularon en el Quito colonial y, al contacto con la práctica de los diferentes sectores sociales, moldearon la personalidad colectiva del criollo, quien fue asumiendo un protagonismo que le condujo a las acciones de 1809 y luego, a las de 1824.

Pero quizá la más influyente de ellas, especialmente en el campo del discurso político, fue la filosofía escolástica en su etapa de Restauración (1594-1688) (Guerra, 2021, p. 73) que había recibido el influjo de las disputas de Valladolid, en las que se enfrentaron las posturas, como se dijo, de quienes ponían en entredicho la legitimidad de la conquista, defendiendo la humanidad y los derechos de los pueblos originarios, y quienes se habían convertido en baluarte de las más crueles formas de explotación. Fueron las universidades el espacio más importante para la construcción y difusión de las nuevas corrientes filosóficas.

2.1. Francisco Suárez y la difusión de la doctrina del Pactum translationis (DPT).

La Doctrina del *Pactum translationis* (DPT) del jesuita Francisco Suárez fue creada en el contexto de las controversias religiosas entre el Papa Paulo V y el monarca anglicano Jacobo I, a principios del siglo XVII. Suárez falleció en 1617 pero, debido precisamente a las resonancias de dicha controversia, su doctrina pronto alcanzó fama y se extendió a todo el continente, llegando a las universidades americanas recientemente fundadas por obra de los religiosos pertenecientes a varias órdenes religiosas. Se sabe, además, que las autoridades de la Compañía de Jesús ordenaron a los centros de formación superior creados por ellos "seguir en todo lo referente a la Teología, a Francisco Suárez" (Guerra, 2021, p. 86), quien contó con discípulos como el Padre Ignacio de Arbieto, docente de Artes en Quito durante 24 años. "Arbieto, dice un historiador citado por Samuel Guerra Bravo, era un apasionado discípulo de Francisco Suárez … y escribió una Suma de las obras de su maestro" (Guerra, 2021, p. 86).

Otro discípulo de Suárez fue el Padre Juan Perlín (Stoetzer, I, 1966, p. 73; Guerra, 2021, p. 84), quien enseñó filosofía en Lima, Cuzco y Quito, antes de ser requerido en calidad de profesor por la Universidad de Salamanca, a petición de su maestro. El propósito, además, según lo ha declarado el propio Suárez, era contar con la capacidad intelectual de su discípulo para que "desarrollara el sistema filosófico suareciano".

En lo que concierne al resto del continente, O. Carlos Stoetzer afirma que las teorías filosóficas de Suárez y específicaente la DPT fueron cultivadas en el Río de la Plata por intelectuales como José Valentín Gómez (1802); y por los frailes franciscanos José Elías del Carmen (1786) y Anastasio Mariano Suárez (1792) (Stoetzer, 1966, I, p. 75). En Chuquisaca, según lo afirma René-Moreno, "los estudiantes fueron instruidos en el derecho de resistencia contra el dominio tiránico, la nulidad de las leyes injustas y el supuesto derecho de conquista" (Stotzer, 1966, I, p. 76).

Estas son algunas de las pruebas que sustentan la presencia de la filosofía suareciana en las universidades coloniales, una filosofía un tanto peligrosa para la época. "Suárez era – dice López Prieto – (junto con otros teólogos de la Compañía de Jesús), un autor prohibido desde finales del siglo XVIII por varias cédulas reales de Carlos III" (López Prieto, 2019).

En esto radica precisamente el interés de este trabajo. Muchos de los líderes rebeldes de 1809, como se dijo, se formaron bajo la orientación de profesores jesuitas y es de presumir que fueron instruidos en las doctrinas democráticas de Francisco Suárez.

2.2. Contenido doctrinario

El contexto general en que aparece esta doctrina corresponde a fines de la Edad Media, un tipo de sociedad jerárquica y patriarcal, dividida en dos grandes segmentos sociales: la nobleza y el pueblo, gobernados por un monarca o rey. Los reyes se encuentran sometidos a un sistema de sucesión dinástica, justificado por la doctrina del *origen divino de los reyes,* de acuerdo con el modelo diseñado por las Sagradas Escrituras. La voluntad del rey es absoluta y se encuentra, incluso, por encima de las leyes. No existe el menor atisbo de democracia, aunque las frecuentes guerras y rebeliones en las cuales los campesinos y el pueblo tuvieron protagonismo arrancaron ciertas conquistas favorables a la instalación de parlamentos que, en los albores de la modernidad europea, ejercieron algún control sobre el Rey.

Si bien es cierto que la gente se resignó a esta forma de organización política, sobre todo por el temor al pecado y al infierno infundido por la Iglesia, y debido a las supersticiones erigidas alrededor del hálito sagrado que despedían príncipes y reyes, hubo motivos más que suficientes para la generalización de las rebeliones protagonizadas por los más distintos sectores sociales. Tales rebeliones estaban en gran parte marcadas por la desobediencia al poder eclesiástico y revestidas a menudo de formas religiosas consideradas por la Iglesia como herejías. Sin embargo, la rebelión más poderosa y cuyo influjo se extendió a todo el continente fue protagonizada por la Reforma protestante, que marcó una línea divisoria en la Cristiandad, escindida desde entonces entre católicos y protestantes. En este contexto, los reyes de Inglaterra adoptaron el anglicanismo – una rama del Protestantismo - y obligaron a los fieles católicos a "jurar fidelidad" al Rey, en nombre de la doctrina del origen divino del monarca. Esta actitud provocó una confrontación aguda de orden filosófico-teológico entre los dos poderes universales: el civil y el religioso. Jacobo I, coronado en 1603 como rey I de Inglaterra y III de Escocia, escribió un libro titulado *Basilikon Doron (Regalo real),* difundido luego por todo el reino. En él justificaba el juramento de fidelidad, aduciendo que su autoridad es absoluta puesto que proviene de Dios y, por lo tanto, sus disposiciones, en este caso la exigencia de que todos los súbditos juramentaran fidelidad al Rey, no puede ser cuestionada, menos desobedecida ni siquiera por el Papa.

El pontífice Paulo V encargó a Francisco Suárez refutar las tesis de Jacobo I y el jesuita escribe la obra *Defensio fidei (Defensa de la fe)* que argumenta en sentido opuesto a la doctrina del absolutismo monárquico.

Su premisa es el "carácter esencialmente social del ser humano". Siguiendo en este aspecto a Aristóteles, quien en el siglo III a. C. caracterizó al hombre como *zoon politikon*, es decir como un ser esencialmente social y, por lo tanto, partícipe de la *Polis (Estado),* Suárez sostiene que la sociabilidad es consustancial al ser humano, y no una cualidad accidental[1]. Esta tesis constituye la premisa de su doctrina.

Digamos de paso que este modelo se sitúa en oposición a las ideas dominantes desde el inicio de la modernidad, que ven la sociedad como un conjunto de átomos, cuya sociabilidad es meramente artificial y se produce mediante un convencionalismo determinado por la necesidad de asegurar la supervivencia o el "progreso". Su premisa es el individuo como componente

[1] Aristóteles tiene, en general, una concepción elitista del ser humano, entre otras cosas porque atribuye la razón únicamente a los hombres libres y niega esta facultad al resto: mujeres, niños y esclavos. Este elitismo desembocará, siglos más tarde, en el eurocentrismo que marcará desde la Conquista de América la relación entre los países centrales, "desarrollados", y los periféricos. Sin embargo, su idea de la sociabilidad natural sigue teniendo vigencia.

esencial de la sociedad. La suma de individuos que se reúnen para protegerse y así evitar que el caos termine en destrucción forma el cuerpo social que decide, mediante un contrato, crear la sociedad política. Esta, por lo tanto, es la suma de átomos en permanente conflicto, de donde surge la metáfora hobbesiana del "hombre como lobo del hombre".

Para Suárez, por el contrario, aquella sociabilidad natural conduce a los hombres a formar diferentes grados de organización social, como la familia, la aldea, la ciudad, el Estado, etc. en los cuales priman los lazos de solidaridad. El objetivo de esta organización es promover el perfeccionamiento humano que conduce a la felicidad.

La autoridad, por tanto, es también un producto natural porque toda asociación humana, por pequeña que sea, necesita dirección. En la familia, la autoridad es el padre, en la aldea o ciudad la tradición establece los mecanismos democráticos apropiados. En el cuerpo político, la sociedad de mayor envergadura o Estado, es el Rey o Monarca.

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento legítimo de la autoridad? Suárez aduce la existencia de un *Contrato de traslado del poder,* que consiste en un acuerdo o pacto que se ejercita entre el pueblo y el monarca. Su origen histórico se remonta, probablemente, a la decisión de los jefes de familia de ciertas comunidades primitivas, tribus o aldeas, de encargar el gobierno al más sabio y respetado de sus asociados.

Mientras en Rousseau el contrato se opera entre los miembros de la colectividad y se asienta en un convencionalismo social expresado a través de la "representatividad" institucional (Legislatura, voto universal y secreto), en Suárez el pacto genera vínculos que unen al pueblo con el mandatario y emana de esa especie de voluntad colectiva que es producto de la sociabilidad natural.

Por supuesto, el poder se origina en última instancia en Dios, quien otorga al pueblo el carácter de soberano y a quien entrega toda su capacidad de decisión. El pueblo, a su vez, trasmite el poder al monarca, cuya legitimidad se origina en este pacto; adquiere por ello un poder que no es ni absoluto ni ilimitado, aunque sí legítimo.

Existen, además, condiciones que prevén el retorno del poder hacia su genuino soberano que es el pueblo. Una de éstas se presenta cuando queda vacante el trono por cualquier razón: fallecimiento, destitución, etc. Ciertamente, una vez que el pueblo ha favorecido al monarca con ese traslado

de poder, está obligado a la obediencia, salvo en casos muy especiales: haciendo uso de su soberanía, el pueblo puede rebelarse, particularmente si el rey cae en flagrante tiranía y atenta contra la libertad y la vida de sus súbditos, poniendo en peligro la integridad del reino.

El derecho a la resistencia, e incluso el tiranicidio, fueron – según algunos historiadores -antiguas doctrinas sostenidas ya en el siglo XIII por algunos pensadores escolásticos, aunque en un contexto diferente caracterizado por el conflicto entre la Iglesia y el Estado.

Existen, pues, tres momentos en este *Pactum translationis*: 1) Dios entrega el poder al pueblo que, por ello, se convierte en soberano; 2) el pueblo entrega el poder al Rey mediante un pacto o contrato; y, 3) por efectos de ese contrato, el poder retorna al pueblo en caso de ausencia temporal o definitiva del Monarca.

Durante la rebelión de 1809, las condiciones exigidas por la doctrina se cumplieron de manera total: el trono se encontraba vacante por la ausencia del Monarca, apresado por Napoleón Bonaparte. Por tanto, el poder debía retornar al legítimo soberano, el pueblo, cuya voluntad se expresaba a través de los cabildos ciudadanos, los cuales tenían el derecho y la obligación de nombrar un sustituto.

3. La Junta de gobierno de 1809

¿Cuál fue la incidencia de la doctrina suareciana en la formulación del discurso emancipador de 1809?

Proclamado el primer grito de la independencia y depuesto el Presidente de la Real Audiencia, la fiebre juntista se regó por todas las colonias. Siguiendo el ejemplo de Quito, se nombraron las nuevas autoridades que sustituyeron al monarca, aunque no dejaron de jurarle fidelidad.

Según narra el historiador Óscar Efrén Reyes, en el año 1810, "toda América española ardía en la revolución". En todas partes se formaron las juntas de gobierno: "Caracas, el 19 de abril; Buenos Aires, el 25 de mayo; Santa Fe de Bogotá, el 20 de julio; México, el 16 de septiembre, y Chile, el 18 de este mismo mes" (Reyes, 1971, II, III, p. 11).

¿Es legítimo afirmar que ellas se formaron bajo la inspiración de la DPT? Según Stoetzer, "El establecimiento de las juntas fue una expresión de las viejas teorías escolásticas respecto del origen de la autoridad civil, del *Pactum*

translationis suareciano (conocido también como *pactum sujectionis*)" (Stoetzer, 1966, I, p. 67).

En lo que atañe a la Junta quiteña, existen testimonios de autorizados historiadores como Jorge Salvador Lara quien, aunque de manera un tanto vaga e imprecisa, concide con la apreciación de este trabajo, cuando al referirse a la defensa que Rodríguez de Quiroga hiciera de sí mismo ante los tribunales de justicia, señala que las fuentes doctrinales de su pensamiento fueron, entre otras, "los principios de la Escuela Iusnaturalista, en particular de Grocio, Heineccio y Puffendorf; algunas de las normas de la Escuela teológico-jurídica española (Vitoria, Soto, Suárez, Mariana, Rivadeneira, Cano, Saavedra Fajardo, etc.), aprendidas en las aulas de la Universidad de Santo Tomás de Aquino" (Lara, S., 1985, pp. 41-53).

Según él, "Montúfar, Salinas, Morales y Quiroga, entre otros, redactaron los documentos oficiales de la Revolución de Quito, en los cuales exponen sus ideas y defienden los derechos que fundamentan su acción (…)" Tales ideas serían las siguientes[2]:

> 10) Derecho del pueblo a reasumir su soberanía cuando cesa en sus funciones el Monarca;
> 13) En consecuencia, estando preso Fernando VII, habiendo cesado en sus funciones la Junta Central de Madrid, y no habiendo Quito delegado autoridad alguna en la llamada Junta Suprema de Gobierno de Sevilla, la soberanía de Quito queda por necesidad en su pueblo, que la reasume, depone a las viejas autoridades ineptas e intrusas y designa otras nuevas.[3] (Lara, S. 1983, p. 150)

Existen en esta opinión algunas imprecisiones que, sin embargo, no restan validez a nuestra argumentación, pues las tesis suarecianas en general bien podrían ser interpretadas como deudoras de la doctrina general que cobijó gran parte del pensamiento cristiano de Occidente, conocida con el nombre de providencialismo; pero, no cabe duda que en cuanto a la teoría política, conceptos como "poder" y "soberanía" son inequívocamente suarecianos.

Estos datos confirman que las doctrinas de la escolástica española

---

[2] Es sugestiva también la opinión del articulista del diario El Comercio Fabián Corral, quien alude a esta doctrina como parte del "providencialismo cristiano", que se "mezcla" con el contractualismo de Rousseau y el liberalismo de John Locke. "La tesis de los primeros constituyentes - dice - es que, habiéndose puesto en cuestión la autoridad del rey español, habiendo desaparecido su soberanía real por efecto de la invasión napoleónica a España, el poder y la soberanía, que fueron transitorio encargo divino a la realeza, volvieron a radicarse en el pueblo, en quien originariamente reside tal potestad. Y es esa soberanía política reasumida la que legitima la expedición de la nueva Constitución y la fundación del Estado de Quito". Ver en prensa: *https://www.elcomercio.com/opinion/constitucion-quitena-1812.html*

[3] El texto ha sido transcrito tal como se encuentra en el original, en el cual el autor emplea el castellano propio de la época.

estuvieron rondando la mente de los patriotas, fomentando el ambiente pre insurreccional. El que los rebeldes no hagan alusión directa al autor y su obra podría ser indicio de que la doctrina se ha transformado en parte del quehacer cotidiano y del discurso, como ocurre en los momentos de transición y ruptura. Hay que recordar, además, lo dicho anteriormente: Suárez era un autor prohibido después de 1767.

Por su parte, la investigadora Alexandra R. Sevilla N. proporciona elementos que hacen de los insurgentes quiteños de 1809 un grupo bastante compacto por sus ideas "pactistas" (así denominan muchos historiadores a las doctrinas derivadas de la DPT). José Mejía Lequerica, que al momento de la insurrección se encontraba ausente del país, intervino en 1810 en las Cortes de Cádiz y, al proponer en la Asamblea el tema de los "tratamientos protocolarios" para las nuevas autoridades surgidas de las juntas americanas, introdujo un elemento teórico central: "Designar como majestad a alguien que no fuera el rey suponía un cambio radical en la concepción política y reconocer que la soberanía dejó de ser real y pasó a ser nacional, pasó a recaer en el Pueblo" (Sevilla, A., 2017, p. 189).

3.1. El pactum translationis y el ambiente prerrevolucionario: absolutismo versus soberanía popular

A modo de ilustración, es relevante la siguiente información que reposa en los archivos de la Biblioteca Nacional de Chile.

El 18 de septiembre de 1810, en Santiago de Chile se convocó a un Cabildo Abierto cuyo resultado fue la formación de la Primera Junta de Gobierno que oficialmente llevó el nombre de *Junta Provisional Gubernativa del Reino de Chile a nombre de Fernando VII*. Tenía por objeto administrar la Capitanía general del país tras la captura y apresamiento del Monarca por parte de Napoleón Bonaparte y tomar las medidas necesarias en caso de invasión de las tropas francesas.

Meses antes de la instalación de la Junta circuló en la capital chilena un manuscrito titulado *Catecismo Político Cristiano dispuesto para la instrucción de los pueblos de América meridional,* cuyo anónimo autor utiliza el seudónimo José Amor de la Patria. Dicho manuscrito contiene las líneas discursivas que delatan la adhesión intelectual de su autor a las corrientes suarecianas que transitaban por las órbitas revolucionarias de Hispanoamérica.

Quiero destacar solo dos ideas que confirman estas aseveraciones. La

primera se refiere a la opinión que tiene el autor sobre las formas de gobierno monárquico-despóticas, y la segunda a su concepción sobre la democracia.

> Los Reyes miran y tratan a los demás hombres, sus iguales, como una propiedad que les pertenece: dicen que su autoridad la tienen de Dios, y no de ellos, y que a nadie sino a Dios deben responder de su conducta. Pretenden que aunque sean unos tiranos, deven los hombres dejarse degollar como corderos, y sin derecho para reclamar ni para oponerse. Los Reyes forman las leyes, y con ellas autorizan estas estrabagancias y otras muchas semejantes en ruina y oprobio de los oprimidos mortales.[4]

Esta es, a no dudarlo, una interpretación propia del autor acerca de la teoría del origen divino del poder real, expresada en términos didácticos, a la cual contrapone una doctrina similar a la DPT.

En otra parte señala:

> Los Reyes tienen pues su autoridad del Pueblo que los hizo reyes, o que consintió en que lo fuesen despues de usurpado el mando… La autoridad vuelve al Pueblo de donde salió, vuelbe a la fuente pura y primitiva de donde emanó, y el Pueblo es el único que tiene autoridad para nombrar o instituir un nuevo Rey, o para darse la forma de govierno que mejor le acomode para su prosperidad: esta es la Doctrina que, como una verdad incontestable, han enseñado los mismos Españoles en sus proclamas, actas y manifiestos escritos con motibo de la inbacion y perfidia de Bonaparte, y así es que verificado el cautiverio de los Reyes y de toda su familia, las Provincias de España, instituyeron las Juntas provinciales independientes las unas de las otras; y al fin instituyeron la Junta Suprema por la eleccion y votos de todas las Provincias. [5]

La tensión observada en este ambiente prerrevolucionario entre la teoría del origen divino de los reyes, dominante hasta las vísperas de la revolución francesa de 1789, y la naciente concepción democrática de *Pactum translationis* se hace, además, evidente en las acciones de muchos de los insurgentes provenientes de la Iglesia católica. Tal es el caso del Obispo Cuero y Caicedo, vicepresidente de la Junta de gobierno de 1809, y luego presidente del naciente Estado de Quito en 1812, en su confrontación con el Obispo Ponte, quien defendía abiertamente el derecho divino de Fernando VII. Igual ocurría con los frailes recoletos de la ciudad de Quito, quienes actuaban apegados a sus principios, entre ellos el susodicho derecho divino de los reyes. El Obispo Cuero y Caicedo, por el contrario, en demostración de su apego indondicional

[4] Este texto fue obtenido de la sección "Memoria Chilena" de la Biblioteca Nacional de Chile, cuyo material está disponible en línea en *http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-92740.html*

[5] Ibid.

a las doctrinas democráticas, firmaba sus decretos como "José, Obispo de Quito por la gracia de Dios, y presidente del Estado de Quito por *voluntad de los pueblos*" (Sevilla, A., p. 175, énfasis del autor).

3.2. Los Cabildos municipales

No está por demás preguntarse si es posible encontrar el correlato histórico de un concepto que podría ser meramente retórico. ¿Cuál es la figura concreta que permite materializar el ejercicio de la soberanía popular?

Recurramos nuevamente al historiador Stoetzer, quien atribuye a esas tradicionales instituciones medievales llamadas Cabildos este rol. La Revista *Memoria Chilena* de la Biblioteca Nacional de Santiago, depositaria del Catecismo comentado, los describe de esta manera:

> Los cabildos, corporaciones municipales originadas en el medioevo español y trasplantadas a América por los conquistadores, fueron una de las instituciones más importantes, a partir de los primeros años de la Conquista, que constituyeron un eficaz mecanismo de representación de las élites locales frente a la burocracia real. [6]

Por lo general, los cabildos, que a menudo solo representaban a los poderes dominantes locales, tenían como función canalizar a las instancias monárquicas las demandas populares, al tiempo que cumplían el rol de catalizador de los antagonismos clasistas.

Según Soetzer, los cabildos pierden poder político a partir del siglo XVII pero se mantienen como fiscalizadores del mismo, "al punto de incitar a la deposición de los gobernadores tiránicos", en casos extremos. (Stoetzer, 1966, I, p.61). Las disputas de poder en el seno de las monarquías europeas, que dieron lugar a giros a veces inesperados en las políticas internas, debilitaron a los gobiernos municipales, cosa que no ocurrió con los cabildos de las colonias americanas, que resurgieron con fuerza en vísperas del movimiento emancipador (Stoetzer, 1966, I, p.62). De allí que, en la organización de las juntas supremas de gobierno, los cabildos citadinos adquiriesen un papel protagónico.

Difícil sería sostener que los cabildos "representaban los intereses populares" como lo entendemos hoy debido a su heterogeneidad y a la presencia significativa de poderosos intereses locales. Como todo organismo político representativo, también los cabildos era el epacio de fuertes disputas

6 Ibid.

de poder en las cuales el pueblo llano no siempre salía favorecido. Pero eran los únicos organismos que podían ejercer ciertos niveles de representación ante las instancias superiores.

3.3. El Acta de Quito de 1809

En el caso de nuestro país, "El Acta de la Independencia de Quito 1809 – según el historiador Gustavo Pérez Ramírez -, la primera de la Independencia en toda la América española es considerada con razón «partida de nacimiento de la Patria a la vida republicana», «piedra angular de la independencia ecuatoriana»…." (s.f., no. 52, p. 219), y contiene detalles significativos: en primer lugar, se encuentra conformada por los representantes de todos los barrios quiteños quienes, reunidos en Asamblea general, deciden declarar la independencia de Quito. En segundo lugar, los miembros de la Junta son electos en representación de su propio barrio, a excepción del Presidente, tal como consta en el Acta:

- Juan Pío Montúfar, Marqués de Selva Alegre, Presidente;
- Don Manuel Zambrano, por el barrio de San Sebastián;
- Marqués de Villa Orellana, por San Roque;
- Don Manuel Larrea, por el barrio de San Blas;
- Marqués de Miraflores, por Santa Bárbara;
- Don Manuel Matheu, por San Blas.

Estos son detalles muy significativos y deben interpretarse como expresión de un ejercicio democrático muy acorde con el modelo implícito en la DPT[7].

3.4. La fidelidad al Rey Fernando VII

Un eje fundamental del discurso emancipador de 1809, aunque parezca cotradictorio, es el tema del "fidelismo". La fidelidad al monarca Fernando VII, a mi juicio, puede considerarse también como parte de la DPT porque si bien las tesis manejadas por Francisco Suárez se orientan por una línea democrática, el horizonte último de comprensión política del autor no pudo rebasar el monarquismo y pensar en formas de gobierno inexistentes hasta entonces. En todo caso, este fidelismo se articula a los demás elementos del discurso para dar lugar a una tendencia denominada por lo historiadores "monarquismo", que desaparece con el avance del proceso revolucionario.

[7] Existen muchas interpretaciones sobre el contenido y el sentido de los documentos originarios de la nacionalidad ecuatoriana. En este trabajo se ha seleccionado la interpretación del historiador citado, por disponer de los correspondientes facsímiles sobre la mencionada Primera Acta del Cabildo quiteño que declara la independencia.

Para 1824, las condiciones históricas han borrado ya esta tendencia, dominante en 1809.

En efecto, la fidelidad al monarca está presente en las proclamas oficiales del gobierno, en las peroratas y alegatos de criollos y chapetones, en los sermones de los frailes, en las alocuciones de las autoridades tanto españolas como criollas después de la rebelión de 1809, en las manifestaciones populares, en los grafitis de las paredes quiteñas, etc. Es decir, no hay sector, salvo una parte significativa de los pueblos originarios, que no se haya pronunciado favorablemente en defensa del monarca apresado por Napoleón.

Es más, los documentos oficiales que declaran la independencia asumen la defensa del Monarca como el supuesto incondicional de sus acciones. Tal es el caso de la llamada "Constitución quiteña" de 1812.

También, entre los intelectuales inscritos desde mediados del siglo XVIII en el proceso independentista, desde Eugenio Espejo hasta José Mejía Lequerica, existe un hilo de continuidad marcado por esta fidelidad, a tal punto importante que, por ejemplo, en el alegato presentado ante los tribunales de justicia que acusaron y condenaron a Quiroga como "traidor" por haber participado en la rebelión del 10 de agosto, el acusado rechaza tal imputación argumentando su fidelidad al monarca (Constitución Web, 2010).

Pero no solo los rebeldes que dirigieron la revolución del 10 de agosto estaban marcados por este sello de fidelidad. También lo estuvo el propio pueblo. El historiador Isaac J. Barrera ha recogido interesantes manifestaciones de la cultura popular, a través de la "poesía de corte calderoniano", expresivas de este monarquismo. Un ejemplo de ello es la siguiente estrofa, que expresa el rechazo a la primera Junta:

Das en rostro con los toros
Por ser puro material
Y juzgando a lo animal
Ni sabes qué son decoros;
Y contra fueros y toros
Darnos pretendes la ley,
Quitando homenaje al Rey
a quien fieles celebramos
De Quito los ciudadanos,
Que componemos la grey[8]

8 Barrera, I., 1960, p. 188

Por su parte, Rosita Sevilla Naranjo señala: "Ante la ausencia del Rey en América, su figura se hizo presente por medio de los símbolos que lo representaban y la población respondía favorablemente a estos actos que eran parte de la cultura política colonial" (Sevilla Naranjo, 2017, p. 184). Se trata, entre otros actos, de las rogativas públicas en favor de Fernando VII presididas por la imagen de Nuestra Señora de Guápulo.

Cabe señalar que, en medio de esta aparente unanimidad, hubo un sector social que mantuvo una posición ambigua. Se trata de algunos sectores integrantes de los pueblos originarios. Antes del levantamieno indígena de 1803 producido en la actual provincia de Chimborazo, según Rosario Coronel Feijó, se perfilan antagonismos relacionados con los intereses particulares de líderes y caciques que llevan a unos dirigentes a pactar con los realistas, mientras otros se mantienen leales a su causa indígena inconforme con los tributos y el reforzamiento de las mitas. Muchos dirigentes pactaron con las autoridades españolas para obtener prebendas y, después del fracaso de la primera junta de 1809, adhirieron a la contrarrevolución y marcharon hacia Quito mateniendo hasta el fin la "fidelidad al rey como parte de las negociaciones" (Coronel, Feijó, 2011). En oposición a ellos, ya en 1803 el líder indígena Julián Quito lideró una rebelión contra las autoridades españolas para "rescatar las tierras ancestrales arrebatadas por los blancos" (Coronel Feijó, p. 2011).

Los historiadores, en general, no han atribuido a este fidelismo mayor importancia, aunque tampoco han logrado explicar las contradicciones derivadas de la presencia de un elemento conservador en el marco de una propuesta política emancipadora. ¿Cómo se entiende que los "próceres" quiteños sean rebeldes, subversivos, emancipadores, apasionados por la libertad y la independencia, y al mismo tiempo defiendan de manera incondicional al monarca, el cual simboliza y sintetiza la opresión de la que quieren librarse y librar a su patria?

Algunos investigadores, marcados por una perspectiva psicologista, encuentran la explicación de este fenómeno en una actitud deliberadamente ambivalente de los insurgentes: son antimonárquicos pero aparentan no serlo por razones de "táctica política". Así lo señala Pedro Fermín Cevallos (s.f, p. 3):

> El principal y mayor de los embarazos que encontraban los patriotas genuinos para el desempeño y consolidación de su proyecto (de independencia) era la ignorancia de los pueblos, a los cuales convenía hablar a nombre de Fernando, el amado, el idolatrado, el justo, como lo calificaban en España y en América, justamente por causa de sus persecuciones y desgracias. Era, pues, necesario

> introducir de grado en grado e ingeniosamente en el ánimo del pueblo algunas ideas de independencia y libertad, si no para que se afusionaran (*sic*) a ésta, al menos para que no se decidieran a combatirla con enojo. Los pueblos aceptan pocas veces sus derechos políticos por comprensión y convicción, y hay que darlos con prudente maña.

De parecer similar es el historiador Jorge Salvador Lara en la obra comentada páginas atrás.

Otros investigadores no salen de su perplejidad al comprobar cómo este fidelismo monárquico coexiste con ideas republicanas, cómo pueden proclamarse los derechos del hombre al mismo tiempo que sus defensores se cobijan bajo el manto monárquico.

Para los más, simple y llanamente son expresión de la postura conservadora de la élite quiteña, cuyo proyecto político no pudo rebasar los límites del monarquismo colonial (Landázuri, 1989, p. 104).

Se puede considerar que este llamado fidelismo fue parte de la cultura popular, derivada de una larga tradición española que pudo haber combinado dos procesos ideológicos similares: la doctrina suareciana del *Pactum translationis* y el modelo del gobernante cristiano (Fernando VII), cuya fuente más próxima, al menos para cierto sector de la intelectualidad quiteña, fue la obra *El Príncipe Cristiano* del jesuita conservador Pedro de Rybadeneira, uno de cuyos ejemplares fue descubierto en la biblioteca del susodicho Obispo Ponte, junto a las obras de Bossuet, ideólogo del jansenismo realista. Dicho en otras palabras, el catolicismo y su expresión política, el monarquismo, fueron parte de la cultura popular española, implantada en tierras americanas por los misioneros de la península.

Pero, más allá de eso, la fidelidad al monarca se inscribió en el discurso emancipador, no solo como táctica, sino como parte integrante. Difícil era encontrar, desde Eugenio Espejo hasta José Mejía Lequerica, un patriota que no sea a la vez católico y defensor del Rey. Me atreverá a pensar que en esta primera fase, para los patriotas era impensable una "revoluvión" al margen de la monarquía, lo cual no ncesariamente es razón suficiente para calificar sus posturas como conservadoras o, peor aún, como "traidoras a la causa de la independencia".

Otro elemento que debe tomarse en cuenta es de carácter epistemológico. Más allá de razones subjetivas, emocionales, y circunstanciales, habría que buscar interpretaciones que reafirmen las nuevas posturas epistemológicas

en el campo de la historia. Referimos dos muy importantes: en primer lugar, los discursos, como un complejo de pensamiento articulado, no pueden prescindir de la dimensión simbólica de los procesos de transformación social (Polgovzy Ezcurra, 2010). Por otro lado, es forzoso superar las concepciones dualistas que enfocan la realidad desde perspectivas maniqueas como enfrentamiento entre ideas y/o pensamientos caracterizados por una oposición absoluta. Asumo la perspectiva según la cual los discursos son constructos sociales mediados por el lenguaje que se definen tanto por el proceso y las condiciones de construcción como por sus contenidos. Comportan ejes articuladores que conectan innumerables elementos por sus relaciones de afinidad y/o antagonismo, dada la complejidad del momento histórico visto en su totalidad.

De allí se desprende la exigencia de incorporar los fenómenos derivados de las culturas elitistas y/o populares como parte integrante de los discursos. En el presente caso, resulta difícil eludir la consideración acerca de la religiosidad popular, enmarcada en el catolicismo conservador traído de España, como parte sustancial del discurso emancipador de 1809. Éste es un elemento adicional a la consideración de los intereses clasistas para explicar el carácter radical o moderado del mencionado discurso. Me parece que no es suficiente atribuir el peso de tal caracterización a los intereses de las oligarquías terratenientes de la Sierra y/o de las oligarquías comerciales del Litoral. Esta ampliación metodológica facilitará la adopción de perspectivas amplias, más allá de los reduccionismos dualistas que desembocan en dogmatismos de funestas consecuencias.

En suma – y esto no es más que una hipótesis adicional - lejos de considerar *a priori* al fidelismo monárquico como un elemento disfuncional dentro del discurso emancipador de 1809, es necesario encontrar su sentido y el rol que jugó en él.

Digamos finalmente que, aun cuando los testimonios presentados no tengan la validez "científica" que los investigadores cercanos al funcionalismo y al positivismo exigirían, la doctrina descrita en estas páginas sigue siendo un llamado de atención para desarrollar otras líneas de investigación que pueden ser enriquecedoras en torno al conocimiento no solo de nuestro pasado sino de nuestra propia identidad cultural. ¿En qué medida nuestra personalidad histórica fue moldeada por las doctrinas europeas provenientes de Francia, por ejemplo? O, ¿qué tan importantes fueron las ideas que se cultivaron en nuestras propias tierras americanas al contacto con la realidad que vivieron los protagonistas de nuestra historia? ¿Por qué pesaron más en la

construcción del Estado nacional las doctrinas europeas de los ilustrados que las ideas nacidas en nuestras propias tierras? Y, por último, ¿por qué la historia oficial ha silenciado aquellas corrientes de pensamiento, abordadas en este trabajo, que aun siendo en parte producidas en España y por pensadores españoles, arraigaron profundamente en nuestras tierras como producto de una práctica social ligada a la defensa de los oprimidos, hasta convertirse en un pensamiento propio?

Digamos para finalizar que las doctrinas de la escolástica suareciana, al parecer, desaparecieron del horizonte político del proceso emancipador, cuando entraron en el escenario con mayor fuerza otras corrientes que conformaron el liberalismo, teñido de un extraño color extranjerizante. Para 1824 ya no se encuentra ningún vestigio de ellas, y para 1830, se impuso ya el modelo liberal de Rousseau y Montesquieu.

Conclusiones

Lo relatado en este artículo pone de relieve que los procesos de configuración ideológica de las sociedades como las nuestras no se sujetan a patrones que se orientan en una sola dirección. Por el contrario, sobre todo los procesos de ruptura se configuran con la presencia a menudo antagónica de diversas vertientes intelectuales.

Más que influencia directa de una de las numerosas corrientes filosóficas, lo que se encuentra en el proceso estudiado es una circulación de ideas y saberes, de prácticas y simbologías diversas, que configuran un aparato conceptual y práctico acorde con la cultura propia de los pueblos hispanoamericanos.

Los discursos de ruptura no siempre se ajustan a patrones que permitan clasificarlos como revolucionarios, reformistas o conservadores.

Referencias Bibliográficas

Barrera, J. I. (1960). *Poesía popular. La Colonia y la República*. Editorial Cajica.

Barrera, J. I. (1954). *Historia de la literatura ecuatoriana*, Vol. II, CCE.

Castaño, S.R. (2015). La teoría de la traslación del poder en Suárez, entre tradición y ruptura. *Scripta*, *8*(2), pp. 93 - 114.

Coronel Feijóo, R. (2011) Los indios de Riobamba y la revolución de Quito, 1757-1814. *Procesos: Revista ecuatoriana de historia*. (30), pp. 109-123.

Constitución quiteña del año 1812. Decreto Legislativo No. 000. RO/ 000 de 1 de Enero de 1812.

Constitución Web (2 de mayo, 2010), *Proclama a los pueblos de América de Manuel Rodríguez de Quiroga* (1809). http://constitucionweb.blogspot.com/2010/05/proclama-los-pueblos-de-america-manuel.html

Corral B, F. (2012). *La Constitución quiteña de 1812*. El Comercio, https://www.elcomercio.com/opinion/constitucion-quitena-1812.html

Dawyd, D. (2010). El populismo en las independencias hispanoamericanas. *Temas de Historia Argentina y Americana, XVI (Enero-Junio de 2010).* pp. 99-128. https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/7537

De las Casas, B. (s.f.) [1552], *Brevísima relación de la historia de la destrucción de las Indias*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, http://www.cervantesvirtual.com.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En CLACSO, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf.

Escobar Fornos, I. (2012). La constitución de Cádiz, modelo del constitucionalismo. *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional, (16), Madrid (2012),* pp. 165-189.

Espejo, E. (1981). El nuevo Luciano de Quito, Conversación quinta de la filosofía. En C. Paladines, *Pensamiento ilustrado. Estudio introductorio y selección*. Banco Central del Ecuador, p.173.

Font Oporto, P. (2013). El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio, *Revista PENSAMIENTO*, *69*(260), pp. 493-521.

Gantier Zelada, B. (junio de 2017). La vertiente suarista en el fundamento teórico de la "independencia en Charcas", *Revista de Estudios Bolivianos*, 26, pp. 55-70.

González Suarez, F. (s.f.) *Historia general de la República del Ecuador.* Tomos II, III, IV, V, VII, Publicaciones Educativas Ariel.

Guayamabe, G. (10 de agosto de 2016). El Pacto Solemne de Sociedad y unión entre las Provincias que forman el Estado de Quito como preámbulo de la "Constitución del Estado del Ecuador". Dos cuerpos republicanos en el transitar de la autonomía a la independencia. *Gaceta Sanasana*.

Guerra Bravo, S. (2021). *La filosofía en Quito colonial, 1534 – 1767. Sus condicionamientos históricos y sus implicaciones socio-políticas*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Hubeñak, F. (2008). El Defensor Fidei de Francisco Suárez en el contexto histórico-ideológico de su época, Ponencia presentada en III Jornadas Internacionales "De Iustitia et Iure en el siglo de oro", dedicadas a Francisco Suárez, Facultad de Derecho. Universidad Católica, Argentina. https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/1660363.

Juri, Y.E. (2019). Poder político, tiranía y bien común en Francisco Suárez. Diferencias y semejanzas con el origen del concepto de soberanía en Jean Bodin. *Isonomía*, (50), CONICET – Universidad de Cuyo.

Keeding, E. (2020). La filosofía en la Real y Pública Universidad Secularizada "Santo Tomás de Aquino" de Quito-1786-1823. *Boletín Nacional de Historia*, (203), pp. 143-187.

Landázuri Camacho, C. (1996). La independencia del Ecuador (1808-1822). En E. Ayala Mora, (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador, 6*, Corporación Editora Nacional.

Molina Martínez, M. (2008). Pactismo e independencia en Iberoamérica, 1808-1811. *Revista de estudios colombinos*, (4), pp. 61-74 https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2768305

Paladines, C. (1981). *Pensamiento ilustrado. Estudio introductorio y selección*. Banco Central del Ecuador.

Pereña, L (1966). *Selección de Defensio fidei y otras obras de Francisco Suárez*. Ediciones Depalma.

Prieto López, L.J. (2018). *Francisco Suárez, el pactismo hispánico y la emancipación de la América española*. Departamento de Humanidades, Universidad Francisco de Vitoria (UFV). http://ddfv.ufv.es/xmlui/handle/10641/1498.

Prieto López, L.J. (2020). La réplica de Suárez a la condena de la Defensio fidei por el Parlamento de París. Texto latino, traducción y anotación crítica. *Bajo Palabra, II Época*, (24), pp. 107-134. https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.006.

Ponce Leiva, P. (1997). El poder del discurso o el discurso del poder: el criollismo quiteño en el siglo XVII. *Pasos, Revista Ecuatoriana de Historia,* (10), Corporación Editora Nacional.

Ponce Ribadeneira, A. (1960). *Quito, 1809-1812, según los documentos del Archivo Nacional de Madrid*. Imprenta del Asilo.

Ribadeneyra S.J, P. (1942). *El Príncipe cristiano*. Editorial Losada.

Rodríguez Castelo, H. (2010). Manuel Rodríguez de Quiroga, en Homenaje a los próceres sacrificados el 2 de agosto de 1810. *Boletín de la Academia Nacional de Historia, 89*(183), agosto, pp. 13-38.

Rodríguez de Quiroga, M. (16 de agosto de 1809). *Ecuador: Proclama a los pueblos de América*. http://constitucionweb.blogspot.com/2010/05/proclama-los-pueblos-de-america-manuel.html.

Salvador Lara, J. (1985). Notas acerca del pensamiento de los proceres quiteños de 1809. *Revista de Historia de América*, (99), pp. 41-53.

Sevilla Naranjo, R. (2017). *Al mejor servicio del Rey.. Fidelismo, realismo y contrarrevolución en la Audiencia de Quito entre 1809 y 1822* (Tesis doctoral), FLACSO.

Stoetzer, O.C. (1962). La influencia del pensamiento político europeo en la América española: el escolasticismo y el período de la Ilustración, 1789-1825. *Revista de estudios políticos*, (123). pp. 257-266. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2049980

Stoetzer, O.C. (1966), *El pensamiento político de la América española durante el período de la emancipación (1789-1825)*. Instituto de estudios políticos de Madrid, Volúmenes I y II.

Stoetzer, O.C. (1982), Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española. En C. de la Torre Reyes, *La revolución de Quito del 10 de agosto de 1809*, BCE.

Vélez, I. (octubre 2012). Un escolástico clamor. (Notas sobre Otto Carlos Stoetzer). *El Catoblepas*, (128), p. 9. https://nodulo.org/ec/2012/n128p09.htm

El papel de la universidad en los proyectos estatales de desarrollo: Análisis de los proyectos de Gabriel García Moreno y Rafael Correa

Imasha sumak hatun yachana wasikuna estadopa hatun ruraykunapi desarrollo yuyaywan yaykushkamanta kan, chaypami Gabriel García Morenopa shinallatak Rafael Correapa apak watakunapi kay hatun ruraykunata imashalla sayachishkata rikunkapak killkay kan

The role of academia in public sector development projects: *an analysis of projects by Gabriel García Moreno and Rafael Correa*

Alfonsina Andrade Ortega
andradealfonsina2@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6432-5400
Pontificia Universidad Católica del Ecuador Sede Ibarra (PUCESI) (Ibarra-Ecuador);
Corporación Ecológica Internacional (Ibarra-Ecuador)

Cita recomendada:

Andrade Ortega, A. (2022). El papel de la universidad en los proyectos estatales de desarrollo: análisis de los proyectos de Gabriel García Moreno y Rafael Correa. *Revista Sarance*, (48), 176-194. https://doi.org/10.51306/ioasarance.048.08

Resumen

A partir del siglo XIX cada uno de los gobiernos ha implementado una serie de políticas a través de las cuales se evidencia su visión de desarrollo nacional. Estas visiones, en general, han estado articuladas al plano netamente económico. El presente analiza las políticas de desarrollo implementadas por los gobiernos de Gabriel García Moreno y Rafael Correa debido a que, pese a estar separadas por más de un siglo de diferencia, presentan muchas similitudes en la relación que establecen entre universidad, Estado y desarrollo. La presente investigación utilizó una metodología exploratoria histórica de los datos, lo que permitió el análisis secuencial de los mismos. El análisis comparativo de estos dos proyectos permitió evidenciar que, durante

Revista Sarance ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción: 13/04/2022; fecha de aceptación: 09/05/2022

estos dos gobiernos, la ciencia y la tecnología se convirtieron en un eje fundamental del desarrollo nacional. Por tal motivo, se dio importancia a la articulación de la universidad al proyecto político estatal para transformar la matriz productiva del país. Esto llevó a que la universidad mire y entienda su entorno bajo el filtro del Estado y responda únicamente a sus requerimientos.

Palabras clave: desarrollo; matriz productiva; educación superior; tecnología.

.....

Tukuyshuk

Chunka iskun patsakwatakunamanta, ishkantin Ecuador mamallaktata apakkunaka tawka politicakunatami desarrollo yuyaywan watachishpa ruray kallarishka. Kay ñawpaman apana munayka kullkitallami ashtawan sinchiyachina yuyay kashka. Chaymi kay killkaypika Gabriel García Morenopa shinallatak Rafael Correapa apak watakunapi imashalla paykunapa hatun ruraykunapi políticas de desarrollo nishkawan rurarishkata allikuta rikunkapak kan. Yachanchikmi, ishkantin apakkunaka mana chay watapillata mama llaktata apanahushkachu shinapash paykunapa watakunapika, shina shina yuyaykunatami rikuchishka, imashalla sumak yachana wasita, Estadota, desarrollota, kimsapurachishpa, paykunawan llamkana yuyayta tarpuy kallarishka. Shinami kay maskaypa ñanka kashka wiñaykawsaypi imalla rurashkata asha asha maskamushpa shinashpa ishkantin apakkunapa ruraykunata chimpapurachinkapak. Shina rurakpimi rikurirka imasha kay apakkunapaka, yachaykunapash, tecnologíapash hatun sapi shina tikrarishpami desarrollo nacional munaytaka rurashka kashka. Chashnami, ashataka sinchiyachirka kay sumak yachana wasikuna, Estadopa politicakunata yanapachun, chaymanta kullkitalla mirachinkapak yaykunawanllami karka. Chashnami Sumak Yachana Wasika, Estado ima munaktalla hamutashpa, paypa katik laya tikrashpa, paypa munaytalla kutichik kallarirka.

Sinchilla shimikuna: *desarrollo; kullki ruray; sumak yachana wasikuna; tecnología.*

.....

Abstract

Beginning in the 19th century, each successive government has implemented a series of policies that evidence its own national development vision. These visions -in general- have been linked exclusively to the economic realm. This study analyzes development policies implemented by Gabriel Garcia Moreno and Rafael Correa, which, although they occurred a century apart, present many similarities in the relationship established between academia, the public sector and development. This research used

a methodology based on historic data exploration, which allowed sequential analysis of the data. The comparative analysis of both projects showed that, during these two governments, science and technology became a fundamental axis for national development. As a result, these governments placed great emphasis on the integration of academia to State political-public projects as a means to transform the Country's productive matrix. This led the academic sector to see and understand its environment through the lens of the State and to respond only to its specific requirements.

***Keywords**: development; higher education; productive matrix; technology.*

1. Introducción

En el Ecuador, el año 2007 marca un momento de cambio para el país. El gobierno liderado por el presidente Rafael Correa diseñó e implementó una serie de políticas públicas que tenían su base en los postulados de Heinz Dieterich Steffan (1996), los mismos que recibieron el nombre de "Revolución Ciudadana". Lo que se proponía era la implantación de una serie de políticas públicas posneoliberales cuyos objetivos eran la transformación del Estado y la aceleración del desarrollo del país.

Entre los proyectos más importantes que llevó adelante Correa y que involucró una fuerte inversión por parte del Estado ecuatoriano, fue el del cambio de la matriz productiva. El modelo de desarrollo[1] planteado en la Constitución de 2008 y, posteriormente, en los planes de desarrollo del Ecuador se enfocaron en disminuir la dependencia de la economía ecuatoriana de las materias primas y diversificar sus exportaciones. Para ello se requería cambiar los patrones de especialización de la economía, privilegiando la producción de bienes con valor agregado principalmente los desarrollados a partir de la producción de nuevos conocimientos.

Contrario a lo que se cree, esta iniciativa no fue la primera que se planteó en este sentido en el Ecuador. En el siglo XIX, con la llegada de Gabriel García Moreno a la Presidencia de la República, se había planteado un proyecto similar. García Moreno vio la necesidad de fortalecer el Estado ecuatoriano y la economía nacional a través de la implantación de valor agregado en los productos de exportación. Esto no solo requería de una fuerte inversión estatal sino también de alianzas estratégicas que pudieran operacionalizar el proyecto político propuesto.

Para los dos presidentes (García Moreno y Correa) la operacionalización de sus planes de desarrollo exigía la formación del recurso humano necesario para aportar en esta iniciativa y, por ello, se consideró importante la articulación de la Universidad a estos planes.

2. La Educación Superior en los inicios de la república

Con la finalidad de contextualizar la reforma del sistema de educación superior y la articulación de este al modelo de desarrollo de García Moreno,

[1] Desarrollo para fines de la presente investigación, se entiende como "un proceso que implica la promoción e institucionalización de la capacidad para el ajuste constante, adaptación y cambio, que todas las sociedades deben realizar continuamente, a medida que tratan de proteger y promover sus intereses y logros en un orden mundial cada vez más interdependiente, pero competitivo" (Leftwich, 2006, p.26).

se considera necesario dar un breve recorrido por la universidad ecuatoriana en los inicios de la república.

Una vez lograda la independencia del Ecuador en 1822, la primera universidad que se fundó fue la Universidad Central del Departamento del Ecuador en 1826. Sin embargo, más que la fundación de una nueva universidad, fue el cambio de nombre de la Universidad Santo Tomás de Aquino (fundada en la Colonia) para transformarla en una institución de la naciente república (Pacheco, 2011, p.16). Como sabemos, para el siglo XIX existían algunos modelos universitarios como el alemán, promovido por Wilhem von Humboldt, y el modelo napoleónico surgido en Francia, cada uno de ellos con sus características propias. La universidad que se fundó en el Ecuador reproducía el modelo napoleónico de universidad pues era necesario formar a la nueva burocracia ecuatoriana. Como nos indica Tunnermann:

> La universidad latinoamericana que surgió del injerto napoleónico produjo posiblemente los profesionales requeridos por las necesidades sociales más perentorias, que asumieron la tarea de completar la organización de las nuevas repúblicas, pero estos graduados fueron, por defecto de formación, simples profesionales, sin duda hábiles en su campo profesional, mas no universitarios en el pleno sentido de la palabra La burocratización de la universidad y su supeditación al Estado, acabó también con la menguada autonomía de que hasta entonces había disfrutado. (Tunnermann, 2007, p. 76)

La "transformación" de *universidad colonial* en *universidad de la república* no representó un cambio significativo para la universidad ecuatoriana; pues, aunque institución del naciente Estado, la universidad continuó en manos de la iglesia. Su primer rector fue el Doctor José Miguel Cardón y Valdivieso, para ese entonces Canónigo de Quito (Universidad Central del Ecuador, 1883, p. 11). Debemos recordar que, en los primeros años del Ecuador, no existió la separación entre la Iglesia y el Estado; la Iglesia era un poder importante en las nacientes repúblicas. Es así que, luego de la separación de la Gran Colombia, el Ecuador nació como un Estado confesional. En la Constitución se estableció que la religión oficial era la religión católica. Por ello, para entender la educación ecuatoriana y, en este caso, la educación superior de los primeros años de la vida republicana, se debe señalar que "la Iglesia mantenía, como aparato del Estado, una serie de funciones especializadas, no solamente la educación, sino también el registro de nacimientos, defunciones, entre otras, así como la capacidad legal de la celebración de matrimonios y su anulación" (Ayala, 1994, p. 75).

La primera iniciativa de reforma y fortalecimiento de la educación ecuatoriana se da en 1834, durante la presidencia de Vicente Rocafuerte, a

quien Carlos Paladines (1996) llama "Presidente Educador". Es denominado de esa manera porque realizó una importante reforma educativa, considerando la importancia de la formación de los ciudadanos para sentar las bases del Estado ecuatoriano. También consideró esencial el fortalecimiento y expansión de la educación pública, para lo cual expide el Decreto Orgánico de Enseñanza Pública y crea la Dirección General de Estudios. La política educativa de Rocafuerte buscó eliminar el elitismo en la educación y llegar a los estratos medios, populares, así como a las minorías, entre las que se consideraba a las mujeres. El Decreto Orgánico de la Enseñanza Pública, expedido por este presidente en 1836, estableció los parámetros bajo los cuales se regularía el funcionamiento de la Universidad ecuatoriana. Se dispuso que el Rector sea elegido por la *Junta General*, pero únicamente podía posesionarse una vez que el gobierno haya aprobado esta designación.

El 18 de octubre de 1867, Jerónimo Carrión, mediante Decreto Legislativo, fundaría las universidades de Cuenca y Guayaquil. La Universidad de Guayaquil, en un principio, se llamó Junta Universitaria del Guayas, debido al impulso de las fuerzas socioeconómicas, políticas y culturales que "comprenden que una universidad en Guayaquil no es solo la creación de un centro de educación superior, sino una demanda y reivindicación para el desarrollo regional" (Paredes en Pacheco, 2011). Esto reviste especial importancia porque el centro de la economía ecuatoriana de finales del siglo XIX estaba en la costa. En Guayaquil, se realizaban la mayor cantidad de transacciones financieras y mercantiles y, como puerto principal, permitió la vinculación del Ecuador con el mercado mundial.

Pese a las reformas realizadas por el gobierno y al establecimiento de las bases del Estado, no fue posible la consolidación de un Estado ecuatoriano propiamente dicho, ya que se mantuvieron rupturas regionales. Con cada gobierno la nación ecuatoriana se iba fragmentando aún más. Los conflictos se fueron acentuando hasta el punto en que Quito, Guayaquil y Cuenca formaron gobiernos autónomos y los países vecinos comenzaron a discutir acerca de la partición del Ecuador. Es en este contexto que llegó al poder Gabriel García Moreno quién consolidó el Estado nacional y también logró nuevos avances en la educación.

2.1. El Proyecto de desarrollo[2] de Gabriel García Moreno

Gabriel García Moreno nació en la ciudad de Guayaquil en 1821. Se destacó como político, periodista y abogado. En enero de 1861 asume de

[2] Para García Moreno la consolidación del Estado y la implantación de un modelo que fortaleciera la economía nacional era lo que hoy se entiende como proyecto de desarrollo.

manera interina la presidencia de la república y en el mes de abril del mismo año lo hace de manera constitucional. García Moreno, como Presidente del Ecuador, buscó hacer cambios importantes en la educación del país. En aquella época, el Ecuador estaba pasando una situación muy crítica. Existían fuertes divisiones regionales que amenazaban con desintegrar el país. Por tal motivo, en su primera presidencia, García Moreno se enfocó en la integración del Ecuador, el fortalecimiento del Estado y el establecimiento de un modelo económico que permitiera el fortalecimiento de la economía nacional. Para ello, una de sus obras más importantes fue la construcción de una red vial que facilitara la comunicación y el transporte en el territorio nacional.

Para García Moreno, la educación era esencial para el fortalecimiento de la nación, el Estado y un deber fundamental del gobierno. Hay que señalar que el Presidente era un apasionado de la educación llegando incluso a ejercer el cargo de Rector de la Universidad Central. Por tal motivo, durante la Convención Nacional llevada a cabo en 1861, el Presidente lamentó no haber "tenido tiempo de hacer un cambio provechoso del sistema educativo, que "parece creado a propósito para fomentar el atraso y la ignorancia". Y anuncia que "se os presentará el proyecto de Lei orgánica que el Gobierno cree bien adecuado para operar una reforma saludable en el sistema de enceñanza en toda la República"[3]. A esto se añade que, en el año 1962, se puso la educación (en todos sus niveles) en manos de las comunidades religiosas. Para esto se había firmado el Concordato con la Santa Sede, pues desde el gobierno se consideraba a la instrucción religiosa como base para la generación de hábitos de trabajo, estudios y moral, necesarios para asegurar la formación de ciudadanos útiles y virtuosos.

El proyecto de Ley de Instrucción Pública revestía de gran importancia para transformar y modernizar la educación del país. Este sería aprobado en el año de 1863 aunque no en los términos que García Moreno había pensado. Lo que esperaba el Presidente es que mediante la nueva Ley de Enseñanza Pública se pudiera controlar a los maestros, los libros de textos y otros. Este proyecto de ley, aunque beneficioso para algunos sectores como la universidad, no aportó al establecimiento efectivo del proyecto político y económico de García Moreno.

Un elemento importante para resaltar en esta Ley, es que estableció las bases de la autonomía universitaria. Incluso limitó el poder que tenía la Iglesia al interior de las universidades y de esta manera se determinó que la única facultad en la que tendría injerencia directa la Iglesia, como institución,

[3] El texto ha sido transcrito tal como se encuentra en el original.

sería la facultad de *Teolojia* (sic).

Durante su segundo periodo presidencial, García Moreno continuó con las obras que había iniciado en su primer mandato. Las obras públicas de vialidad serían consideradas de gran importancia. Edifica el Panóptico, construye y pone en funcionamiento algunos tramos del ferrocarril y se instalan los postes del telégrafo (Ayala, 1996). Es en este periodo en el cual estableció un proyecto educativo que impulsaba un cambio radical en la educación del país y en la articulación de la educación con los planes de desarrollo del país. En sus palabras:

> La Universidad, tal como se halla actualmente organizada, es perniciosa a los intereses de la sociedad porque la inútil multitud de médicos y abogados que salen de su seno, a falta de medios de subsistencia adquieren la funesta afición a los empleos; y la nación se encuentra privada de inteligencias que hubieran sido útiles y productivas, si hubiesen cultivado otros ramos de mayor importancia (...) porque no se ha abierto a la juventud otras carreras que la Jurisprudencia, Medicina y Teología. (Egred, 2010, p. 17)

Como se puede observar, el modelo educativo establecido daba gran importancia a la educación técnica, necesaria para el desarrollo del Estado moderno. Es así que no se consideran prioritarias a las carreras humanísticas y pasan a segundo plano.

El año de 1869 fue un año muy importante en la relación Universidad-Estado-Desarrollo. Así tenemos que, el gobierno ordenó la clausura de la Universidad Central del Ecuador, se intervino las universidades de Cuenca y Guayaquil y se creó la Escuela Politécnica Nacional, la misma que el Presidente puso en manos de los jesuitas alemanes. En el Acta de Creación de la Escuela Politécnica Nacional, se puede visualizar claramente la articulación de esta naciente universidad al proyecto de desarrollo del presidente García Moreno:

> La Convención Nacional de 1869.
>
> Considerando,
>
> 1. Que las empresas nacionales sobre construcción de carreteras, caminos de herradura, mejora material de ciudades i puertos así como la necesidad premioza de desarrollar ciertas industrias llamadas a influir poderosamente en el progreso i felicidad de la República ecsijen con urgencia la formación de hombres capaces de desempeñar con acierto i lucimiento los destinos públicos que requieren conocimientos fundamentales en matemáticas, ciencias naturales i otros estudios indispensables para el ejercicio de ciertas profesiones de importancia.

> 2. Que desde los grados anecsos a las facultades de jurisprudencia i medicina, pueden optarse en muchos colejios de la nación, la Universidad de Quito ha dejado de ser un establecimiento necesario en el sistema de instrucción pública.
>
> Decreta
>
> Art. 1.- La Universidad establecida en la Capital del Estado se convertirá en escuela politécnica destinada esclusivamente a formar profesores de tecnología, injenieros civiles arquitectos, maquinistas injenieros de minas i profesores de ciencias. (Palacio de Gobierno, 1869)

En este mismo año, mediante Decreto Presidencial, publicado en el periódico "El Nacional" el 17 de febrero, derogó la Ley Orgánica de Enseñanza Pública de 1863. Con esto se suprimió el Consejo de General de Instrucción Pública, de los Consejos Académicos y de las Comisiones de provincia, por considerar que todo el sistema se encontraba defectuoso y la universidad era "foco de perversión de las más sanas doctrinas". Al derogarse esta Ley tanto la Iglesia como el Estado pudieron ejercer su poder e injerencia en la educación superior del país para poder articularlo al proyecto político, económico y moral del gobierno.

Lo que se buscaba, a través de esta reforma educativa, era crear nuevas formas de sostenimiento del Estado y, por ende, una nueva forma de progreso que llevara a la transformación del Ecuador en una sociedad moderna. En esta trayectoria de desarrollo, planteada por García Moreno, la ciencia y la tecnología se consideraban el motor de la prosperidad del país. García Moreno trajo una serie de profesionales geógrafos, ingenieros, geólogos, etc. para que le ayudaran a cumplir con este objetivo de desarrollo. Entre los científicos que vinieron para fortalecer la educación e investigación del país y dar clases en la que actualmente se llama Escuela Politécnica Nacional, estuvieron: Juan Bautista Menten, Luis Dressel, Alberto Claessen, Theodor Wolf, Luigi Sodiro, Luis Heiss, entre otros. Los dos primeros serían claves para la fundación del Observatorio Astronómico de Quito en 1873, el mismo que sería el centro de actividades de la Segunda Misión Geodésica Francesa[4] y aportaría a la investigación científica nacional en áreas como la meteorología, astronomía y geofísica.

La propuesta educativa de García Moreno estaba enfocada a la formación y calificación de la mano de obra necesaria para sus grandes obras de infraestructura, entre ellas las vías de comunicación entre la sierra y la costa, las cuales se requerían para lograr una verdadera integración nacional.

4 La misma que aportaría al conocimiento de áreas como la antropología y la botánica, entre otros.

Esto era muy importante para la consolidación del Estado, debido a que, para coordinar la vida de la sociedad, se requiere que las infraestructuras estatales penetren en el territorio. Es lo que Michael Mann (1997, p. 90) llama *poder infraestructural*, es decir "la capacidad institucional de un Estado central, despótico o no, para penetrar en sus territorios y llevar a cabo decisiones en el plano logístico".

Sin embargo, de los avances que se habían logrado para el desarrollo del Ecuador, principalmente en la consolidación de un proyecto nacional y el desarrollo de varias obras de infraestructura, los niveles de exigencia que estableció el presidente García Moreno le ocasionaron una serie de problemas. Es así que incluso se presentaron problemas con los mismos religiosos extranjeros que había traído para fortalecer la educación.

Para Hernán Malo (s/f, p. 61), el esquema mental de Gabriel García Moreno sobre la universidad descansó sobre cuatro premisas:

1.- La incapacidad del Ecuador de tener una verdadera universidad.
2.- La urgencia de un reajuste moral, bajo el supuesto de que el libre curso de las ideas corrompe, mientras la práctica laboriosa dignifica.
3.- La premura clamorosa por dirigir el país dentro del cauce del progreso técnico.
4.- La necesidad de una presencia elevadora de la religión (católica) para conseguir cualquier sano objetivo terrenal.

Las contradicciones del gobierno de García Moreno, que se debatía entre el impulso de un Estado nacional moderno y la violenta represión de la que fueron víctimas: periódicos, imprentas, pensadores, escritores, etc., trajo un gran progreso al país al mismo tiempo que se afianzó el poder del Estado al interior de la Universidad. Lamentablemente, el proyecto político de García Moreno no pudo terminar de consolidarse debido a su fallecimiento en el año de 1975. Los sucesivos presidentes no le dieron impulso al cambio de rumbo que se pretendía lograr a través de la tecnificación del país, aunque sí se terminaron y continuaron muchas de sus obras. En 1875 Antonio Borrero reabrió la Universidad Central y cerró la Escuela Politécnica Nacional y con esto también se cerró un capítulo importante del desarrollo nacional y de la articulación Universidad-Estado-Desarrollo.

3. La Educación Superior en los siglos XX y XXI

En el siglo XX, el Movimiento de Córdoba fue el elemento que más influencia tuvo en la educación superior ecuatoriana y sus dinámicas

tanto dentro de la universidad como en su relación con la sociedad. Este movimiento planteó un modelo democrático de universidad con identidad propia. Se buscó, por tanto, eliminar el sistema autocrático y oligárquico con el que había funcionado la universidad (Buchbinder, 2006). La reforma giró alrededor del concepto de autonomía propuesto por los estudiantes de Córdoba, el mismo que se refería principalmente al derecho de elegir libremente sus propias autoridades, la libertad de cátedra, la designación de profesores mediante concurso, disponer su propio modelo de gobierno, elaborar sus propios planes de estudio, planificar su propio presupuesto y tener sus propias fuentes de financiamiento (García de Paredes, 2008); luego se agregó la inviolabilidad de los predios universitarios

En Ecuador, sería la universidad de Guayaquil la primera en tomar los principios de Córdoba referentes a la libertad de cátedra y a la autonomía, impulsada por los docentes y estudiantes liberales de izquierda de la universidad (PUCE, 2011, p. 99). "En 1918, se permite que los estudiantes participen a través de un delegado en las elecciones de cada facultad. De la misma manera, en la Universidad Central se estableció para 1920 un Consejo de Extensión Universitaria para desarrollar programas culturales de extensión que se llamarían Universidad Popular" (Pacheco en PUCE, p. 21). En 1921, la Universidad Central hace efectivo el cogobierno estudiantil con 1/3 de la participación en relación al número de profesores de todos los cuerpos colegiados" (Malo, s/f, p. 31). Para el año siguiente, se estableció el principio de la libertad de cátedra para los docentes universitarios, con lo cual se hace efectiva la autonomía interna en las universidades.

El 9 de julio de 1925 estalla en el Ecuador la Revolución Juliana, la misma que, como indica Ogaz (2015, p. 58), se constituyó en "un intento de la fracción industrial por imponer una modernización estatal que favorezca un proceso de industrialización". Junto al ejército y la fracción industrial se encontraba la clase media socialista que con sus ideales buscó darle un sentido social a esta revolución. Aunque el proyecto liderado por la Revolución Juliana no pudo consolidarse por los desacuerdos entre los miembros de la alianza, la universidad ecuatoriana pudo lograr su autonomía, al menos en el plano legal.

El 17 de octubre 1925, el Decreto de Enseñanza Superior[5] que "estaba orientada a lograr que las Universidades ecuatorianas sirvieran más eficientemente a los requerimientos de una sociedad que se modernizaba" (Arellano en BCE, 1988, p. 27), en su artículo dos establece "Reconócese la

[5] El mismo que puede considerarse la primera Ley de Educación Superior

autonomía de las Universidades de la República, en cuanto a su funcionamiento técnico y administrativo, con sujeción al presente Decreto". Es importante señalar que la universidad ecuatoriana obtuvo legalmente su autonomía no durante un gobierno democrático sino durante una dictadura militar, gracias a la influencia del pensamiento socialista en el gobierno. Hay que añadir a esto la efectiva intervención de tres notables médicos ecuatorianos en pro de la autonomía universitaria: Dr. Leopoldo Izquieta Pérez, Dr. Emiliano J. Crespo, el Sr. Carlos Andrade Marín representantes de las universidades de Guayaquil, Cuenca y Quito respectivamente.

Pese a lo establecido en la Ley de 1925, la autonomía de la universidad no se dio en términos de una real separación entre Estado y Universidad, pues el Estado mantuvo las atribuciones para reorganizar e incluso clausurar a los establecimientos que no se apegaran a lo establecido desde el gobierno. En Ecuador, no podemos olvidar la clausura de la Universidad de Cuenca en 1934 por el presidente José María Velasco Ibarra, la masacre de Portoviejo y Guayaquil con la muerte de 1000 estudiantes y obreros entre 1956 y 1960, bajo el Gobierno de Ponce Enríquez; la muerte del líder estudiantil Milton Reyes en 1970 y otras clausuras de la Universidad Central (Pazos, 2015, p. 9).

Lo anterior permite visualizar cómo, a pesar de que "los vientos de cambio soplaban en Latinoamérica y llevaron a la ruptura con el concepto decimonónico de la vida universitaria y de la autonomía, plantearon la separación radical entre la Universidad y el Estado" (Ornelas en Aboites, Gentili y Sader, 2008, p.34); la universidad ecuatoriana no pudo liberarse de la injerencia del Estado, durante gran parte del siglo XX.

La Universidad ecuatoriana, a partir de 1978, luego de varios años bajo la atenta mirada de la dictadura militar retoma un nuevo camino hacia la vivencia de su autonomía. La nueva Constitución fue aprobada mediante un referéndum (con lo que se buscó darle legitimidad social) y entró en vigencia con la posesión de Jaime Roldós como presidente de la república. Esta Constitución significó un avance en libertades y derechos ciudadanos. Mediante esta Constitución y posteriormente con la Ley de Educación Superior del año de 1982, se estableció la inviolabilidad de los predios universitarios, así como la prohibición de clausurar las universidades y escuelas politécnicas.

Los años 80 y 90 fueron una etapa en la cual se retira el Estado de las Instituciones de Educación Superior y es el mercado el que toma el papel de regulador de las mismas. La oferta de servicios universitarios creció de tal manera que, entre 1990 y 2006 se habían creado 36 nuevas universidades en

el país, sin contar las sedes y extensiones. Algunas de ellas no cumplían con los mínimos de calidad en infraestructura, docencia o investigación para ser consideradas verdaderas universidades. Este mal no aquejó únicamente a las nuevas universidades sino también a aquellas que tenían cierta trayectoria y prestigio en el país. Estas últimas mantuvieron una buena calidad de su oferta, en su sede matriz, mientras sus extensiones y sedes funcionaron de manera muy precaria.

> En los años noventa, en que se desató la crisis de la desregulación bancaria y la dolarización, se patentizó también la crisis de la Educación Superior. Era evidente que las grandes taras que se habían acumulado en medio del divorcio de la universidad con el estado no iban a solucionarse si no se emprendía en una reforma efectiva. El sistema de total auto regulación o más bien de no regulación, llegó a situaciones límite como el manejo del CONUEP de los años finales del siglo XX, en se dio con mayor fuerza la creación desordenada de universidades y el deterioro del nivel académico. (Ayala, 2015, p. 17)

Pese a la preocupación existente por la calidad de la educación universitaria y por los sistemas de evaluación de la misma, las propuestas de reforma del sistema planteadas inclusive desde los mismos actores universitarios, no tuvieron mayor impacto. Para el año 2006, con la llegada de Rafael Correa al poder, se argumentaba que las universidades habían abusado o mal usado la autonomía de la que habían gozado durante más de veinte años. Esta premisa del Gobierno se vio sustentada tanto por los problemas jurídicos y académicos que presentó la Universidad Cooperativa de Colombia en Ecuador y motivaron a que el Consejo Nacional de Educación Superior solicitara a la Asamblea Constituyente la derogatoria de su Ley de Creación, así como los resultados de la evaluación realizada por el CONEA (Mandato 14) a todas las universidades ecuatorianas en el año 2009.

3.1. El Modelo Triple Hélice del Gobierno de Rafael Correa.

Luego del "retiro" del Estado propugnado por las políticas neoliberales de los años 80 y 90, en el siglo XXI el papel de este comenzó a revalorizarse. En el Ecuador, el "retorno del Estado" se vio impulsado por el giro a la "izquierda" de América Latina. En la visión de la izquierda latinoamericana, se requería recuperar la autonomía estatal para poder plantear sus objetivos contenidos en sus planes de desarrollo nacionales, libres de la injerencia de los organismos económicos y financieros internacionales y de las élites locales.

El gobierno liderado por Rafael Correa, a partir del año 2006, diseñó e implementó una serie de cambios en el país y en el Estado, bajo el nombre de

"Revolución Ciudadana"; sus objetivos eran la transformación del Estado y la aceleración del desarrollo del país mediante el cambio de la matriz productiva. La matriz productiva, como nos manifiesta Juan Pablo Jaramillo (2014, p. 9) "es el conjunto de interacciones entre los diferentes actores de la sociedad que utilizan los recursos que tienen a su disposición, con los cuales generan procesos de producción". Como se conoce, la matriz productiva del Ecuador a través de su historia estuvo ligada a la exportación de materias primas: cacao, banano, petróleo, etc., con un nivel de tecnificación muy bajo o mejor dicho nulo. Este tipo de matriz presenta algunos problemas importantes que afectan la economía de los países, así, es muy susceptible a los cambios en el mercado mundial, sea por su precio o por la facilidad de ser sustituidos por otros productos. En los inicios de la época republicana y hasta los años 70, la matriz productiva ecuatoriana fue netamente agrícola, y desde los años 70 hasta la actualidad petrolera y agrícola, aunque para autores como Jaramillo (2014) en la actualidad es petrolera, agrícola y marginalmente industrial.

Es por ello que, el gobierno planteó (¿replanteó?) la necesidad de establecer un nuevo proyecto estatal en el cual la ciencia, la tecnología y la educación se convirtieran en uno de sus puntales más importantes. Esto involucró, al igual que para el proyecto de García Moreno, una profunda intervención del poder ejecutivo en la justicia, la economía, la educación superior, etc. Este proyecto político incluyó, entre otras, la adopción de una nueva constitución, creación y reestructuración de varias agencias estatales, adopción de un Plan Nacional de Desarrollo entre otras políticas y normativas, dándose énfasis por parte del gobierno en "dictar una Ley de Educación Superior que dota al Estado de mayores capacidades estatales para controlar la investigación y el desarrollo tecnológico" (Andrade, 2015, p. 21) entre otros.

La Constitución del Ecuador del año 2008 en su artículo 280, establece que el Plan Nacional de Desarrollo es el instrumento al que se sujetarán las políticas, programas y proyectos públicos; la programación y ejecución del presupuesto del Estado; y la inversión y la asignación de los recursos públicos; y coordinar las competencias exclusivas entre el Estado central y los gobiernos autónomos descentralizados. Su observancia será de carácter obligatorio para el sector público e indicativo para los demás sectores.

El Plan Nacional de Desarrollo, que en 2009 pasaría a llamarse Plan Nacional para el Buen Vivir (PNBV), expedido a través de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), se convierte formalmente en eje rector de las políticas públicas del Ecuador. En este se establece como estrategia 6.5 la "Transformación de la educación superior y transferencia

de conocimiento a través de ciencia, tecnología e innovación", la cual se ve complementada con el objetivo 2, política 2.5 que estipula la necesidad de: Fortalecer la educación superior con visión científica y humanista, articulada a los objetivos para el Buen Vivir (2009, p. 173). Con esto, el Gobierno buscó romper con el modelo anterior para permitir la transición hacia un "nuevo modelo de creación del conocimiento, de formación profesional y de interacción con la sociedad" (Villavicencio, 2013, p. 1).

En esta visión de desarrollo se considera a la investigación como uno de los principales puntales para superar la economía extractivista y primario-exportadora del Ecuador. Se buscó impulsar la construcción de una "Sociedad del Conocimiento". Este término se refiere a "una sociedad caracterizada por una estructura económica y social, en la que el conocimiento ha substituido al trabajo, a las materias primas y al capital como fuente más importante de la productividad, crecimiento y desigualdades sociales." (Montero, 2010, p. 21). Para Krüger (2006, p. 1), el término "sociedad del conocimiento" se ha convertido en uno de los términos centrales en las ciencias sociales, el debate político contemporáneo y "ofrece una visión del futuro para guiar normativamente las acciones políticas". La sociedad del conocimiento se caracteriza por "una estructura económica y social, en la que el conocimiento ha substituido al trabajo, a las materias primas y al capital como fuente más importante de la productividad, crecimiento y desigualdades sociales" (Ibid., p. 2).

Con la ley de Educación Superior emitida en 2010 se adscribe a la educación superior y por ende a las universidades, a las demandas del Estado y sobre todo a las que se establecieron en el Plan Nacional de Desarrollo. Es así que en el artículo 165 de la LOES, se establece:

> Art. 165.- Articulación con los parámetros del Plan Nacional de Desarrollo. - Constituye obligación de las instituciones del Sistema de Educación Superior, la articulación con los parámetros que señale el Plan Nacional de Desarrollo en las áreas establecidas en la Constitución de la República, en la presente Ley y sus reglamentos, así como también con los objetivos del régimen de desarrollo.

Esto significa que la Educación Superior debe enfocar su misión en responder adecuadamente a lo que el Estado establezca dentro del Plan Nacional de Desarrollo, lo que limitó el accionar de la universidad. Aunque en la ley se indica que la universidad debe responder a las demandas de la sociedad y rendirle cuentas a ella, en la realidad la universidad únicamente respondió al Estado. Incluso cuando se hace referencia a las necesidades de la sociedad no se habla de una relación directa entre la universidad y los actores sociales para trabajar en conjunto, sino que incluso las demandas sociales pasan por el filtro

del Estado antes de relacionarse con la universidad. Para el Estado esto era muy importante pues la operativización de su proyecto político y económico se sustentó en que la universidad le provea insumos como investigaciones, patentes e incluso recursos humanos. Se requería además efectiva articulación entre universidad, industria y Estado y para ello se ha rediseñado casi toda la oferta académica de grado y posgrado del país (Andrade, 2021).

En 2013 se crea *Yachay Tech*, una universidad "emblemática" localizada en San Miguel de Urcuquí, provincia de Imbabura. La misión de esta universidad es:

> proporcionar un entorno internacional en el que la investigación, el aprendizaje, la tecnología y la actividad profesional sean valorados y apoyados, logrando así que el Ecuador se convierta en un centro de actividades interdisciplinarias en el campo de la investigación científica y la ingeniería en América Latina (…) formar ciudadanos que contribuyan al desarrollo de la tecnología, la economía, el espíritu empresarial, la cultura y el futuro del Ecuador, de acuerdo con el Plan Nacional del Buen Vivir. (Yachay, 2014, p. 8)

Con esta universidad se pretendió cubrir las "falencias" de la oferta académica nacional en áreas innovadoras técnicas y tecnológicas. La estrategia empleada fue reclutar a bachilleres de "alto rendimiento" para que una vez formados en sus aulas puedan cubrir las necesidades de talento humano en áreas técnicas y tecnológicas. A esto debe añadirse que, para lograr este objetivo, se han integrado a sus aulas, en calidad de docentes e investigadores, algunos científicos de alto nivel.

La base teórica de *Yachay* se encuentra en el modelo Triple Hélice y el Modelo ABET. El primero de ellos fue desarrollado por Etzkowitz y Leidesdorf en el año 2013, y su objetivo es lograr la articulación Universidad-Estado-Gobierno para producir ciencia e innovación con el objetivo de lograr desarrollo económico. El segundo "abarca el currículo, la administración, los estudiantes, el plantel docente, la infraestructura y el resultado del aprendizaje, que son elementos claves de las universidades al medir la competitividad de la educación de ingeniería" (Yachay, s/f, p. 10). Bajo estos esquemas se articuló la oferta académica de *Yachay* con los 14 sectores productivos y 5 industrias estratégicas identificadas por el Estado para lograr un cambio efectivo de la matriz productiva del Ecuador. Esta universidad sería el centro de la Ciudad del Conocimiento, la primera ciudad planificada del Ecuador. Lo que se pretendía es que en esta ciudad se instalen industrias transnacionales de alta tecnología, las cuales pudieran trasferir su tecnología y articular su accionar con la investigación realizada en *Yachay Tech*. Esta universidad lleva alrededor de 9 años de funcionamiento y ha graduado a varios profesionales, pero

tanto esta como la Ciudad del Conocimiento aún tienen un largo camino que recorrer.

Como hemos observado la visión de desarrollo y de universidad, compartida por García Moreno y Rafael Correa involucró una fuerte inversión en temas como vialidad, seguridad e infraestructura. La red de carreteras del país fue modernizada y se abrieron nuevas carreteras en cada uno de los gobiernos señalados. Esto permitió superar las limitaciones de movilidad entre regiones, así como entre el campo y la ciudad. Sin embargo, el cambio de la matriz productiva ecuatoriana no solo requiere de carreteras e infraestructura, requiere un cambio de rumbo y de mentalidad.

Para finalizar, se debe señalar que los resultados obtenidos por las instituciones de educación superior lideradas por las universidades emblemáticas aún no han tenido el impacto esperado. El crecimiento de artículos científicos de impacto mundial y las investigaciones realizadas, pese al crecimiento exponencial que han tenido desde el año 2007, no se han visto reflejados en los índices de desarrollo ni de competitividad a nivel global. Aún es demasiado pronto para mirar el verdadero impacto de las políticas implementadas, el tiempo lo dirá.

Conclusiones

Las reformas educativas planteadas por los presidentes analizados son las más importantes que se han realizado en el Ecuador. Sus proyectos políticos apuntaron a la transformación del Estado y de la Matriz productiva ecuatoriana. Para ello, se buscó establecer el conocimiento como valor agregado y formar recurso humano para operacionalizar su proyecto de desarrollo. La investigación técnica y tecnológica fue la base de las dos reformas, así como la creación de una universidad "emblemática" que sea símbolo de desarrollo tecnológico y modelo para las otras universidades.

Por otra parte, la implantación de las dos reformas de la educación superior representa el quebrantamiento de la noción tradicional de autonomía universitaria, debido a la profunda intervención estatal en la universidad y el Estado, especialmente por desacuerdos alrededor de la funcionalización de la universidad al proyecto político gubernamental.

Referencias bibliográficas

Andrade A. (2021) *Universidad y Estado: La política estatal de reforma de la universidad ecuatoriana (2007-2017)*, UASB, https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/8037

Andrade, P. (2010), *Política de industrialización selectiva y nuevo modelo de desarrollo*, Corporación Editora Nacional, Universidad Andina "Simón Bolívar".

Ayala Mora, E, (2015) La maldición de la Universidad silenciosa. La educación superior en el debate de los temas nacionales, *Anales. Revista de la Universidad de Cuenca* (58), pp. 9-18

____(1996) Gabriel García Moreno y la gestación del Estado Nacional en el Ecuador, Biblioteca Virtual CLACSO en http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/critica/nro5/AYALA.pdf.

____(1981). "Gabriel García Moreno y la gestación del Estado nacional en el Ecuador". *Crítica y Utopía*: *Dictaduras y dictadores en América Latina*, (5).

Buchbinder, P. (2006). *La Universidad: breve introducción a su evolución histórica*, Universidad Nacional del Litoral, UNL virtual, http://www.unlvirtual.edu.ar/wp-content/recursos/La_universidad_breve_evolucion_historica.pdf

Dieterich Steffan, H. (1996). *El Socialismo del Siglo XXI*, https://www.rebelion.org/docs/121968.pdf

Egred, J., (octubre 2010) El Primer Día De Clases En La Escuela Politécnica Nacional en la Historia, *Informativo Politécnico* (63), Escuela Politécnica Nacional, http://studylib.es/doc/1241485/informativo-polit%C3%A9cnico---63---octubre.pdf

García de Paredes, G. (2008). En defensa de la autonomía universitaria *Universidades*, (36), pp. 47-54.

Gentili P. y otros comp. (2009). *Políticas de privatización, espacio público y educación en América Latina*, CLACSO.

Mann, M. (1997). *Las fuentes del poder social II*, Alianza Editorial.

Malo, H. (s/f.). *Pensamiento Universitario Ecuatoriano*, Corporación Editora Nacional.

Montero Curiel, M. (2010). El Proceso de Bolonia y las nuevas competencias. *Tejuelo*, (9), pp. 19-37.

Jaramillo, J. (abril 2014). Perspectiva económica del Ecuador: La matriz productiva 2014, *Revista Perspectiva*, Universidad de los Hemisferios.

Kruger, K. (2006), El concepto de Sociedad del Conocimiento, *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* (Serie documental de *Geo Crítica)* Universidad de Barcelona.

Pacheco, L. (Coord.) (2015). *La Primera Evaluación de la Universidad Ecuatoriana*, Consejo de Educación Superior.

____ (2011). *Historia de la Universidad en el Ecuador, sus principales hitos*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Pólit, M. (Comp.) (1888). *Escritos y discursos de Gabriel García Moreno*, Imprenta del Clero.

Tünnermann Bernheim, C. (2008). "La autonomía universitaria en el contexto actual", *Universidades, 58*(36), pp. 19-46.

Villavicencio A. (2013), *La Universidad Virtuosa*, Pretextos para el debate, Universidad Andina "Simón Bolívar".

Yachay. (2014). *Rendición de Cuentas*.

Constitución de la República del Ecuador. (2008, 20 de octubre). *Registro Oficial del Gobierno del Ecuador*, Nº449. http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf

Ley Orgánica de Instrucción Pública.(1864, 2 de enero). *Periódico Oficial El Nacional*, Nº 140.

Ley Orgániza de Educación Superior. (2010, 12 de octubre). *Registro Oficial*, No. 298. https://estudiantesecuatorianosderecho.files.wordpress.com/2015/05/ley-orgc3a1nica-de-educacic3b3n-superior.pdf

SENPLADES. (2013). *Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017*, http://www.buenvivir.gob.ec/69

Documentos

Intervención en el IV Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología[1]

Speech at the IV Ecuadorian Congress of Anthropology and Archaeology

Plutarco Cisneros Andrade
pcisnerosa@uotavalo.edu.ec
Presidente y fundador, Instituto Otavaleño de Antropología (Otavalo-Ecuador)

Cita recomendada:

Cisneros Andrade, P. (2022). Intervención en el IV Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. *Revista Sarance*, (48), 195-199. https://doi.org/10.51306/ioasarance.048.09

Señores miembros del Comité Organizador,
Invitados,
Participantes en el Congreso.

Saludo y felicito a los organizadores de este Cuarto Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología que han tenido el acierto de realizarlo en tiempos de crisis para los estudios sociales.

Dos palabras permiten conceptualizar el quehacer individual y colectivo: *utopía y crisis*, las dos enlazadas en ciclos de permanente continuidad. Desde estas percepciones básicas, se tornan conceptos indisolubles, recíprocos y dependientes.

La dinámica de la cultura, hacer y expresión antropológica, va de la mano del ciclo vital del ser humano y de las sociedades que forman y, por lo

[1] Intervención realizada por Plutarco Cisneros Andrade, Presidente y Fundador del Instituto Otavaleño de Antropología, el 1 de diciembre de 2021 en el Acto Inaugural del IV Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología: *"Pensar en los humanos del pasado, del presente e imaginar el futuro"*, organizado por las carreras y posgrados de Antropología y Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), la Universidad Politécnica Salesiana (UPS), la Universidad San Francisco de Quito (USFQ), la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), el Centro de Investigaciones Antropológicas del Austro (CEIANA) y el Instituto Otavaleño de Antropología (IOA).

mismo, es un continuo nacer y morir simultáneamente. Cada nueva utopía y los sueños que genera, conlleva, de modo irrevocable, las futuras crisis que han de agotarla.

El IOA nació, sin duda, en tiempos de macro crisis que dieron paso a utopías.

Eran los años de la década de los sesenta. A nivel mundial, y en cada escenario regional o local, se percibían los coletazos de crisis políticas, religiosas, económicas y sociales. Los jóvenes que llegamos a esa década, nacimos bajo el manto de la barbarie, vivimos la crisis de los cambios, pero tuvimos también la entereza de nutrirnos con nuevas propuestas, utopías, y sus derivados sueños.

En nuestro país, vivimos esa crisis y la búsqueda de respuestas. Fernando Tinajero lo resumiría: "el movimiento cultural y político se articuló a partir de una general necesidad de cambio y giró en torno a dos postulados que parecían excluyentes: negar el pasado-recuperar el pasado".

La concepción sobre la revolución que esperaban los jóvenes intelectuales en Quito, su acción parricida expresada en su revista *Pucuna*, y en sus recitales de poesía y manifiestos, no me motivaba con fuerza suficiente para incluirme en ese grupo. Los de Otavalo no éramos poetas ni escritores, pero compartíamos ideas con los jóvenes parricidas de los que, desde entonces, fuimos cordiales amigos.

Por otro lado, sentía que fuimos utilizados y la esperada revolución se diluyó con la vergüenza de oportunistas que montaron la farsa revolucionaria de las guerrillas del Toachi.

Creí que revolucionario y parricida podíamos serlo desde otras opciones. Me aventuré en la planificación de un espacio distinto. Así nació el Instituto Otavaleño de Antropología en acta de fundación fechada el 17 de agosto de 1966 y legalmente reconocido en mayo de 1967. Nacimos sin contar con el patrocinio de los intelectuales consagrados, rompiendo con la tradición paternalista desde la perspectiva indigenista e incursionamos en la aventura de vislumbrar un centro regional de investigaciones que trascendiera el horizonte comarcano. La utopía había echado raíces.

Para vislumbrar el alcance de este reto, vale recordar que seis años más tarde, en 1972, la Pontificia Universidad Católica de Quito, creó la carrera de

Antropología y, en 1976, se graduaron los primeros antropólogos con estudios universitarios realizados en el país.

Las utopías no necesariamente implican proyecciones de alcance universal; pueden y deben ser, también, la posibilidad de vislumbrar transformaciones y cambios en las estructuras regionales y locales. Deben ir de la mano de las irreverencias que opten por abrir nuevos caminos. De romper y cambiar pensamientos que los años y las realidades anclan y los tornan obsoletos.

En el curso de sus 55 años de vida, el IOA ha expresado en diversos foros y en sus publicaciones, una línea inalterable de compromiso con las tareas de la investigación y su correspondiente publicación. Ella no debe tener ningún limitante que no sea, por un lado, su carácter ético y, por otro, la rigurosidad científica con la que se lo realice. No puede, por lo mismo, estar subordinada a consignas o a disposiciones que la enclaustren.

El IOA ha planteado, en diferentes épocas, sus propuestas conceptuales y ha convocado para debatir sobre temas de fondo, cuando creyó necesario hacerlo, a miembros destacados de la comunidad nacional. En 1967, celebró la primera Convención nacional de quichuistas. En sus conclusiones y en la declaración final, se marcaron conceptos que años más tarde, debatidos, fueron recogidos en textos legales. Allí propusimos el tema de la *cultura plural* que implica el reconocimiento de la diversidad cultural; insistimos en la necesidad de una *educación bilingüe* "en los sectores que se hablen lenguas vernáculas y de la enseñanza del quichua en el resto del país". Recomendamos a los medios de comunicación que "dediquen una parte de sus ediciones y emisiones a la difusión de las lenguas vernáculas". Propusimos y recomendamos al Ministerio de Educación la organización del Instituto Lingüístico dedicado al cultivo, investigación, intensificación y propagación de las lenguas vernáculas; exhortamos a publicar textos legales como la Ley de Comunas y el Código de trabajo, entre otros, en ediciones bilingües.

En 1975, en la reunión de Antropología de los países del grupo andino, expusimos nuestros planteamientos teóricos en torno al tema de la investigación y apoyamos la creación del Instituto de Antropología Andina, con sede en La Paz, que debía tener en los países andinos sus respectivos Institutos Nacionales de Antropología.

Dos temas que hacen referencia a hechos actuales, fueron señalados entonces: "la investigación no debe ser realizada con carácter meramente

especulativo sino que ha de constituirse en elemento básico para el mejoramiento de las condiciones de vida de nuestros pueblos", el uno; y "que los antropólogos están capacitados para aportar conocimiento destinados a promover la integración armónica de nuestros pueblos", el otro.

En ese mismo año, 1975, el IOA propuso al Ministro de Educación la creación del Instituto Nacional de Antropología y, como paso previo, para que lo analice y luego lo avale, la creación permanente de un Consejo Nacional de Antropología en el que debían tener representación las universidades, las entidades académicas y los centros de investigación.

En 1978 convocamos al gran debate nacional sobre *Política Cultural*. Participaron los jóvenes intelectuales y políticos de esos años: Osvaldo Hurtado, Rodrigo Borja, Blasco Peñaherrera, que luego asumirían las funciones de Presidentes y Vicepresidente de la República, entre otros destacados panelistas. Los textos de sus intervenciones las publicamos en el No. 5 de nuestra revista Sarance[2]. Se crearon, primero, la Subsecretaría de Cultura y luego, el Ministerio de Cultura y Patrimonio. Pasamos de una oscura subsecretaría con secretaria, conserje, chofer y carro de segunda mano a un ministerio gordo, obeso que dedicó gran parte de sus esfuerzos a liquidar a la Casa de la Cultura Ecuatoriana y al propio sector cultural. Expidieron una Ley y un reglamento de cultura que deben ser derogados. Pero, en todo este trayecto olvidaron lo sustancial: generar una política cultural de alcance nacional y proyección temporal.

Impulsamos la investigación y publicación de la Colección Pendoneros que sumó 50 volúmenes. Fue grata tarea que la realizamos de modo directo con Segundo Moreno Yánez. Ese trabajo que contó con el apoyo económico del Banco Central por el que recibió mil ejemplares de cada libro. Años más tarde, fue registrado por funcionarios de ese organismo como obra cuya propiedad intelectual le correspondía al ente bancario. Sumisos, agenciosos empleados de segundo nivel que, probablemente, pretendieron hacer méritos con el trabajo ajeno. Seguimos en el empeño de conseguir que las autoridades rectifiquen.

Tuvimos años de profunda crisis, pero los superamos con un nuevo sueño: crear la Universidad de Otavalo que se hizo realidad en diciembre de 2002.

En estos últimos años, hemos creado y publicado la Biblioteca Cincuentenario que alcanza a los 60 libros. Fue una nueva utopía que la

[2] Instituto Otavaleño de Antropología. (1977). *Revista Sarance,* (5). https://revistasarance.ioaotavalo.com.ec/index.php/revistasarance/issue/view/10

hicimos realidad. Pero los sueños no pueden dejar de fabricarse. Siempre hay nuevas tareas que emprender.

Rebasamos los cincuenta años de vida sin temor a decir lo que pensamos y a enorgullecernos del camino recorrido porque en ninguno de esos tramos aceptamos doblegarnos ni sobrevivir merced a componendas. Nos acompañó siempre el consejo de Becket a su Rey: "la única cosa inmoral es no hacer lo que se debe cuando se debe".

No puedo concluir sin aplaudir la decisión de los organizadores del Congreso de rendir homenaje a tres ilustres ecuatorianos: Jorge Marcos, el Padre Botasso y el doctor Segundo Moreno Yánez, que formó parte del IOA y contribuyó con su conocimiento a enriquecer sus trabajos y su permanencia institucional. Él siempre será un referente no solo por ser un sabio antropólogo sino por su inmensa calidad humana.

He tocado demasiado de cerca el caso del IOA no para ser autorreferencial, sino para destacar que, para superar las crisis, como la que actualmente atraviesan las ciencias sociales en el país, se las debe enfrentar con utopías que "recombinen la escasez del presente para sugerir la plenitud del futuro. Utopía que es imposibilidad fáctica pero también necesidad cultural, imperativo político, sueños para repensar el insomnio[3]".

[3] Hopenhayn, M. (1988). Revalorizando la utopía frente a la crisis. *El sentido de la Utopía*. p. 15.

INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

REVISTA SARANCE

48 -2022

1.- La luz de lo fúnebre: fotografía post mortem infantil en la ciudad de Loja.

Rosa Inés Padilla Yépez

2.- FPIC, international law, social space, and indigenous territories in FPIC during extractive projects in Latin America. A romantic or tragic story?

Michel Lapierre Robles
Aguasantas Macías Marín

3.- ¡Honrar a la Patria! La construcción de la nación ecuatoriana a través del culto festivo bolivariano: 1822-1830.

Santiago Yépez Suárez

4.- Acoso sexual callejero verbal y no verbal: fenómeno social naturalizado.

Tatiana Saavedra Román

5.- Espacio público e hiperespacio en la economía de plataforma, nuevos capitales sociales y nuevas formas de resistencia.

Anna Manea

6.- Formas territoriales de organización comunitaria que reemplazan parcialmente al Estado en el contexto de la pandemia.

María Soledad Varea

Lennyn Santacruz Vega

7.- El discurso emancipador de 1809 (Influencia de la doctrina del Pactum translationis de Francisco Suárez)

Marcelo Villamarín Carrascal

8.- El papel de la universidad en los proyectos estatales de desarrollo: análisis de los proyectos de Gabriel García Moreno y Rafael Correa.

Alfonsina Andrade Ortega

Sección Documentos:

9.- Intervención en el IV Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología

Plutarco Cisneros Andrade
(Instituto Otavaleño de Antropología)

Biblioteca Plutarco Cisneros Andrade