

N17

FOTOGRAFÍA: LAURA SOTO



**ESTRATEGIAS SUBALTERNAS EN AMÉRICA
LATINA: RECONFIGURANDO LA IDENTIDAD
PARA ARTICULARSE A UN MUNDO GLOBAL**

**SUBALTERN STRATEGIES IN LATIN AMERICA:
RECONFIGURING IDENTITY TO BE
ARTICULATED TO THE GLOBAL WORLD**

**COORDINADORES: VÍCTOR BRETÓN Y JORDI
GASCÓN (UNIVERSITAT DE LLEIDA)**

REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA

NÚMERO 17: ESTRATEGIAS SUBALTERNAS EN AMÉRICA LATINA: RECONFIGURANDO LA IDENTIDAD PARA ARTICULARSE A UN MUNDO GLOBAL. SUBALTERN STRATEGIES IN LATIN AMERICA: RECONFIGURING IDENTITY TO BE ARTICULATED TO THE GLOBAL WORLD.

SEPTIEMBRE DE 2019

ISSN 2174-6796

[pp. 1]

“ESTRATEGIAS SUBALTERNAS EN AMÉRICA LATINA: RECONFIGURANDO LA IDENTIDAD PARA ARTICULARSE A UN MUNDO GLOBAL”

Víctor Breón y Jordi Gascón (Universitat de Lleida)

El presente monográfico quiere, desde la Antropología crítica, comprender la proliferación de estrategias que surgen por parte de los sectores subalternos ante los desafíos de la globalización neoliberal, y que se articulan mediante la reconfiguración de la identidad. Se ha tomado América Latina como marco de referencia por dos razones. Por un lado, porque esta región se ha constituido en campo semántico para la Antropología postestructuralista. Por otro, porque durante décadas ha sido espacio de experimentación de políticas orientadas a visibilizar y mejorar las condiciones de vida de esos grupos tradicionalmente excluidos. Concretamente, el presente monográfico focaliza la atención en los países andinos, habida cuenta que han sido objeto de todo tipo de experiencias de desarrollo: desde las más convencionales, ancladas en los parámetros ortodoxos del neoliberalismo (Perú, Chile), hasta procesos reivindicativos del reforzamiento del Estado como actor de nuevas maneras de entender la política (queda por ver hasta qué punto) basadas en la imbricación con los sectores subalternos (Ecuador, Bolivia).

En todos los casos analizados, la comunidad y el “común” aparecen como entes que se recrean y se adaptan a este contexto cambiante. Los cinco textos que conforman el monográfico explican esta articulación a través de sendos factores de cambio (el surgimiento de estructuras de estado a nivel local, la cooperación al desarrollo, el mercado global de arte, el extractivismo de materias primas, y el turismo). Y coinciden en una misma consecuencia: estos procesos parecen acelerar la diferenciación social y empujar al colapso los mecanismos tradicionales de economía moral que caracterizaban las estrategias reproductivas de la comunidad.

INTRODUCCIÓN

Víctor Bretón y Jordi Gascón (Universitat de Lleida)

Este número busca, desde la Antropología crítica, comprender la proliferación de estrategias que surgen por parte de los sectores subalternos ante los desafíos de la globalización neoliberal, y que se articulan mediante la reconfiguración de la identidad. Se ha tomado América Latina como marco de referencia por dos razones. Por un lado, porque esta región se ha constituido en campo semántico para la Antropología postestructuralista (Escobar, 1997). Por otro, porque durante décadas ha sido espacio de experimentación de políticas orientadas a visibilizar y mejorar las condiciones de vida de esos grupos tradicionalmente excluidos (Gudynas, 2011). Concretamente, el presente monográfico focaliza la atención en los países andinos, habida cuenta que han sido objeto de todo tipo de experiencias de desarrollo: desde las más convencionales, ancladas en los parámetros ortodoxos del neoliberalismo (Perú, Chile), hasta procesos reivindicativos del reforzamiento del Estado como actor de nuevas maneras de entender la política (queda por ver hasta qué punto) basadas en su imbricación con los sectores subalternos (Ecuador, Bolivia).

En todos los casos analizados, la comunidad y el “común” aparecen como entes que se recrean y se adaptan a este contexto cambiante. Cada uno de los cinco textos que conforman el monográfico explica esta articulación a través de sendos factores de cambio (el surgimiento de estructuras de Estado a nivel local, la cooperación al desarrollo, el mercado global de arte, el extractivismo de materias primas, y el turismo) y sus consecuencias en la estructura social.

Los dos primeros artículos que conforman el monográfico analizan los procesos de adaptación que ha vivido la comunidad indígena y campesina ante políticas nacionales y programas internacionales (cooperación al desarrollo) que, implícita o explícitamente, buscaban incorporar los espacios rurales del “sur” en las estructuras de Estado. Una adaptación que, como sus autores detallan, se relaciona con la reconfiguración de su

identidad, el surgimiento de lideratos indígenas, y la creación de nuevas formas de alianzas a nivel local, nacional e incluso global.

El texto de Luis Alberto Tuaza nos ubica ante la peculiar casuística de la provincia de Chimborazo, en Ecuador. Peculiar porque tras el derrumbe del régimen de hacienda, a resultas del proceso reformista de 1964-1973, la emergencia de la identidad étnica como elemento aglutinante de las comunidades campesinas kichwas convirtió a esa provincia en un espacio emblemático del entonces fulgurante movimiento indígena ecuatoriano. El autor señala cómo la intervención masiva de ONG y agencias estatales y multilaterales de desarrollo coadyuvaron un fortalecimiento organizativo sin precedentes. Un fortalecimiento organizativo, no obstante, que no trajo aparejada necesariamente el fortalecimiento de la identidad indígena. Más bien, argumenta Tuaza, las agencias de intervención desembarcaron con una visión naíf del mundo kichwa, actuaron de forma paternalista con los presuntos beneficiarios de sus intervenciones, y reprodujeron de facto formas de interlocución en nombre de la sociedad indígena que Andrés Guerrero (2010) ha definido como “ventrilo-cuas”. La población indígena es un convidado de piedra en ese ejercicio de representación en el que las agencias de desarrollo perpetúan y refuerzan su imagen esencializada (rural, natural, incontaminada), al tiempo que la praxis del desarrollo muta la comunidad en una alargada y densa red de relaciones sociales que atraviesa las porosas fronteras entre lo rural y lo urbano, llegando incluso a imbricarse en los espacios transnacionales de la globalización (Kingman y Bretón, 2017).

La provincia altoandina de Quispicanchi, al sur de Cusco (Perú), es el escenario etnográfico en que nos adentra el artículo de Raúl Asensio. El autor subraya la trascendencia de la Reforma Agraria (1969), que introdujo la comunidad campesina en el debate político e inició un proceso de empoderamiento a través de nuevos dirigentes indígenas que, habiendo accedido a espacios de capacitación y formación, lograron el control de los poderes locales. La conformación de esta nueva élite dirigente fue posible, también, por la confluencia en el departamento de Cusco de una gran concentración de ONG y agencias de desarrollo. Los nuevos alcaldes han planteado nuevas formas de intervención en el territorio, concretadas habitualmente en pequeños proyectos productivos orientados a mejorar las condiciones de inserción de las economías campesinas a los mercados regionales. Estas acciones combinan el *modus operandi* de la cooperación al desarrollo (espacio en el que muchos se desempeñaron profesionalmente) con elementos de la economía moral consuetudinaria característica de las comunidades de las tierras altas. El resultado es la puesta en práctica de lo que el autor califica como “keynesianismo andino”: inversiones desde los poderes públicos (los municipios) que benefician a todos los sectores de las comunidades en aras de facilitar su viabilidad económica en el mercado global. En lo identitario, estas acciones han generado un proyecto de renovación andina anudado a la modernidad capitalista: una suerte, si se quiere, de modernidad paralela en

la que determinados elementos constitutivos de los hábitos andinos son resignificados en favor de esos nuevos objetivos de las economías campesinas.

Más allá de las dudas planteadas por Asensio sobre las contradicciones de ese modelo (depende de unos presupuestos municipales que se sustentan en el Canon Minero, es decir, en un modelo de desarrollo extractivista al que muchos de los protagonistas-beneficiarios se oponen), el caso plantea elementos de reflexión cuando se compara con el de Chimborazo analizado por Tuaza en el anterior artículo. El primero, cómo la cooperación al desarrollo y el proyectismo, más allá de debilitar plataformas de movilización de alcance nacional o regional (Bretón, 2008), también puede facilitar la reactivación política. Y no en base a la reconstitución esencializada de una identidad ancestral, sino generando un proyecto cultural nuevo, híbrido, que habilita un camino genuino y peculiar para estar en la modernidad. Por otro lado, sorprende que ese proyecto de renovación andina, más o menos difuso y con muchos perfiles, eluda la indigenidad en el caso cusqueño, cuando es una condición reivindicada en Ecuador y Bolivia.

Los siguientes tres artículos centran su atención en las consecuencias que la articulación económica de la sociedad indígena y campesina con los mercados modernos ha tenido en su estructura social y organizativa, así como en la conformación de su identidad. El tercero de los textos del monográfico nos aproxima a la forma de articulación histórica: el espacio rural como fuente de materia prima y alimentos básicos para los mercados globales. Pero de un tiempo a esta parte, ese mercado reclama nuevas funciones para los espacios y las culturas indígenas. Los dos últimos artículos muestran otros tantos casos de articulación en ámbitos nada tradicionales: el turismo y el mercado del arte.

El primero de estos tres textos, elaborado por Raúl Márquez, estudia la cadena de recolección, acopio, venta y exportación de algas en el litoral chileno. Si bien es un caso de extractivismo que ilustra algunas de las características más genuinas de la lógica neoliberal, ha sido invisibilizado por los estudios al uso, posiblemente porque la explotación es realizada por pescadores artesanales en espacios marítimos sobre los que tienen derechos comunitarios reconocidos. Este factor, que debería jugar a favor del productor y de la organización comunitaria, es superado por la naturaleza monopsonica del mercado de algas, una estructura piramidal que acumula los beneficios en la cúspide, y una particular combinación de formalidad e informalidad en la contratación y manejo de la mano de obra. Al final, la extracción de algas refleja una forma de subsunción, tal como la definía Meillassoux (1975): la subordinación de formas de producción no capitalistas por parte del modo de producción capitalista. Además, este modelo de funcionamiento dificulta la formación de plataformas sindicales o el funcionamiento de la organización comunitaria. Los mecanismos de control de esta fuerza de trabajo por parte de los intermediarios son un ejemplo de la presencia en los imaginarios subalternos de un ethos neoliberal. Un ethos que se traduce en un individualismo extremo en la

toma de decisiones y en cálculos cortoplacistas que no consideran los riesgos de colapso de la actividad por sobreexplotación de los recursos. El autor señala el ambivalente rol desempeñado por el Estado: por una parte, facilita la sindicalización (tal vez en nombre del empoderamiento de los desposeídos) y establece mecanismos destinados a controlar la extracción del recurso; por otra, es connivente con los intereses del gran capital que se lucra del negocio y que fomenta su sobreexplotación.

Con el texto de Pablo García regresamos a Cusco. Concretamente al distrito rural de Chinchero, de mayoría quechua, donde desde hace décadas se plantea la construcción de un aeropuerto internacional para dar servicio al aluvión de turistas que cada año viajan al que, sin duda, es el departamento más visitado del Perú. En un contexto de incremento del precio del suelo y consiguiente mercantilización de la tierra impulsado por ese proyecto, García analiza la identidad comunitaria. La liberalización del mercado de tierras y la consecuente apuesta por la titulación de los lotes comunitarios usufructuados por cada familia campesina ha sido objetivo de las políticas agrarias de corte neoliberal en toda la región andina. El impulso dado al aeropuerto por la administración Humala, a ubicarse en terrenos de la comunidad chincherina de Yanacona, llevó a ésta a la venta de una parte sustancial de sus tierras al Gobierno regional a un precio tasado, y a la proliferación de conflictos inter e intrafamiliares por los lindes de los lotes familiares. Esto coadyuvó a la crisis de una particular forma de relación con la tierra que fundamentaba la vida en comunidad. Se erosionó el pilar sobre el que se fundamentaba la identidad campesina. En Chinchero, como en el resto de los Andes peruanos, y a diferencia de lo que acontece en Ecuador y Bolivia, la población rural suele ser reacia a identificarse con ningún término que pueda relacionarse con el denostado calificativo “indio”. Los actores sociales, sin embargo, llevan a cabo una selectiva apropiación de lo indígena como estrategia de negociación. El Gobierno regional impuso un precio bajo de la tierra negando la condición de indígena a las comunidades chincherinas, quienes la habían reivindicado para acogerse a una legislación internacional sobre pueblos indígenas que les podía beneficiar. El artículo aporta un ejemplo de cómo la comunidad reivindica su estatus indígena como estrategia política.

Finalmente, Laura Soto nos muestra el devenir de los pintores-campesinos de las comunidades de Tigua (Cotopaxi), a partir del descubrimiento de sus pinturas rituales naïf por parte de marchantes occidentales seducidos por su imagen primitivista. Estos pintores pasaron de producir artesanías a producir arte, y empezaron a expresar en su trabajo la reinterpretación de su identidad indígena. Su obra recrea los diferentes ítems que, desde los años sesenta, redefinen permanentemente el contenido de lo indígena: desde una vida prístina y sencilla, hasta la reivindicación de ontologías propias y mundos simbólicos alejados de toda influencia occidental. En el proceso, la pintura se volvió el recurso estructurador de las economías familiares de la zona e impulsó un

proceso de diferenciación interna. Tigua, como también se observa en el resto de casos presentados en este monográfico, muestra otro elemento resultante de la articulación de la comunidad con la política y la economía nacional y global, y de la reconfiguración identitaria de lo indígena y de lo campesino que lo acompaña: estos procesos parecen acelerar la diferenciación social y empujar al colapso los mecanismos tradicionales de economía moral que caracterizaban las estrategias reproductivas de la comunidad. Una economía moral que funcionaba como instrumento para gestionar la pobreza y enfrentar situaciones de crisis (Scott, 1977), y que parece agonizar en una sociedad indígena reconfigurada y globalizada.

BIBLIOGRAFÍA

Bretón, Víctor (2008) “Las contradicciones de las ONG de desarrollo rural. La trayectoria del FEPP en Chimborazo, 1981-2000”. En Liisa North y John D. Cameron (eds.) Desarrollo rural y Neoliberalismo: Ecuador desde una perspectiva comparativa. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar & Corporación Editora Nacional.

Escobar, Arturo (1997) “Anthropology and development”. *International Social Science Journal* 49(154), pp. 497-515.

Gudynas, Eduardo (2011) “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa”. En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo (comp.) Más allá del desarrollo. Quito: Fundación Rosa Luxemburg & Abya Yala pp. 21-54.

Guerrero, Andrés. (2010). Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura: Análisis históricos. Lima & Quito: IEP & FLACSO Ecuador.

Kingman, Eduardo y Bretón, Víctor (2017) “Las fronteras arbitrarias y difusas entre lo urbano-moderno y lo rural-tradicional en los Andes”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22(2), pp. 235-253.

Meillassoux, Claude (1975) *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Francois Maspero.

Scott, James (1977) *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Sout-heat Asia*. New Haven: Yale University Press.

REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA

NÚMERO 17: ESTRATEGIAS SUBALTERNAS EN AMÉRICA LATINA: RECONFIGURANDO LA IDENTIDAD PARA ARTICULARSE A UN MUNDO GLOBAL. SUBALTERN STRATEGIES IN LATIN AMERICA: RECONFIGURING IDENTITY TO BE ARTICULATED TO THE GLOBAL WORLD.

SEPTIEMBRE DE 2019

ISSN 2174-6796

[pp. 9-10]

Editorial

Con este número 17 de la Revista Andaluza de Antropología se cierra una etapa. Hace ya ocho años que apareció el primer número, en cuyo editorial se expresaba que la publicación privilegiaría la perspectiva de las “antropologías del sur”, de una Antropología descolonizada respecto a los centros de poder académico, y se inscribiría “en la línea de unas ciencias sociales comprometidas con la realidad social, respetuosas de la diversidad cultural y defensoras del derecho a la diferencia sin que ello implique desigualdad de derechos”.

A través de los 17 números publicados –dieciseis de ellos con un eje temático monográfico- hemos tratado de responder a estos principios, tratando siempre de salvaguardar el rigor en los textos dentro un sano pluralismo teórico y metodológico, aunque sin caer en fáciles (y estériles) eclecticismos.

Siempre he considerado que ocho años deben ser el límite máximo (quizá excesivo) para la ocupación de cualquier tipo de responsabilidad, por lo que hace ya dos números anuncié a la directiva de ASANA mi renuncia a la dirección de la revista. A partir de la salida del número actual dejo la dirección aunque seguiré prestando mi colaboración, en cuanto esté en mis manos y se me solicite, para que la revista tome un nuevo impulso.

Estos diecisiete números no hubieran sido posibles sin el compromiso de quienes aceptaron coordinar la parte monográfica de cada uno de ellos. Sin la dedicación de todos los miembros del equipo editorial, especialmente de quien fue su coordinadora durante buena parte del tiempo, la doctora Alicia Reigada. Tampoco sin la participación de quienes han formado el Consejo Editor y el Consejo Asesor internacional. Y, desde luego, nada hubiera podido realizarse sin el apoyo de las sucesivas juntas directivas de la Asociación Andaluza de Antropología, que consideraron la revista como una de sus prioridades. Vaya a todos y todas mi agradecimiento.

Para la RAA, tras estos ocho años, es la hora de la renovación en la dirección, en los consejos y, si así se considerara, en las ideas. En cualquier caso, es necesario un nuevo impulso y nuevas personas comprometidas en garantizar la continuidad de la revista y en mejorar lo hasta aquí realizado. Espero, y deseo, que esta siguiente etapa supere en sus logros a la que ahora se cierra.

El Director de la RAA, Isidoro Moreno Navarro.

REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA

NÚMERO 17: ESTRATEGIAS SUBALTERNAS EN AMÉRICA LATINA: RECONFIGURANDO LA IDENTIDAD PARA ARTICULARSE A UN MUNDO GLOBAL. SUBALTERN STRATEGIES IN LATIN AMERICA: RECONFIGURING IDENTITY TO BE ARTICULATED TO THE GLOBAL WORLD.

SEPTIEMBRE DE 2019

ISSN 2174-6796

[pp. 11-30]

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.17.01>

DESARROLLO, IDENTIDAD Y PODER EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE CHIMBORAZO (ECUADOR)

DEVELOPMENT, IDENTITY AND POWER IN THE INDIGENOUS COMMUNITIES OF CHIMBORAZO (ECUADOR)

Luis Alberto Tuaza

Universidad Nacional de Chimborazo

Resumen.

El artículo analiza los alcances de la intervención de las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo y las instituciones del gobierno local, provincial y nacional en el fortalecimiento de la identidad indígena y la articulación de un nuevo tipo de poder en la emergencia de las organizaciones y el protagonismo de los indígenas en el campo del desarrollo, desde el acercamiento etnográfico a las comunidades. El estudio concluye que la intervención de las instituciones de cooperación no afianza propiamente la identidad étnica, ni articula el protagonismo, aunque promueva la emergencia de las organizaciones.

Palabras clave.

Desarrollo; Indígenas; Identidad y poder; Ecuador.

Abstract.

This article analyzes the impacts of the interventions of development Non-Governmental Organizations and local, provincial and national government institutions in strengthening indigenous identity and in articulating a new type of power through the emergence of indigenous organizations and leadership in the field of development. Using an ethnographic approach, the study concludes that the intervention of cooperation institutions does not strengthen ethnic identity or articulate leadership, but it does promote the emergence of organizations.

Key Words.

Development; Indigenous; Identity and power; Ecuador.

Introducción

De acuerdo a la retórica generalizada de los funcionarios de las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) y las instituciones del gobierno local, provincial y nacional que operan actualmente en el medio rural, las acciones emprendidas por sus instituciones, harían posible, por un lado el fortalecimiento de la identidad indígena, y por otro lado, permitirían la emergencia de un nuevo tipo de poder, caracterizado por la emergencia de las organizaciones y el protagonismo de los indígenas, en contraste a las antiguas formas de dominación (Ibarra, 2002), asociadas al régimen de hacienda (Bretón, 2012). Gracias a la cooperación al desarrollo, los indígenas que en el pasado estuvieron, “inconscientes” de su identidad cultural, y sometidos a los abusos de los hacendados, los mestizos de los centros parroquiales y las autoridades del gobierno, habrían llegado, por fin a sentirse dichosos de ser indios y a vivir libremente en organización. Mi hipótesis es que más allá de afianzar la identidad, de fortalecer las organizaciones y generar el protagonismo de los indígenas, el desarrollo posibilita la articulación de nuevas formas de poder, por las que los actores considerados benefactores, capitalizan gratitudes de los beneficiarios, garantizando así, el triunfo electoral en algunos casos, y en otros, manteniendo la capacidad de maniobra sobre las poblaciones indígenas. ¿Cuáles son los alcances de la cooperación al desarrollo en el medio rural, en cuanto a la identidad, la articulación de un nuevo tipo de poder que se explicitaría en la emergencia de las organizaciones y en el protagonismo de los indígenas? ¿Cuáles son los mecanismos que utilizan las ONGD y las instituciones de gobierno para afianzar su intervención en los espacios indígenas? ¿Qué tipo de configuraciones del poder aparecen en el día a día de las comunidades? son las preguntas a las que se busca responder en el presente artículo, desde el acercamiento etnográfico a las experiencias de desarrollo en las comunidades indígenas del cantón Guamote de la provincia de Chimborazo, Ecuador.

Los alcances de la cooperación al desarrollo en el medio rural

A diferencia de las primeras intervenciones del aparato del desarrollo en el medio rural, en las que los temas de identidad y el poder, no aparecen, en estos últimos años, las mencionadas palabras legitiman las acciones que ejecutan las ONGD y las instituciones del gobierno local, provincial y nacional en las comunidades indígenas. En el pasado, ni la Misión Andina, programa internacional de desarrollo diseñado por las Naciones Unidas y dirigida por la Organización Internacional de Trabajo que buscaba integrar a la población indígena a la sociedad blanco – mestiza (Bretón, 2001), ni el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), ni los proyectos de Desarrollo Rural Integral (DRI) tocaron directamente los temas de identidad y de poder. Estos enfatizaron en la necesidad de construir el andamiaje organizativo (Bretón, 2001),

como un mecanismo de concretar exitosamente los proyectos de desarrollo, a fin de promover el crecimiento económico, pero no tenían el interés de fortalecer la identidad indígena, ni cuestionar el poder dominante de la hacienda, que aún operaba en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta del siglo pasado. Lo que, es más, en los imaginarios de estos organismos de cooperación, la identidad indígena aludía a lo tradicional, al atraso (Santana, 1995) y constituía una seria amenaza a la prosperidad que prometía el desarrollo.

Años más tarde, ya en la década de los noventa, las ONGD y las instituciones del gobierno, en contraste al menosprecio de la identidad indígena de otrora y el olvido del cuestionamiento de los poderes tradicionales, pusieron en el centro de la articulación discursiva, orientada a legitimar sus intervenciones en los espacios indígenas, precisamente, la identidad y el poder. En esta perspectiva se habló de etnodesarrollo, de los “términos como ‘empoderamiento’, ‘sostenibilidad’, ‘identidad’, ‘capital social’, ‘interculturalidad’, etc.” (Palenzuela, 2011). Pero, como ha demostrado Bretón (2001), tan solo cambiaron los adjetivos del desarrollo, más no, las prácticas de intervención.

A mediados de la primera década del 2000, específicamente durante los primeros años del gobierno de Rafael Correa (2006 - 2008), y en el contexto de la elaboración de la nueva constitución (2008), apareció en el Ecuador, el término kichwa *sumak kawsay*, y en Bolivia, la expresión aymara *suma qamaña*, igualmente en el marco de la redacción de la nueva carta magna en ese país. Estos dos términos traducidos al español, serían el buen vivir, y en el campo del desarrollo expresarían “una forma alternativa de entender el desarrollo” (...) “presuntamente anclada en los ‘saberes ancestrales’ y las cosmovisiones indígenas que tendrían que orientar, según sendas cartas magnas, la acción del Estado y los poderes públicos” (Bretón, Cortez y García, 2014: 9), superando así, las antiguas propuestas de desarrollo enfatizadas en el crecimiento económico y en las prácticas depredadoras que amenazan la naturaleza. De aquellos años, hasta la fecha, ha corrido mucha tinta para explicar el *sumak kawsay*, desde las posiciones esencialistas (León, 2010; Simbaña, 2011; Acosta, 2011), hasta las más críticas (Viola, 2014; Cuestas-Caza, 2018).

De acuerdo a los ideólogos del *sumak kawsay*, o el Buen vivir, este término sería un concepto plural y multidimensional, enmarcado en la renovación de la crítica al desarrollo, basada en una ética propia que reconoce los valores intrínsecos de la naturaleza y el rechazo al desarrollismo tradicional, que concibe al progreso en términos exclusivamente economicistas (Acosta, 2009; 2010), que “implica mejorar la calidad de la vida de la población, desarrollar capacidades y potencialidades; contar con un sistema económico que promueva la igualdad, a través de la redistribución social y territorial de los beneficios del desarrollo” (Larrea, 2010: 22); que “exige una reorganización y nuevos enfoques en el modelo político – económico, lo que transformaría a su vez no solo a la sociedad, sino y sobre todo al Estado” (Simbaña, 2011: 223). Para Ramírez, el *sumak kawsay* es “la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la propagación de las culturas humanas y de la biodiversidad” (Ramírez,

2010: 61). En conexión con estas afirmaciones, Prada (2011), sostiene que el *sumak kawsay* o el buen vivir “desde la comprensión y experiencia de vida de pueblos indígena – campesinos, expresan un sentido de satisfacción al lograr el ideal de alimentar y nutrir a la comunidad con la producción propia” (Prada, 2001: 229), que posibilitaría el equilibrio entre las fuerzas de la naturaleza y la mancomunidad social.

El *sumak kawsay* sería también, la noción que expresa el tránsito del desarrollo al posdesarrollo por medio de la crítica, que conduce a la búsqueda de alternativas, muchas de ellas presentes en las sabidurías ancestrales de los pueblos indígenas, supondría el movimiento a un mundo totalmente diferente que supera la noción del crecimiento económico y las prácticas extractivistas (Gudynas, 2017), que permite comprender la vida, en nuevas ontologías relacionales de armonía con la naturaleza, vida que según Arturo Escobar sería el “conjunto interminable de formas y entidades que componen el pluridiverso -desde lo biofísico a lo humano y lo sobrenatural- y los procesos por lo que viene a ser” (Escobar, 2012: 40).

En sintonía con los discursos de desarrollo presentes en el debate académico, político y económico, en Guamote, las ONGD y las instituciones del gobierno municipal, provincial y nacional afirman promover los proyectos de desarrollo, inspirados en el etnodesarrollo, la idea del empoderamiento, el capital social (Bebbintong y Torres, 2001), la sostenibilidad y el *sumak kawsay*, a través de los cuales, estarían ayudando a fortalecer la identidad indígena y a reforzar el poder de la comunidad en la toma de decisiones y la resolución de los conflictos, por medio de la creación de las organizaciones y el protagonismo de los indígenas.

Tabla 1. ONGD operando en Guamote (Chimborazo) entre 2005 y 2018

ONGD	Actividades	Zonas
Fundación Mujer y Familia Andina	Promoción de cadenas de comercialización de la quinua y otros granos andinos, talleres de capacitación de las mujeres, liderazgo y fortalecimiento comunitario.	Comunidades de Atapo, Pomachaca, los Tipines y Galte.
Plan Internacional	Erradicación de la violencia infantil, formación de los defensores de los derechos de los niños, construcción de baterías sanitarias, mejoramiento de la infraestructura educativa y entrega de becas escolares.	Comunidades de la matriz Guamote

Acción Integral Guamote	Agroecología, conservación de los páramos, capacitación de la comunidad en agroecología y la protección de los páramos, entrega de créditos.	Comunidades de Chanchan y Tiocajas
Ayllukunapak Tandankuyta Mashekashpa	Producción y comercialización de la papa y granos andinos, entrega de créditos.	Comunidades de Tejar y Mayozgo
Visión Mundial	Protección y desarrollo del potencial de la niñez y adolescencia, mejoramiento de los servicios de agua, cursos sobre los derechos de los niños y de los adolescentes, y entrega de becas.	Comunidades de Palmira y Cebadas
Fundación Heifer	Agroecología, crianza de camélidos Andinos, cuidado de la salud, soberanía alimentaria, fortalecimiento de las prácticas culturales y la identidad, Creación de cadenas de comercialización.	Comunidades de Palmira y La Matriz
Compasión Internacional	Patrocinio de niños, programas de sobrevivencia infantil y desarrollo de liderazgo.	Comunidades de La Matriz
Fundación Esquel	Construcción de aulas escolares.	Comunidad de Chismaute y Pomachaca
Free The Children	Construcción de aulas y paneles solares	Comunidades Chismaute y San Miguel de Pomachaca
Fundación Minga para la Acción Rural y la Cooperación (MARCO)	Agroforestación, manejo de páramos y entrega de créditos.	Comunidades de La Matriz y Cebadas

Acción Rural	Créditos agropecuarios y asesoría veterinaria.	Comunidades de La Matriz
Escuelas Radiofónicas Populares	Agroecología, comercialización de verduras y quinua, y dotación del servicio de internet.	Chismaute Telán, Yacupampa
Fundación Inti Sisa	Cursos de perfeccionamiento educativo, ecoturismo, talleres de corte confección, música andina, computación y turismo comunitario.	Centro cantonal de Guamote

Fuente: *Elaboración propia a partir del trabajo de campo del autor*

Con el afán de fortalecer la identidad indígena y de promover las organizaciones que apuesten por el protagonismo de los indígenas, las mencionadas ONGD, en términos generales (Tabla 1), promueven la agroecología, la misma que consiste en el cultivo de los granos andinos como la papa y la quinua; crean cadenas de comercialización entre productores y consumidores; proporcionan recursos económicos y tecnológicos para la protección de los páramos e introducen la crianza de los camélidos andinos (llamas y alpacas); erradican la violencia infantil por medio de las capacitaciones en los derechos de los niños y adolescentes, proporcionan la formación de los defensores de los derechos de los niños, entregan becas y dotan de servicios de agua; capacitan a mujeres y niños en sus derechos y en el cuidado medio ambiental; construyen escuelas y baterías sanitarias; otorgan créditos para el mejoramiento de la producción agropecuaria e instalan servicios de internet. Similar a los proyectos que ejecutan las ONGD, el Municipio de Guamote construye casas comunales, caminos vecinales, sistemas de agua entubada, baños y puentes, y la Prefectura de Chimborazo construye canales de riego y carreteras, promueve el Proyecto *Sumak Kawsay* financiado con los fondos de la cooperación japonesa para la implementación de invernaderos y huertos familiares. A su vez, el gobierno nacional a través del Ministerio de Desarrollo Urbano y de Vivienda ha entregado los bonos de vivienda en *Gramapampa*, *Chuasan*, *Cochaloma*, *Yacupampa* y Santa Teresita, edifica el hospital zonal y la escuela del milenio en *Jatun pampa* y construye el Instituto Superior Agroforestal en Palmira.

No obstante, las acciones de las ONGD y de las instituciones del gobierno indicadas anteriormente, lejos de fortalecer la identidad indígena y de articular el poder de la comunidad, repiten los mismos proyectos de desarrollo ejecutados en las décadas anteriores por el FODERUMA, el DRI, el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), y las diversas ONGD que han desfilado a lo largo de los setenta años del desarrollo.

De acuerdo a la evolución de los adjetivos del desarrollo, utilizados por los agentes cooperantes, pareciera que existe la ruptura con los enfoques de desarrollo y las prácticas. Sin embargo, existen la continuidad con los *modos operandi* del desarrollo heredados del pasado. Además, implícitamente siguen enfatizado en el crecimiento económico y en la vinculación de las comunidades con el mercado (Korovkin, 2002), aunque aludan a los derechos de los niños, los jóvenes y las mujeres; la salvaguarda del patrimonio natural y el afianzamiento de la identidad indígena como prioridades en el campo del desarrollo.

De acuerdo a los programas de intervención de las instituciones de cooperación y del gobierno, la identidad indígena está asociada directamente al campo, a las actividades agropecuarias y a la conservación de la naturaleza. Pareciera que la identidad indígena se define por la ubicación geográfica, los oficios agropecuarios y por la relación con la *Pachamama* (Estermann, 2014). Es como si en estos últimos años, nada hubiese cambiado en el mundo indígena, que todo se haya detenido en el tiempo. Por antonomasia para los agentes de cooperación, los indígenas son campesinos y comunitarios (Martínez, 2006). No obstante, este tipo de consideraciones ignoran las nuevas realidades a los que ellos se enfrentan (Detsch, 2018). Actualmente viven en las ciudades. El campo está habitado solamente por los adultos mayores. Según el informe del Banco Mundial *Latinoamérica Indígena en el siglo XXI* (2015), casi la mitad de la población indígena de América Latina vive en zonas urbanas, aunque habitan en áreas menos seguras, menos higiénicas y más propensas a desastres, en comparación con residentes no indígenas. Económicamente, los indígenas viven de las remesas enviadas por sus parientes que están en los Estados Unidos, España y en las grandes urbes ecuatorianas. Así los moradores de la comunidad Tiocajas señalan, “ya no vivimos propiamente del campo. Aquí solo hay pocas cosas y animales. Los dineros traen nuestras familiares que están en Quito y Machachi” (Entrevistados el 12.12.19).

Los indígenas en los contextos migratorios ya no son agricultores. Los descendientes de la gente que recibieron pocas tierras durante la reforma agraria (1964 – 1973), son vendedores ambulantes, comerciantes informales de verduras y frutas, albañiles (Horbart, 2008), jornaleros, ofertan en la calle accesorios de carros, y son estibadores en los mercados (Yépez, 2014). Mientras que los hijos de los que poseían más extensiones de tierra después de la reforma agraria, hoy en día, son dueños de las ferreterías, almacenes de electrodomésticos, compran y venden vehículos usados, tienen panaderías, explotan minas de material pétreo, lotizan terrenos en los sectores periféricos de las ciudades y ahorran sus ganancias económicas en las cooperativas de ahorro y crédito indígenas como *Mushik Runa*, *Daquilema*, *Esencia indígena* o *Chibuleo*, entre otros. Aquellos que han tenido la oportunidad de estudiar en las universidades, son profesores, médicos, técnicos de las ONGD, auxiliares de enfermería y políticos. Tanto los hijos de los antiguos indígenas aventajados dentro del régimen de hacienda, como aquellos que han estudiado, económicamente están en condiciones de ventaja, frente a la mayoría de indígenas que sobreviven recorriendo las calles de las ciudades y de jornaleros de las haciendas de Machachi, y que se convierten en clientes directos de los negocios establecidos por los primeros.

En lo que respecta a la articulación de un nuevo tipo de poder, en que ya no tendría cabida la explotación de los patronos, los mayordomos y los *jipus* de hacienda, ni de los mestizos de los pueblos, el poder radicaría en la comunidad y en las capacidades organizativas de sus miembros. Esto sería posible, a decir de los agentes de cooperación, gracias al apoyo entregado por ellos. “Nosotros apoyamos a la organización de mujeres, fortalecimos las organizaciones comunitarias. Por nosotros existen las cajas comunales”, manifiesta convencida una de las exfuncionarias de la Fundación Mujer y Familia Andina (Entrevistada el 14.12.18). Así se evidencia que las ONGD y las instituciones de gobierno, efectivamente hacen posible el surgimiento de iniciativas organizativas. Sin embargo, el establecimiento de las organizaciones, es un mecanismo de garantizar la ejecución de los proyectos de desarrollo y su concretización en el terreno. Pero los esfuerzos de los organismos de cooperación por extender las organizaciones, entran en contradicción con las dinámicas existenciales de las comunidades. Las organizaciones son impuestas por estos, sin tomar en consideración la opinión de los beneficiarios y en perjuicio de la organización comunal. Dado que las ONGD y las instituciones del gobierno exigen que los indígenas estén organizados para poder acceder a los recursos tecnológicos y económicos que ellos proporcionan, en una misma comunidad surgen el grupo de mujeres, de jóvenes, la asociación de agricultores, la caja de ahorro y crédito, el turismo comunitario, el grupo de los guardianes del páramo, la asociación de tejedoras, entre otros, cada uno en competencia permanente, y sin someterse a la autoridad del cabildo (Tuaza, 2011) que otrora velaba por toda la organización comunitaria, lideraba la solución de los problemas y administraba justicia. Los mismos miembros de la comunidad, participan de dos o tres organizaciones. Estableciendo la evaluación de los alcances de las experiencias organizativas, Manuel Atupaña, dirigente de Columbe, señalaba, “hay tantas organizaciones, la gente está cansada. Tienen que asistir a una y a otra, pero sin ningún resultado” (Entrevistado el 20.11.09). Tal como se ha demostrado en los estudios anteriores, existe el cansancio organizativo (Tuaza, 2011), una especie de agotamiento y frustración provocados por los escasos rendimientos del trabajo organizativo. “¿Qué beneficios tenemos de la organización? Hemos invertido mucho tiempo y recursos, sin ningún resultado” comenta Manuela Lema de Vishuk (Entrevistada el 22.12.18). A un nivel macro, la cantidad de organizaciones, provoca el fraccionamiento de las Organizaciones de Segundo Grado y el debilitamiento de las organizaciones regionales y nacionales como la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y el Ecuador *Runakunapak Riccharimuy* (ECUARUNARI), que con el correr de los tiempos, no logran articular la acción colectiva fuerte que en el pasado paralizaba al país y destituía a los gobiernos. La multitud de organizaciones promovidas por el aparato del desarrollo que sirvieron para la ejecución de las obras, divide a las comunidades, a las familias y frustran la aspiración de obtener beneficios económicos. Con el transcurso del tiempo, ninguno de los miembros se compromete a trabajar por las organizaciones. En las elecciones del cabildo u otras dignidades, los miembros rechazan ser candidatos, no reconocen ningún valor en los cargos de representación comunal.

Mecanismos de legitimación de la intervención del aparato del desarrollo

En la mayoría de las entrevistas a los funcionarios que trabajan en las ONGD y las instituciones del gobierno, ellos nombran siempre la palabra “ayuda”, cuando se refieren a las acciones que ejecutan en las comunidades indígenas. “Nosotros ayudamos”, “estamos ayudando”, “gracias a nuestra ayuda tienen obras”, “con la ayuda nuestra sus hijos van a los estudios”, “la ayuda que ofrecemos mejora la calidad de vida”, “por nuestra ayuda se crearon las organizaciones”, “la ayuda canalizada por nosotros promueve el turismo comunitario” ... son las expresiones que se repiten frecuentemente. Los indígenas también están convencidos de ser ayudados. “Gracias a la ayuda de las instituciones mejoramos la salud, la producción y tenemos agua en las casas”, manifiestan los moradores de Chausan Totorillas (Entrevistados el 12.11.18).

El término “ayuda”, procede del lenguaje religioso cristiano que expresa la posibilidad de “auxiliar”, de “socorrer”, “prestar cooperación”, “extender la mano a las personas que están atravesando las situaciones de vulnerabilidad” (Bibliatodo, 2019), pero en el medio rural, proviene propiamente del antiguo régimen de hacienda, en el que los indígenas, al no ser dueños de la tierra, vivían en los predios de los terratenientes, trabajando gratuitamente por el pequeño lote de tierra en el que estaban edificadas sus chozas (Bretón, 2012), y cuando requerían de productos para cubrir los gastos de las fiestas, la enfermedad de un familiar y el pago de deudas, acudían al amo a solicitar el préstamo que era conocido como “ayuda”, “socorro y suplido” (Lyons, 2016), por lo que quedaban con la obligación de pagar y de ser fiel al señor por el resto de sus vidas.

En kichwa, la palabra ayuda viene de la expresión *yanapay*, “ayuda, auxilio, socorro, favor” (Cordero, 1955: 130). Durante el funcionamiento de la hacienda, los indígenas requerían de la ayuda, el auxilio, el socorro y el favor de sus amos, pero también del favor de los familiares y de los indígenas de los llamados anejos libres, a quienes consideraban “*yanapag*” (Cordero, 1955). El socorro de los primeros cubría los costos de las calamidades domésticas y de los rituales religiosos, mientras que la ayuda de los segundos permitía concluir cuanto antes con las tareas asignadas en la hacienda. Por la cooperación ofrecida a los indígenas que vivían en los predios de la hacienda conocidos como *huasipungueros* (Rubio, 1987), los *yanapagkuna* o *yanaperos* accedían a las vertientes de agua, a la leña y al pastoreo en la basta propiedad de los amos, práctica que según Sánchez e Izurieta (2015) se habría constituido en los obrajes entre los siglos XVI y XVII. Sin embargo, los *yanapakkuna* al no estar directamente vinculados a la hacienda, no podían reclamar derechos de tener el huasipungo, es decir, de acceder a un lote de tierra dentro de la hacienda, tal como poseían los *huasipungueros*. En efecto, durante la reforma agraria, muchos de ellos no recibieron las tierras como los otros indígenas dependientes de la hacienda.

A diferencia de los *yanapakkuna* indígenas, los *yanapag* patrón, mayordomo y *jipu* de las haciendas aparecían revestidos de poder y de recursos, los únicos capaces de ofrecerles ayuda a los miserables indios que suplicaban favores, diciendo “patroncito no sea malito, haga el favor, he de pagar no más, ayúdenos”, expresiones que recoge la novela *Los ríos profundos* del escritor

peruano José María Arguedas (1958) y que permanece en el inconsciente colectivo de nuestros días, cuando solicitan un favor con la frase, “no sea malito”. Quienes solicitan la ayuda se sitúan en condiciones de inferioridad, sin poder ni siquiera mirar el rostro de quien tiene y puede ayudar, pierde su condición de ser humano libre (Nagy, 2012) para aceptar cualquier clausula impuesta por aquellos que otorgan las ayudas.

La recepción de las ayudas en los latifundios serranos implicaba el intercambio de favores y gratitudes, don y deuda (Ferraro, 2004) y el aseguramiento de la permanencia de la hacienda, aun durante el auge de las reformas agrarias (1964, 1973). Así en las haciendas en que el grado de intercambio de favores y gratitudes era fuertes, las movilizaciones indígenas en pos de la tierra y de la libertad, conducidas por la Federación Ecuatoriana de Indios, entre las décadas de los cuarenta y sesenta no tuvieron mayor desenlace. Prueba de ello es que fueron los últimos predios en ser intervenidos por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC).

En el mundo de la cooperación, las ayudas recibidas implican igualmente el intercambio de favores y gratitudes, porque en los ambientes con fuerte refugio del colonialismo interno (Burgos, 1997), la idea de la ayuda capitaliza la obtención del beneplácito de los beneficiarios hacia los benefactores, que, en épocas de campaña política, si son candidatos a cargos de representación, fácilmente podrán asegurar la victoria electoral. Si no optan por la política, al menos, tendrán mayor capacidad de influencia sobre la población en los ámbitos económicos, sociales y religiosos. “Entrégales no más los picos y los azadones, ya pronto recuperaremos” es la exhortación de uno de los candidatos en el curso de las elecciones seccionales del 2014. “A ellos no hay que negar nada, hay que entregarles cualquier ayuda. Si piden cosas dadles, si piden caramelos dadles. Si ellos no reciben nuestra ayuda no nos respaldarán” son los consejos ofrecidos por el director de uno de los programas de desarrollo (Entrevistado el 15.11.18).

Si bien es cierto que la recepción de la ayuda implica el pago a corto o a largo plazo, existe el peligro de no poder pagar el favor. Esta situación conduce a los indígenas a buscar nuevos benefactores, con nuevas ayudas, ocasionado la situación de “infidelidades indígenas” de las que habla Pitarch (2003) en los casos de los indígenas del sur de México y Guatemala. Tener nuevos bienhechores implica asumir sanciones de los antiguos. Los buenos patronos de antes se convierten en los amos represivos que castigan las traiciones. “En la zona de los Galtes y los Tipines nosotros pusimos la capa asfáltica en la carretera. ¡Compañeros, así como yo les ayude, entonces, ustedes tienen que ayudarme, votando a favor de nuestro candidato!”, manifiesta el Prefecto de Chimborazo. Si en los resultados de las elecciones, el candidato favorito de quien “ayudó” no resulta ser el ganador en alguna zona, durante el periodo de representación de éste la comunidad no recibe ningún apoyo. “En las elecciones seccionales de 2014, no votamos por Pachakutik, respaldamos a los candidatos de Avanza, por eso no tenemos ayudas este año. El Prefecto nos dijo, ‘a ver, ustedes compañeros con qué cara vienen a pedir ayuda. Ustedes no votaron por nosotros, vayan no más a pedir a su candidato que haga obras’. Como ve, aquí no

tenemos nada”, declara el presidente de la comuna *Yurak Rumi* (Entrevistado el 22.08.18). En efecto, en estos últimos años, la mencionada comunidad ni otras que votaron por los candidatos de los movimientos políticos *Amawta Yuyak* y *Avanza*, no reciben los recursos económicos del Consejo Provincial, ni de las ONGD por no haber respaldado a los candidatos del partido gobernante.

El otorgamiento de las ayudas y la recepción de los dones crean las relaciones asimétricas entre quienes dan y quienes las reciben. Los receptores generalmente son considerados por los que otorgan las dádivas como gente inferior, carentes de recursos e incapaces de resolver los conflictos (Braticevic, 2011). En las comunidades de Guamote se puede encontrar con frases como estas, “sin nuestro apoyo, ellos no saldrían adelante” manifestada por una de las funcionarias de la Fundación MARCO (Entrevistada el 15.11.18). En efecto, según este criterio, los indígenas no pueden resolver sus problemas por sí mismos, carecen de la capacidad de agencia y esperan que la mano benevolente de las agencias de cooperación, las instituciones del gobierno y sus funcionarios resuelvan. Ante la mirada de los benefactores, los indígenas aparecen como seres pasivos que no mejoran las condiciones de vida. “Por más cursos que hemos dado, por más ayuda que hemos entregado, ellos (los indígenas) no entienden del aseo, del cuidado de los niños, de tener una casa limpia”, considera una de las funcionarias que dirige el programa de mujeres de la Fundación Mujer y Familia Andina (Entrevistada el 22.11.18). Similar a este criterio, uno de los técnicos de Inti Sisa considera, “los indígenas no entienden del desarrollo, han dejado de lado los valores de ‘*ama shuwa*’, ‘*ama llulla*’, ‘*ama killa*’, ‘no robar’, ‘no mentir’, ‘no ser ocioso’ y de vivir en comunidad, los recursos económicos y tecnológicos son invertidos sin mayor efecto” (Entrevistado el 16.12.18). En esta situación de incertidumbres, la ejecución de los proyectos de desarrollo, los cursos de capacitaciones, los talleres de música y de pintura estarían orientados a dar vitalidad a la cultura indígena que está al borde de desaparecer (Inti Sisa, 2018), tal como demuestra la versión del técnico de la fundación *Ayllupak tantanakuy*, “hoy los indígenas están mestizándose, ya no quieren hablar el *kichwa*, ya no comen los granos, escuchan el *reggaetón*, se han vuelto corruptos, se deja llevar por los políticos y los protestantes. Que mejor que ayudemos a recuperar la cosmovisión indígena y a fortalecer lo propio” (Entrevistado el 17.11.19).

La llamada “ayuda”, no solo se concreta a través de las obras que se ejecutan, sino que se legitima en el campo discursivo. A diferencia de los años ochenta y noventa, donde aparecen los adjetivos de desarrollo rural marginal, integral, sostenible, etnodesarrollo, desarrollo humano (Senn, 2000), hoy está en boga el *sumak kawsay*. El ideal del *sumak kawsay* proveniente de los actuales debates académicos en torno al desarrollo y consagrado en las constituciones de Ecuador y Bolivia, como se ha señalado anteriormente, articula los discursos y las prácticas del desarrollo de las ONGD y los organismos de gobierno en las comunidades indígenas de Guamote. Desde los letrados ubicados cerca de las carreteras y caminos vecinales, hasta los nombres de los proyectos que se ejecutan contienen el nombre de *sumak kawsay*. Los proyectos agroecológicos

impulsados por el Consejo Provincial tienen el nombre de “Minga *sumak kawsay*”, las cadenas de comercialización de la leche y quesos se conocen como emprendimientos *sumak kawsay*, los grupos de mujeres que trabajan con cajas de ahorro y líneas de crédito se les conoce como organizaciones de mujeres *sumak kawsay*, la naciente cooperativa de transportes de Colta tienen el nombre de *sumak kawsay*, y en ciertos casos, la palabra *sumak* ha sido combinado con el inglés, así el proyecto de granos andinos se le conoce como *Sumak life*.

Así, al incorporar la categoría del *sumak kawsay* al discurso y a las prácticas del desarrollo se estaría introduciendo la sabiduría y el anhelo de la vida en plenitud de los pueblos indígenas (Oviedo, 2017). “*Sumak kawsay* para los indígenas es su aspiración. Esta idea vamos recogiendo en los proyectos y en la ayuda que entregamos” es el criterio de uno de los funcionarios de la Fundación Heifer (Entrevistada el 16.11.18). Pero raras veces los funcionarios de las ONGD y de los organismos del gobierno preguntan por el significado real del *sumak kawsay* para las comunidades indígenas.

El *sumak kawsay*, aunque es expresión kichwa, posiblemente proveniente de la cosmovisión indígena andina y poéticamente expresiva, se convierte en una noción que legitima la intervención de los organismos de cooperación y del gobierno, pero en el fondo, oculta el paternalismo y el racismo de las visiones y prácticas de desarrollo heredadas del indigenismo y del crecimiento económico desarrollista. “*Kunanka tukuykunami sumak kawsaymanta rimankuna, shinapish imachari*”, “todos hablan del *sumak kawsay*, pero no se sabe con exactitud ¿qué mismo será?”, es la preocupación de Manuel Cocha, dirigente de Zanja Loma, Cebadas (Entrevistado el 12.10.18), enunciado que coincide con lo manifestado por Bretón, Cortez y García “¿Qué cosa será el *sumak kawsay*?” (2014: 10).

En la reunión de los miembros de la Asociación Pulinguí San Pablo que participan del Proyecto Socio Páramo, uno de los técnicos del Ministerio de Ambiente, explica sobre las bondades de vivir en comunidad, las ventajas de cuidar el páramo, la importancia de vivir en armonía con la naturaleza y las enseñanzas de *ama llulla, ama shuwa, ama killa*, no ser mentiroso, no ser ladrón y no ser perezoso. Finalmente pregunta “y para ustedes ¿Qué es el *sumak kawsay*?” una de las participantes manifiesta en kichwa, “*ña kanllatak tukuyta ninkika, imapaktak tapunki. Maypika manapish ñukanchik nishkata mirachishpapishmi ninki*”, “ya usted mismo dijo todo, no entiendo por qué nos pregunta. Hay cosas que no hemos dicho, pero dice usted que nosotros hemos dicho”. Esta expresión de enojo, demuestra que los técnicos, no preguntan previamente a los beneficiarios de los proyectos. Ellos creen ser los portavoces de los conocimientos científicos y de los conocimientos ancestrales, con los cuales creen tener la misión de educar y de capacitar a los indígenas, que por más saberes que tengan, no estarían conscientes de lo que tienen, y si preguntan, únicamente tendrían que ratificar lo expuesto por los técnicos. “Los compañeros tienen conocimientos valiosísimos, pero no valoran. Saben de la agricultura, conocen las técnicas de conservación de los páramos, pero no son conscientes. Si tienen que quemar la paja, queman; si tienen dejar correr agua por la ladera no hacen nada, por eso nosotros estamos aquí

para que ellos aprendan, sean conscientes de las riquezas que tienen” señala el funcionario del Ministerio de Ambiente (Entrevistado el 23.11.18). El enunciado, “¡No están conscientes!”, refleja el menosprecio del mencionado burócrata a los indígenas. Ante la mirada del técnico, mayor de edad, profesional, consciente, civilizado, mestizo o indígena estudiado, los beneficiarios son menores de edad (Adorno, 1988), menesterosos de la protección que solo ellos pueden dar.

Por su parte, los indígenas reconocen el menosprecio de los funcionarios de las instituciones de cooperación, pero no se atreven a cuestionar por temor a perder las ayudas, tal como demuestra el testimonio de las mujeres de *Ishbug Curiquinga*, “la ingeniera nos viene a tratarnos mal, dice que tenemos que ‘hacer la planificación familiar’, que tenemos *wawas* (hijos e hijas) como cuyes, que no sabemos alimentarnos bien. Nos damos cuenta que, en este tiempo, ya no pueden seguir tratándonos así, pero como tenemos el proyecto, mejor nos callamos” (Entrevistadas el 23.11.18). El callarse es el recurso que poseen los indígenas, a fin de garantizar la continuidad de la recepción de las ayudas, exactamente como sucedía en el antiguo régimen de hacienda, callar y someterse, aunque menosprecien y humillen.

La configuración del poder y de la identidad desde el desarrollo

Existe el criterio general entre las ONGD y las instituciones del gobierno que efectivamente sus intervenciones apoyan a la articulación de un nuevo tipo de poder, que se explicitaría en el surgimiento de las organizaciones y en el protagonismo de los indígenas en el ámbito del desarrollo. Paradójicamente, el andamiaje organizativo es una construcción, precisamente del aparato del desarrollo, tal como ha demostrado Bretón (2001; 2013). Si bien es cierto, con la intervención de las instituciones de cooperación, aparecen varias organizaciones en una misma comunidad, compitiéndose entre ellas, estas funcionan mientras existen los recursos económicos y el tiempo en que permanecen los técnicos, posteriormente se disuelven. La desaparición de las organizaciones, desarticulan más a la debilitada organización comunal y al cabildo. En el caso de las cajas comunitarias, hay deudas que los socios mantienen, pero cuando ya no está la institución gestora, desaparecen las responsabilidades de los pagos. Esto crea resentimientos entre aquellos que pagan y aquellos que no liquidan sus deudas. Entonces, ¿Qué queda después de la desaparición de las organizaciones asociadas con la intervención de las instituciones de cooperación? El *ayllu* o la familia y la organización comunal, dos instituciones tradicionales, que más allá de las fronteras impuestas por las instituciones de cooperación, la política y la religión, continúan funcionando y dando respuestas a las necesidades de los indígenas.

Decir que por el apoyo recibido de las ONGD y de las instituciones del gobierno, los indígenas se convierten en protagonistas de su propio desarrollo, en parte podría ser cierto, porque proporcionan capacitaciones a sus líderes en paquetes tecnológicos, en liderazgo, en el conocimiento de la realidad nacional e internacional, la asesoría en temas de derechos y el cuidado medio ambiental, y el otorgamiento de las becas. Además, proporcionan recursos económicos que hacen posible la dotación de servicios de agua entubada, la construcción de la infraestructura educativa y de salud, los caminos vecinales. Sin embargo, son intervenciones

momentáneas y de corto plazo. Asimismo, quienes participan de las capacitaciones y reciben las becas suelen ser personas vinculadas a las familias de los dirigentes, mientras el resto de los miembros, apenas obtienen pocos recursos.

Por otro lado, las ONGD y las instituciones del gobierno presumen de haber realizado las obras, cuando quienes realizan el trabajo en cuanto tal, son los propios beneficiarios. La participación en el trabajo comunitario o la *minka*, la asistencia a las reuniones y a las capacitaciones, la contribución económica de cada uno de los beneficiarios es escasamente valorados y contabilizados económicamente por las instituciones de cooperación. Cuentan el dinero y el tiempo invertido por los cooperantes, pero no el esfuerzo de la comunidad. La evidencia empírica indica que el éxito de la ejecución de los proyectos, depende de la acción de los mismos beneficiarios. Los recursos que entregan las instituciones sirven de estímulo para activar la *minga* en que interviene la comunidad entera. En este sentido Manuel Sayay, presidente de Pull Grande manifiesta, “estamos agradecidos con la institución, pero el trabajo hemos hecho nosotros. Los técnicos entregaron ladrillos, cemento y hierro. La comunidad compró el material pétreo, el techo, las ventanas, las puertas y la mano de obra” (Entrevistado el 30.11.18). Por su parte, Polinario Sagnama de la misma comunidad, dice, “con institución o sin institución, con ayuda o sin ayuda nosotros continuaremos viviendo” (Entrevistado el 30.11.18).

En efecto, las comunidades han desarrollado otras estrategias de supervivencia y de resolución de los conflictos. En los contextos migratorios, donde hoy en día residen los indígenas, no existe el apoyo directo de las ONGD. La familia y la red de familias que se entretejen en las ciudades, permiten a los recién llegados a la ciudad insertarse en la vida urbana, obtener trabajo y sentirse apoyados. Los familiares otorgan préstamos económicos que son invertidos en los pequeños negocios, ofrecen oportunidades laborales en las panaderías, en las minas y otro tipo de emprendimientos, aspectos que requieren ser estudiados.

Llama la atención cómo los funcionarios de las ONGD y las instituciones del gobierno local, provincial y nacional insisten en que las acciones emprendidas por sus instituciones en pos del desarrollo son “ayudas” (Tuaza, 2014). ¿Quién puede ayudarles? El mundo indígena profundamente religioso va a responder a este interrogante, “*tayta* Dios, *tayta* amito”. En el tiempo de la hacienda, el hacendado, el cura párroco y los mestizos del pueblo eran considerados *tayta* amitos (Arrieta, 1984). Los favores otorgados por estos, eran concebidos como ayudas. El término *tayta*, papá supone respeto y cariño, pero también infunde temor. Hoy en día, los *tayta* amos pueden ser también los indígenas ricos, estudiados, pastores evangélicos, técnicos de las ONGD y del gobierno, médicos y políticos (Tuaza, 2017). Estos nuevos amos creen tener la solución a los males que padece “la desgraciada raza indígena”, tal como dijo en sus días Pío Jaramillo Alvarado (1988). Gracias a la mano benevolente de los nuevos amos, por fin los indígenas pobres serán conducidos al paraíso terrenal, prometido por el credo religioso desarrollista (Esteva, 2009).

Ante la mirada de los nuevos amos indígenas, asimismo de los amos mestizos, muchos de ellos descendientes y herederos de los antiguos amos, convertidos ahora en funcionarios de las ONGD y de las instituciones del gobierno, los indígenas no son ciudadanos, no tienen derechos. Simplemente esperan regalos y posteriormente pagar los favores. Además, los amos piensan que los indígenas son propiedad de ellos. En las entrevistas realizadas a los funcionarios, es común encontrar con la expresión “nuestros indígenas”, “acompañamos a nuestros indígenas”, “apoyamos a nuestros indígenas”. Pero el apoyo, igualmente puede ser algo simbólico como la entrega de caramelos en tiempos de las festividades de la navidad. Bastará un poco de dulces para garantizar la fidelidad de la comunidad a una persona o a un organismo de cooperación. Esta situación evidencia que aquel sueño de la superación de las antiguas ventriloquías (Guerrero, 2010), fruto de la fuerte acción colectiva desatada por el movimiento indígena en los noventa, aun no se concreta. Hay nuevas ventriloquías articuladas por los nuevos amos que he señalado anteriormente.

En un contexto social, cultural y económico de intercambio de favores y gratitudes entre los amos y los súbditos, no es posible en términos políticos, hablar de la construcción del poder que involucre a toda la comunidad. Se resignifica el poder pastoral, del que nos habla Michael Foucault (1988). Quienes manejan el poder, en este caso los amos en calidad de pastores, marcan las pautas de acción, el resto son fieles, prestos a escuchar, obedecer y a agradecer. Estos últimos, que, en comparación con los amos, no tienen derechos, simplemente son clientes, pobres que requieren de la ayuda, no pueden reclamar, ni exigir cuentas. En efecto, la rendición de cuentas (Levine y Molina, 2011), sigue causando temor a los funcionarios, a los técnicos y en sí a las ONGD e instituciones del gobierno que operan en el medio rural guamoteño. “Nosotros somos una institución cristiana, nosotros hacemos caso las enseñanzas de Jesús que dice ‘que la mano derecha no sepa lo que hace tu izquierda’, por esta razón damos comprando las cositas. Nuestro director tiene alianzas estratégicas de cómo pagar los útiles escolares en las grandes librerías de Riobamba, y que nuestros indígenas reclamen con su nombre los útiles. Todo está en el sistema. Con su ticket retiran la lista de útiles”, manifiesta el funcionario de Compasión Internacional (Entrevistado el 12.11.18). Otro de los funcionarios considera, “la rendición de cuentas es propia del municipio y de las instituciones del gobierno. Nosotros somos institución de ayuda social que estamos exentos de rendir cuentas. La gente no tiene por qué saber cuánto de dinero recibimos y entregamos. Ahí están las obras. Si hay duda reclamen a sus directivos” (Entrevistado el 14.11.18). La ausencia de la rendición de cuentas crea sospechas, desintegra a las familias y a las comunidades, consecuentemente, la organización comunal y las iniciativas del desarrollo fracasan.

En un mundo cada vez cambiante, donde la identidad se construye y deconstruye, donde se exalta al individuo sobre la comunidad, lo económico por encima de otras experiencias existenciales, es menester promover el trabajo para el desarrollo en sintonía con los pueblos indígenas, escuchar sus propuestas, aprender de sus vidas, conocer las maneras de resolución de

conflictos que poseen. Pero este proceso debe ir acompañado por una crítica permanente que dude de los neologismos del desarrollo, que, aunque estén escritos en las lenguas originarias, en el fondo pueden estar cubiertos de ropajes coloniales que discriminan y menosprecian a los pueblos indígenas.

Por otro lado, no es suficiente incorporar neologismos del desarrollo, con expresiones aparentemente provenientes de los pueblos indígenas, sin antes haber estudiado y comprendido el significado profundo de las palabras como el *sumak kawsay* para las comunidades indígenas. “¿Qué es eso del *sumak kawsay*?” es el interrogante que aparece con frecuencia en las comunidades. Pero, ¿existe realmente la voluntad política de los agentes de cooperación por aprender de los pueblos indígenas? ¿Existen estudios que visibilicen la capacidad de resolución de los conflictos que tienen los indígenas? La evidencia empírica nos demuestra que las instituciones de cooperación y sus funcionarios, al considerarse que ellos son los portadores de los conocimientos tecnológicos y los recursos económicos, que han recibido la misión secular de educar y civilizar a los pueblos indígenas que desconocen de la vida y de las ventajas de ser desarrollados, no se toman la molestia de aprender los conocimientos locales, ni las experiencias previas de trabajo en desarrollo. Van a las comunidades con recetas de intervención elaboradas en la ciudad y con visión puramente tecnológica, por la cual invisibilizan los conocimientos y saberes importantes (Escobar, 2012). De este modo, al llegar al campo, sacrifican, según Gustavo Esteva “entornos, solidaridades, interpretaciones y costumbres tradicionales en el altar de la siempre cambiante asesoría de los expertos” (2009: 2), que crean y consolidan las formas de dominación que existen hoy en día.

Conclusión

A manera de conclusión se puede señalar que la intervención de las ONGD y las instituciones del gobierno local, provincial y nacional, aunque tengan sus programas y sus discursos en *kichwa*, utilicen los diversos adjetivos del desarrollo, como por ejemplo, el *sumak kawsay*, trabajen por la actividad agropecuaria y la salvaguarda del medio ambiente, capaciten en los derechos de las mujeres, de los niños y jóvenes, acciones entendidas por estas como ayudas, no contribuyen lo suficiente al fortalecimiento de la identidad indígena, ni a la articulación de un nuevo tipo de poder que se explicitaría en el surgimiento de las organizaciones y en el protagonismo de los indígenas en pos del desarrollo. En contrate, con las llamadas ayudas resignifican las antiguas formas de dominación heredadas del pasado colonial y del régimen de hacienda, fortaleciendo la capacidad de maniobra de quienes manejan los recursos de cooperación sobre las comunidades indígenas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Alberto (2009) *La maldición de la abundancia*. Quito: Comité Económica de Proyectos, Swissaid y Abya Yala.
- Acosta, Alberto (2010) “Respuestas regionales para problemas globales”. En Irene León (coord) *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS, pp. 89-103.
- Acosta, Alberto (2011) “Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición”. En Miriam Lang y Dunia Mokrani (comp.) *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburg, pp. 83-118.
- Adorno, Rolena (1988) “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14, (28), pp. 55-68.
- Arguedas, José María (1958) *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Arrieta, Modesto (1984) *Cacha cuna de la nacionalidad ecuatoriana*. Riobamba: FODERUMA.
- Banco Mundial (2015) *Latinoamérica Indígena en el siglo XXI*. <http://documents.worldbank.org/curated/en/541651467999959129/pdf/98544-WP-P148348-Box394854B-PUBLIC-Latinoamerica-indigena-SPANISH.pdf> (Consultado el 22 de noviembre de 2018).
- Bebbintong, Anthony y Torres, Víctor (2001) *Capital social en los Andes*. Quito: Abya Yala.
- Bibliatodo (2019) *Diccionario*. <https://www.bibliatodo.com/Diccionario-biblico> (Consultado el 20 de diciembre de 2018).
- Braticevic, Sergio (2011) “El papel de las ONG en proyectos de desarrollo en una formación social de fronteras. El caso del programa DIRLI en el oeste formoseño”. *Revista Intersecciones en Antropología* 12, (1), pp. 135-146.
- Bretón, Víctor, Cortez, David y García, Fernando. (2014) “En busca del sumak kawsay”. *Íconos* 48, pp. 9-24.
- Bretón, Víctor (2001) *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Quito: FLACSO.
- Bretón, Víctor (2012) *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito: Abya Yala.
- Bretón, Víctor. (2013) “Etnicidad, desarrollo y ‘Buen Vivir’: Reflexiones de contenido en perspectiva histórica”. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 95, pp. 71-95.
- Burgos, Hugo (1997) *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Cordero, Luis (1955) *Diccionario Quichua–Castellano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Cuestas-Caza, Javier (2018) *El sumak kawsay. El Buen Vivir antes de ser buen vivir*. <https://www.academia.edu/33156575/> (Consultado el 21 de octubre de 2018).

- Detsch, Claudia (2018) *Transformación social-ecológica del sector agrario en América Latina. Pasos y actores claves*. Buenos Aires: Friedrich Ebert Stiftung y Nueva Sociedad.
- Escobar, Arturo (2012) “Más allá del desarrollo: Postdesarrollo y transiciones hacia lo pluridiverso”. *Revista de Antropología Social* 21, pp. 23-62.
- Esteva, Gustavo (2009) “Más allá del desarrollo: la buena vida”. *Revista América Latina en movimiento*. <https://www.alainet.org/es/active/38110>. (Consultado el 14 de noviembre de 2018).
- Estermann, Josef (2014) *Cruz & Coca: hacia la descolonización de religión y teología*. Quito: Abya Yala.
- Ferraro, Emilia (2004) *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambio en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: FLACSO.
- Foucault, Michel (1988) “El sujeto y el poder”. *Revista Mexicana de Sociología* 50(3), pp. 3- 20.
- FUNDAMYF (2007) *Condiciones meteorológicas del cantón Riobamba y Colta*. https://issuu.com/nesster/docs/case_study_fundamyf (Consultado el 13 de noviembre de 2018).
- Gudynas, Eduardo (2017) “Extractivismo y corrupción en América del Sur”. *RevIISE* 10, pp. 73-87.
- Guerrero, Andrés (2010) *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura*. Quito: FLACSO, IEP.
- Horbart, Jorge (2008) “La discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México: revisión y balance de un fenómeno persistente”. En Fernando García (Comp.), *Identidad, etnicidad y racismo en América Latina*. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura, pp. 121-158.
- Ibarra, Hernán (2002) “Gamonalismo y dominación en los Andes”. En *Iconos* 14, pp. 137-147.
- Inti Sisa (2018) *Fundación, historia y visión*. <http://www.intisisa.org/IS2013/SP/geschiedenis.html> (Consultado el 24 de noviembre de 2018).
- Jaramillo, Pío (1988) “El indio ecuatoriano”. En Claudio Malo (Ed.), *Pensamiento indigenista del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Korovkin, Tanya (2002) *Comunidades indígenas: economía de mercado y democracia en los Andes ecuatorianos*. Quito: Abya Yala, IFFA, CEDIME.
- Larrea, Ana (2010) “La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico”. En AAVV *Socialismo y sumak kawsay. Los nuevos retos de América Latina*. Quito: SENPLADES.
- León, Irene (2010) “Resignificaciones, cambio sociales y alternativas civilizatorias”. En Irene León (coord), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS, pp. 7-12.
- Levine, Daniel, y Molina, Enrique (2011) “Calidad de la democracia: fortalezas y debilidades en América Latina”. *Revista Latinoamericana de Política Comparada* 5, pp. 95-123.

Lyons, Barry (2016) *Sociedad, historia e interculturalidad en Chimborazo*. Quito: Abya Yala y Wayne State.

Martínez, Carmen (2006) *Who defines indigenous? Identities, development, intellectuals and the state in Northern Mexico*. New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press.

Nagy, Mariano (2012) “Circulación e incorporación en la frontera: Trayectorias indígenas tras la “Conquista del desierto”. *Revista Mundo Nuevo, Mundos Nuevos*. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/64156>. (Consultado el 15 de enero de 2019).

Oviedo, Atawalpa (2017) “Que es el buen vivir (Sumak Kawsay). *Rebelión*. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=231005>. (Consultado el 18 de enero de 2019).

Palenzuela, Pablo (2011) “Discursos y prácticas del desarrollismo en los Andes ecuatorianos: el proyecto PRODECO en Cotopaxi”. En Pablo Palenzuela y Alessandra Olivi (coord.), *Etnicidad y desarrollo en los Andes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.

Pitarch, Pedro (2003) “Infidelidades indígenas”. *Revista de Occidente*, 270, pp. 60-75.

Prada, Raul (2011) “El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico”. En Miriam Lang y Dunia Mokrani (Comp.), *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburg, pp. 21-53.

Ramírez, René (2010) “Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano. En SENPLADES, *Socialismo y sumak kawsay. Los nuevos retos de América Latina*. Quito: SENPLADES, pp. 55-76.

Sánchez, D., Izurieta, X. (2015) “Sistema de yanapa y antropización de los páramos ecuatorianos”. En *Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza*. <https://www.portalces.org/fuente/uicn-sur/sistema-de-yanapa-antropizacion-de-paramos-ecuatorianos>. (Consultado el 22 de enero de 2019).

Rubio, Gonzalo (1987) *Los indios ecuatorianos. Evolución histórica y políticas indigenistas*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Santana, Roberto (1995) *Ciudadanos en la etnicidad: los indios en la política o la política de los indios*. Quito: Abya Yala.

Senn, Amartya (2000) *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

Simbaña, Floresmilo (2011) “El sumak kawsay como proyecto político”. En Miriam Lang y Dunia Mokrani (comp.) *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburg, pp. 219-226.

Tuaza, Luis Alberto (2011) *Runakunaka ashka shaikuska shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: crisis del movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: FLACSO.

Tuaza, Luis Alberto (2014) “La continuidad de los discursos y prácticas de la hacienda en el

contexto de la cooperación”. *Revista de Antropología Social* 23, pp. 117-135.

Tuaza, Luis Alberto (2017) “Liderazgo indígena tras la disolución de la hacienda”. En *Ecuador Debate* 102, pp. 33-44.

Viola, Andreu (2014) “Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes. *Íconos* 48), pp. 55-72.

Yépez, Pascual (2014) *La vida de los indígenas en la ciudad de Quito*. Quito: Imprefepp.

REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA

NÚMERO 17: ESTRATEGIAS SUBALTERNAS EN AMÉRICA LATINA: RECONFIGURANDO LA IDENTIDAD PARA ARTICULARSE A UN MUNDO GLOBAL. SUBALTERN STRATEGIES IN LATIN AMERICA: RECONFIGURING IDENTITY TO BE ARTICULATED TO THE GLOBAL WORLD.

SEPTIEMBRE DE 2019

ISSN 2174-6796

[pp. 30-51]

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.17.02>

EL GIRO RURAL DE LA POLÍTICA ANDINA: DESARROLLISMO, ECONOMÍA MORAL Y POLÍTICAS CAMPESINAS EN QUISPICANCHI (CUSCO)

THE RURAL TURN OF THE ANDEAN POLICY: DEVELOPMENT, MORAL ECONOMY AND PEASANT POLICIES IN QUISPICANCHI (CUSCO)

Raúl H. Asensio

Instituto de Estudios Peruanos

Resumen.

Este artículo analiza un ejemplo concreto de políticas campesinas en una provincia de los Andes peruanos. Se sostiene que: 1) Los cambios derivados de la Reforma Agraria impulsada por gobierno de Juan Velasco Alvarado (1969-1975), junto con la presencia masiva de proyectos de desarrollo y cooperación internacional, habrían generado a largo plazo un genuino proceso de empoderamiento político de las poblaciones campesinas; 2) El resultado sería el surgimiento de un conjunto de alcaldes de origen campesino, que llegan al poder a partir de 2002, gracias a una conjunción de factores estructurales y coyunturales; 3) Una vez en el poder, estos alcaldes desarrollan un estilo propio de gestión municipal, en el que se conjugan elementos procedentes del mundo del desarrollo rural andino (que ya en sí mismo es un conjunto híbrido de prácticas y discursos) y elementos de la economía moral andina; 4) La labor de estos alcaldes se desarrolla en paralelo en los planos económico y cultural. Ambos planos se retroalimentan y no pueden analizarse por separado. El resultado es un proyecto ideológico-político de “renacimiento andino”, que busca inscribir a los campesinos en la modernidad capitalista, más que subvertirla.

Palabras clave.

Políticas campesinas, economía moral campesina, gobierno municipal, desarrollo rural, Perú, Cusco.

Abstract.

This article analyzes a concrete example of peasant empowerment in a province of the Peruvian Andes. It is argued that: 1) The changes derived from the Agrarian Reform promoted by the government of Juan Velasco Alvarado (1969-1975), together with the massive presence of development projects and international cooperation, would have generated in the long term a genuine process of peasant political empowerment; 2) The result would be the emergence of a set of mayors with peasant origin, who come into power as of 2002, thanks to a combination of structural and conjunctural factors; 3) Once in power, these mayors develop a style of municipal management, which combines elements from the Andean rural development world (already in itself a hybrid set of practices and discourses) and elements of the Andean moral economy; 4) The work of these mayors takes place in parallel at the economic and cultural levels. Both planes are fed back and cannot be analyzed separately. The result is an ideological -political project of “Andean rebirth”, which seeks to inscribe the peasants in capitalist modernity, rather than subvert it.

Key Words.

Peasant politics, peasant moral economy, municipal government, rural development, Peru, Cusco.

Introducción

Esta mañana parece que nadie repara en el frío. Aunque hace un rato que el sol salió la temperatura aún es gélida. En la plaza de armas de Urcos esperamos a que comiencen a llegar los candidatos. Para ese día está programado un debate que debe enfrentar a todos los postulantes a la alcaldía provincial de Quispicanchi. En una esquina se han situado cinco puestos de venta de alimentos. La oferta incluye choclo con queso, pan del cercano distrito de Oropeza y varios tipos de emoliente. Hay también lácteos y yogur elaborado en las comunidades de los alrededores. Pasadas a diez de la mañana comienzan a llegar los camiones. Primero los representantes de un partido, luego los de otro. Campesinos ataviados con coloridas topas para protegerse del frío descienden de ellos y pasean por la plaza. Miran curiosos, se acercan al monumento que representa a Túpac Amaru, el caudillo andino que desafió al poder español, toman fotografías con sus celulares, conversan y poco a poco comienzan a organizarse. A las órdenes de sus líderes, lanzan consignas, tocan música y se aprestan a desfilar.

Durante todo día el panorama será similar. Hasta diez candidatos compiten en las elecciones. Cada uno llega acompañado de sus seguidores, dos, tres o incluso cinco camiones procedentes de comunidades de toda la provincia. El debate se realiza al aire libre, en una tarima situada frente a la iglesia. Solo las palabras del moderador son en

español. Los candidatos saludan en este idioma, pero de manera inmediata pasan al quechua. No se trata de un ardid político o de una estrategia conscientemente planificada, sino de una práctica habitual en Quispicanchi, donde el quechua es el idioma de la vida cotidiana. Desde hace algunos años es también el idioma en el que discurre la mayor parte de la actividad política y administrativa del estado peruano a nivel local. Incluso muchos programas estatales en las áreas rurales utilizan de manera preferente el idioma andino en sus interacciones con la población.

El debate se prolonga por varias horas, sin que nadie se mueva de la plaza. Cada sector recibe con entusiasmo los discursos de su candidato. Como en toda la sierra peruana, la política local es sumamente importante en Quispicanchi. Aunque para un foráneo los detalles son difíciles de discernir, en el ambiente se respira la convicción de que algo importante está en juego. La política local es el ámbito donde se producen las verdaderas confrontaciones de intereses, donde la población de la sierra peruana vuelca su energía y expectativas y donde se expresan sus inquietudes y anhelos. Es también el escenario donde se producen algunos de los cambios más importantes experimentados por el mundo rural peruano en las últimas décadas.

El objetivo de este artículo es analizar algunas de estas transformaciones desde una mirada que aúna consideraciones locales, regionales y nacionales. El eje del relato es el ascenso al poder en Quispicanchi de una nueva generación de líderes campesinos, en su mayoría con educación superior y con amplia experiencia en el mundo del desarrollo, que durante el periodo de transición democrática posterior a la caída de Alberto Fujimori comienzan a protagonizar la vida política local. Acostumbrados a interactuar con las ONG y con las instituciones estatales, estos alcaldes campesinos promueven un nuevo estilo de gestión municipal, que amalgama elementos de la cultura política campesina andina junto con ideas, nociones y prácticas provenientes del mundo del desarrollo rural.

Las políticas campesinas andinas son todavía un campo relativamente poco estudiado. Por un lado, predominan los estudios con carga prescriptiva, marcados por enfoques ideológicos predeterminados. Las ideas de José Carlos Mariátegui sobre el potencial revolucionario del campesinado andino han tenido un profundo impacto, tanto en el campo de las ciencias sociales como en la propia acción política (Andrés 2010; Oyata 2014). Los campesinos se han visto como las protagonistas de un futuro siempre por venir y como una suerte de reserva moral llamada a transformar el Perú. Esta percepción ha condicionado su estudio, focalizando el interés de los autores hacia aquellas expresiones más nítidamente reivindicativas, consideradas implícitamente como más auténticas, especialmente cuando se articulaban en términos de reivindicación étnico-cultural (Pajuelo 2006; Pajuelo 2016; Gutaffson 2008; Paredes 2011, entre otros muchos). En los últimos años, estos sesgos se han conjugado con la centralidad adquirida por los conflictos mineros dentro de las agendas políticas y académicas (Bebbington 2007; Salas

2008; Gil 2009, entre otros muchos). En contraste son pocos los estudios que analizan las políticas campesinas realmente existentes, especialmente en provincias donde los conflictos mineros no existen o son de menor intensidad. Tal como señalan Linda Seligman (2008) y Nùria Sala i Vila (2013), tampoco abundan los estudios que analizan las dinámicas rurales andinas en perspectiva de medio y largo plazo.

La historia de los alcaldes campesinos de Quispicanchi es excepcional en muchos sentidos, pero al mismo tiempo es representativa de varias tendencias que traspasan los límites de la provincia. Es una buena historia para pensar sobre las posibilidades, límites y dilemas de las políticas campesinas peruanas, en un contexto de cambio acelerado (Webb 2013). En pocos años coinciden un genuino proceso de empoderamiento rural, una relativa dinamización productiva (resultado de factores endógenos y exógenos) y un intenso debate en torno a la cultura y la identidad locales. Lejos de ser un territorio aislado, Quispicanchi es un espejo donde se reflejan la mayor parte de los procesos que afectan a la sierra peruana, desde la Reforma Agraria hasta la actualidad. Su historia revela el peso de los factores estructurales que delimitan la acción política, pero también la autonomía de los actores para moverse creativamente dentro de estos estreñimientos, avanzando de manera creativa en sus propias agendas e incrementando sus márgenes de libertad.

Campesinismo, desarrollismo...

El ascenso al poder de los alcaldes de campesinos de Quispicanchi es un ejemplo de lo que Cameron (2009) denomina la municipalización de las políticas campesinas andinas. Frente al protagonismo de los grandes movimientos indígenas de las décadas anteriores, se observaría en la actualidad un cambio en los escenarios de la acción política, que pasa del ámbito nacional al local. En este sentido, Perú se parecería a los casos más conocidos de Ecuador y Guatemala (Radcliffe 2002; Cameron 2008; Rasch 2012). Sin embargo, la emergencia de autoridades campesinas quisipicanchinas tiene elementos particulares, derivados de la historia reciente y de la particular configuración del sistema político peruano.

Quispicanchi es una provincia alto andina, enclavada en una zona quechua hablante del sur de Cusco. Presente ya en la nomenclatura colonial, cuando abarcaba límites algo más extensos que los actuales, destaca por su diversidad geoclimática. La provincia tiene zonas de valle y ladera, comunidades de altura e incluso un par de distritos situados en la selva amazónica. Aunque se encuentra cerca de la capital regional, está al margen de las rutas turísticas. Los ejes de la economía local son la agricultura y la ganadería. La mayor parte del territorio se sitúa por encima de los tres mil metros, destacando la llamada cordillera del Ausangate, un conjunto de nevados que una vez al año son escenario de la más importante peregrinación religiosa del sur andino. Aunque en los últimos años se han iniciado algunas prospecciones, al contrario de otras provincias peruanas la minería aún no ha distorsionado las dinámicas políticas y económicas locales.

El giro rural de la política quispicanchina es el resultado tanto de procesos de larga duración de empoderamiento de la población rural, como de una coyuntura política especialmente favorable. Considerados en una perspectiva de larga duración, los alcaldes campesinos que llegan al poder tras la destitución de Alberto Fujimori pertenecen a la generación de “hijos de la reforma agraria”: comuneros nacidos en la década de los setenta, que gracias a los cambios ocurridos durante el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968-1979) acceden a mayores niveles de educación y libertad que sus padres y abuelos. Algunos de ellos llegan la universidad, gracias al esfuerzo de sus familias o al apoyo de ONG y organizaciones de la sociedad civil cusqueña. Su experiencia vital les permite manejarse con fluidez en los ámbitos urbanos y rurales. A diferencia de generaciones anteriores, su paso por la ciudad no implica el abandono de sus comunidades. Tras graduarse, entrar a trabajar en ONG y programa de desarrollo, conservan sus propiedades y viviendas y siguen vinculados a los avatares de la vida comunitaria. Son conscientes de que el equilibrio del poder ha cambiado y aspiran a desarrollar sus propios proyectos políticos, sin necesidad de intérpretes o intermediarios. De manera explícita se presentan en el juego político como representantes de las zonas rurales, en contraste con lo que califican de políticos “tradicionales”, asociados a las zonas urbanas de sus distritos, que habían dominado la política local quispicanchina en los primeros años posteriores a la Reforma Agraria (Sulmont 1995; Quintín 1993).

La reforma agraria supuso tres grandes cambios para el mundo rural cusqueño: i) convirtió a las comunidades campesinas en el principal actor de las dinámicas rurales, al acabar con los hacendados y transferir la propiedad de la tierra, ii) propició la llegada al territorio de nuevos actores, tales como programas de desarrollo, iglesia comprometida, instituciones estatales y ONG, que progresivamente se legitimaron y cobraron fuerza y iii) legitimó una retórica de exaltación campesinista, que se convirtió en el referente tanto de los discursos políticos como de las políticas públicas. Estos tres procesos cristalizaron a partir de 1980, cuando el conflicto armado interno obligó a muchos activistas y cooperantes a retirarse de gran parte del territorio peruano. Cusco, relativamente al margen de las acciones terroristas, se convirtió en un punto caliente para la cooperación. Durante una década se concentraron aquí intervenciones novedosas y creativas, encabezadas por una nueva generación de cooperantes peruanos y extranjeros, vinculados casi siempre a posiciones políticas de izquierdas (Van Immerzeel & Núñez del Prado 1994; Agurto 2002; Van Immerzeel & Cabero 2003). Aunque muchas de estas iniciativas quedaron por debajo de las expectativas (e incluso algunas multiplicaron los problemas, con innovaciones mal planificadas y peor ejecutadas) el resultado fue la consolidación de un capital humano local sustancialmente diferentes de otras regiones peruanas. Técnicos locales arraigados en el territorio, preparados para la interlocución con los entresijos de la gubernamentalidad desarrollista y fuertemente empoderados del discurso campesinista derivado de la reforma agraria.

Este contexto condiciona y explica las trayectorias vitales de los futuros alcaldes rurales. La densidad de intervenciones de desarrollo rural les permite tejer carreras profesionales a medio camino entre dos mundos. Se vuelven urbanos sin dejar de ser rurales. “Lo mío es un proyecto político en favor de los campesinos”, señala uno de los entrevistados. “Soy campesino y quiero que los campesinos progresen¹”. Esta articulación retórica explica el sentido histórico que tratan de dar a su ascenso al poder. Se trataría, según sostienen, de la primera vez que un líder campesino, un líder genuinamente campesino, desplaza del poder a los políticos radicados en las capitales de distrito, muchos de ellos descendientes de los antiguos hacendados. Se trataría de una oportunidad histórica para reivindicar a los sectores tradicionalmente excluidos².

...y oportunismo

El ascenso al poder de los alcaldes campesinos quispicanchinos se inicia en 2002 y se consolida en las elecciones locales de 2006. Se trata de personajes como Domingo Huitoccollo, alcalde de Quiquijana y posteriormente alcalde provincial de Quispicanchi, y Cipriano Mandura, alcalde de Ocongate y sucesor de Huitoccollo al frente del gobierno provincial. Su éxito se apoya en el crecimiento demográfico de los distritos con mayor porcentaje de población rural y en la fragmentación y pérdida de peso relativo del voto urbano.

Mandura y Huitoccollo provienen de comunidades campesinas situadas fuera de las capitales de sus respectivos distritos. Antes de saltar a la política trabajan en las ONG locales y frecuentan el mundo de los activistas de izquierda cusqueños. Tras probarse en listas encabezadas por políticos urbanos, casi siempre con escasos resultados, tras la caída de Fujimori deciden apostar por una nueva estrategia. Conforman sus propias candidaturas y apelan a la solidaridad comunal para llegar al poder. La desarticulación de los partidos políticos, junto con las particularidades de las leyes electorales peruanas, abren la puerta a este tipo de candidaturas basadas en afinidades comunales. Para ganar no son necesarios demasiados votos. La fragmentación es tal que con frecuencia basta

1. Entrevista a Domingo Huitoccollo, alcalde distrital de Quiquijana entre 2002 y 2006 y alcalde provincial de Quispicanchi entre 2007 y 2010, Raqchi, mayo de 2009.

2. La retórica campesinista es tan hegemónica en Quispicanchi que uno de los principales recursos retóricos de los candidatos consiste en acusar a los rivales de no ser un “auténtico campesino”. Durante el debate descrito en las primeras páginas de este artículo este argumento fue esgrimido por casi todos los candidatos. Cada uno de ellos tenía una historia o una anécdota jocosa, que demostraba que sus contrincantes no eran campesinos de verdad, mientras que ellos sí lo eran. Lo mismo ocurre en los programas de información-opinión radiales, que tan importantes son en las dinámicas políticas andinas. “Este alcalde no es un verdadero campesino, no vive en su comunidad, no sabe lo que sufre y siente un campesino, por lo que no nos puede gobernar con justicia”, exclamaba un locutor al que escuchábamos en un taxi colectivo durante uno de mis viajes de trabajo de campo en 2009

un diez o quince por ciento del censo. De ahí que sea posible llegar al poder con el voto en bloque de una comunidad o de un grupo limitado de comunidades, sin necesidad de articular alianzas con sectores urbanos, ni antes ni después de la votación.

Esos incentivos hacen que de manera muy rápida la política municipal se convierta en una extensión de la micropolítica comunal. Es habitual que las comunidades se reúnan antes de las elecciones para decidir el sentido de su voto y que los candidatos a los que otorgan su confianza residan en su comunidad o al menos sean comuneros activos. Con su mezcla de arraigo y experiencia, los profesionales-campesinos son con frecuencia los elegidos. Gracias a su trabajo en ONG y proyectos de desarrollo conocen a mucha gente, saben moverse en el complejo mundo de la política andina, tiene prestigio y son vistos como una apuesta segura para atraer nuevos recursos hacia las comunidades.

Aunque pueden existir disidentes, los candidatos seleccionados por las comunidades suelen agrupar en torno a sí a la mayor parte de los comuneros, lo que en el contexto de fragmentación les permite contar con un número suficiente de votos para aspirar a la victoria. Para asegurar mayores apoyos pueden recurrir a alianzas con otras comunidades cercanas, integrando a líderes locales en las candidaturas a regidores. Aun cuando no se pueden considerar de manera estricta representantes comunales, de estos personajes se espera que una vez en el gobierno hablen en nombre de sus vecinos y luchen por sus intereses. Se trata de un equilibrio sutil entre personalismo y representación corporativa. Las normas informales de la solidaridad comunal se superponen y complementan las normas formales del juego político. La demografía, por su parte, asegura que los candidatos urbanos tengan cada vez menos posibilidades (Asensio & Trivelli 2013; Asensio 2016).

La llegada al poder de los alcaldes campesinos coincide con un periodo de rearticulación y fortalecimiento de los gobiernos locales peruanos. Tal como señala Remy (2005), sobre estas instituciones, se concentran cada vez más las expectativas y las demandas de los pobladores rurales. Durante la transición posterior a la caída de Fujimori, en pleno auge internacional de las nociones de subsidiaridad y descentralización, así como de los modelos participativos de gestión pública, los gobiernos locales incrementan sus atribuciones legales, su visibilidad política y sus recursos económicos. En el caso de las regiones andinas, las transferencias provenientes del canon minero disparan aún más el presupuesto, lo que genera tanto oportunidades como problemas (Crabtree 2014). Entre 2004 y 2008 los fondos disponibles para las municipalidades quispicanchinas se multiplican por tres. Solo el canon minero pasa de apenas cuatro millones de nuevos soles en 2004 a 31 millones en 2007 y 94 millones en 2012 (Asensio 2016).

El incremento del presupuesto municipal se traduce en fortalecimiento institucional. De 199 empleados en 2004 la provincia pasa a contar con 443 en 2008 (Asensio & Trivelli 2011). El cambio es también cualitativo: se trata de un personal mucho más preparado y con mayor experiencia en la gestión pública. Los recursos del canon permiten a las municipalidades competir en el mercado laboral con las ONG. Profesionales jóvenes, que antes nunca habrían considerado la posibilidad de trabajar en el ámbito público, se sienten atraídos por las mejores remuneraciones y por la posibilidad de desempeñar su trabajo en mejores condiciones. Aunque siguen siendo municipalidades pobres en comparación con otras partes del país, su personal es mucho más dinámico y está mejor preparado. Con estos mimbres van a tejer los alcaldes campesinos quispicanchinos su gestión al frente de los gobiernos locales.

Keynes en los Andes

Los nuevos alcaldes quispicanchinos son campesinos en un triple sentido: por su autoadscripción, por la naturaleza de sus apoyos políticos y por el estilo de gobierno que desarrollan una vez que asumen el cargo. Se trata, sin embargo, de iniciativas aisladas entre sí. Si bien responden a los mismos procesos y se desarrollan en simultáneo, no se basan en una formación política unificada y coherente, con un claro contenido programático. Los esfuerzos por construir un partido político campesino fracasan estrepitosamente. En un contexto de extremada fragmentación, los incentivos para la colaboración son mínimos. Cada candidato se ve con la capacidad para llegar a ser alcalde sin necesidad de asumir los costos de formar parte de una estructura partidaria supralocal.

Cada alcalde campesino desarrolla su candidatura bajo el cobijo de alguna de las múltiples agrupaciones que surgen, casi siempre vacías de contenido y sin vida orgánica, con la debacle de los partidos políticos tradicionales (Zavaleta 2014). Se trata de simples vehículos electorales que se alquilan al mejor postor. Más allá de los cupos que cobran por permitir a los candidatos postular en sus filas, no imponen ningún tipo de condición ideológica o programática. Entre los candidatos campesinos de diferentes distritos no existe ningún tipo de coordinación e incluso es posible encontrar en un mismo lugar tres o cuatro candidaturas campesinas, compitiendo entre sí con programas muy similares (Asensio 2011). Su apoyo se basa en solidaridades primarias: representan a una o varias comunidades, agrupadas en una misma lista, que votan en bloque por sus candidatos, frente a otras comunidades que votan por otro candidato. Los discursos pueden apelar a retóricas reivindicativas o desarrollistas, pero coinciden en situar en su foco a la población rural de los distritos.

La falta de articulación política marca el gobierno de los nuevos alcaldes. A pesar de su retórica izquierdista, una vez en el cargo se muestran extraordinariamente pragmáticos y

centran su actuación en el ámbito estrictamente local³. Lejos de plantear transformaciones radicales en las estructuras productivas, su labor se dirige a mejorar las condiciones de inserción de las poblaciones rurales en las dinámicas económicas regionales. Cusco es una región dinámica, con tasas de crecimiento económico entre las más importantes del país, gracias al turismo, a la minería y al crecimiento de las clases medias urbanas (Steel 2013). La demanda y los precios de los productos agrícolas se han multiplicado en pocos años, especialmente los derivados del vacuno, rubro donde Quispicanchi tiene una sólida tradición. Gracias a la ventaja competitiva que supone la cercanía de la capital regional, la provincia se convierte en uno de los principales proveedores de los sectores populares cusqueños.

Los alcaldes rurales tratan de aprovechar este contexto para incrementar los ingresos de las familias rurales. Para ello, amparados por la favorable situación financiera reseñada en el apartado anterior, apuestan por un activo involucramiento de las municipalidades en la vida económica de los distritos. Ponen en marcha decenas de proyectos dirigidos a generar mayores ingresos para la población local, ya sea de manera directa o indirecta. El resultado es una suerte de keynesianismo, caracterizado por la expansión del gasto público, a través de obras públicas, estímulos a la producción y fortalecimiento de los canales de comercialización.

Esta agenda en gran medida proviene del mundo del desarrollo rural andino. Es durante su práctica profesional en las ONG y en los programas de la cooperación internacional donde los alcaldes aprenden el tipo de proyectos que ahora tratan de poner en marcha. La diferencia reside en que esta vez se trata, de un keynesianismo “andino”, ya que las intervenciones municipales están condicionadas por imperativos derivados de la economía moral andina. Tan importante como el crecimiento económico, es mantener la cohesión social. Las municipalidades deben distribuir sus recursos de manera equitativa a diferentes niveles: entre sectores del distrito, entre comunidades y entre familias. Los alcaldes deben asegurarse de que ningún colectivo resulte beneficiado en exceso. Este equilibrio es una suerte de canon moral de buen gobierno municipal, que las autoridades están obligadas a cumplir. En caso contrario, se arriesgan (como ocurre con frecuencia) a una fuerte conflictividad, ya sea porque algunas comunidades se sienten perjudicadas

3. La hegemonía izquierdista en el plano de las ideas se evidencia en los resultados de las elecciones presidenciales, cuando entran juego diferentes visiones de país. En estos casos, Quispicanchi suele votar con casi total unanimidad por el candidato a quien los pobladores asocian con los valores campesinistas de izquierda. El año 2001, Alejandro Toledo obtuvo el 57 por ciento de los válidos en la primera vuelta y el 71 por ciento en la segunda. En 2006 Ollanta Humala superó estos números, con el 60 por ciento en la primera vuelta y el 79 por ciento en la segunda vuelta. En 2011 los resultados fueron aún más apabullantes: el 72 por ciento en la primera vuelta y 82 por ciento en la segunda. Estos datos contrastan con la gran fragmentación del voto que se produce en las elecciones locales. Se trata en este caso de elecciones mucho menos ideológicas. Todos los participantes tienen programas y apelaciones ideológicas similares.

por el reparto de los fondos públicos o porque se considera que existe favoritismo hacia determinadas familias o personas.

Cohesión social es un concepto que resulta operativo para entender los condicionantes de la acción política de los alcaldes campesinos quispicanchinos, pero no se trata de un vocablo usado de manera explícita por los propios protagonistas, quienes con frecuencia prefieren hablar de “justicia” para describir el tipo de gobierno que promueven. El eje en ambos casos es la necesidad percibida por los alcaldes de amoldar su actuación a un contexto de suma fragilidad política, donde múltiples actores pugnan por acceder a los recursos públicos. Cohesión social, en este sentido, no debe confundirse con igualdad, ni con promoción de la igualdad, sino como un deseo de evitar que la acción política rompa los equilibrios preexistentes. No se trata de que los ciudadanos de Quispicanchi sean cada vez más iguales, sino de que nadie resulte más favorecido que otro por las políticas públicas. “Que todos prosperemos, pero que lo hagamos de la misma medida y al mismo tiempo”, como dijo uno de los funcionarios municipales entrevistados⁴.

El imperativo de cohesión social es tanto un ejercicio de realismo político como un principio genuinamente asumido por los alcaldes, como parte de su propia cultura política. Su aplicación lleva incluso a imponer medidas que limitan el dinamismo económico. Obligados a elegir entre crecimiento y cohesión, los alcaldes rurales se decantan casi siempre por esto último. Las municipalidades pueden dejar de apoyar a una determinada feria porque su éxito amenaza a otras ferias cercanas o pueden poner límites al número de animales que un productor está autorizado a vender, para evitar los celos de los demás productores. Pueden poner restricciones al peso de los animales o incluso impedir que se presenten demasiados animales a una subasta, para evitar que baje el precio.

Cada una de estas decisiones está rodeada de un clima de tensión. El arte de gobernar el mundo rural cusqueño implica saber cuándo apelar a los grandes principios, cuándo halagar y cuándo presionar, con qué códigos culturales dirigirse a los campesinos y a los operadores de las intervenciones de desarrollo, muchas veces ellos mismos también campesinos o hijos de campesinos. Los alcaldes campesinos pertenecen a todos estos mundos y saben moverse entre ellos, combinando registros cuando es necesario. Saben cuándo (y con qué palabras) exaltar lo realizado y cuándo (y cómo y dónde) acusar a sus rivales de no ser verdaderos campesinos, de actuar por egoísmo o de querer “privatizar” un bien o un servicio. Este último concepto, al igual que ocurre con la noción de campesino,

4. Entrevista a Arnulfo Vargas, encargado del programa de engordadores de ganado vacuno de la Municipalidad Distrital de Ocongate, Ocongate, abril de 2009.

se recodifica dentro de las lógicas locales y amplía su significado hasta abarcar cualquier práctica que se considera que beneficia en exceso a una persona, familia o colectivo.

El keynesianismo andino puede considerarse como una práctica política híbrida, donde confluyen el paradigma de desarrollo rural (del que provienen muchos de los alcaldes) y la cultura política andina. Sobre el terreno este estilo de gobierno municipal se caracteriza por una gran cantidad de iniciativas y proyectos de pequeñas dimensiones. Una primera línea de acción consiste en promover obras de infraestructura en las comunidades rurales. Son, por lo general, intervenciones limitadas, con objetivos muy concretos: postas médicas, aulas escolares, locales comunales, canchas deportivas, renovación de plazas y calles, asfaltado de pistas, etc. Estas intervenciones responden a una evidente necesidad, ya que muchas comunidades carecen de infraestructuras básicas, pero tienen también un fuerte sentido político (Vicent 2013). Son un mecanismo para transferir de manera indirecta recursos públicos a los pobladores rurales. Son una fuente de empleo para los hogares más pobres, que no logran engancharse a las nuevas dinámicas económicas. En algunos casos, pueden llegar a suponer hasta una cuarta o una tercera parte de los ingresos familiares. “Sin hacer obras -señala Graciano Mandura, alcalde distrital de Ocongate entre 2006 y 2010 - un alcalde nunca va a ser reelegido⁵”.

Estas obras son siempre de escala microlocal. Son muy pocos los proyectos municipales pensados para tener un impacto distrital o provincial. La lógica del keynesianismo andino prioriza dividir el presupuesto en múltiples pequeñas intervenciones, distribuidas por todo el territorio, antes que concentrar los recursos en proyectos de mayor escala. Incluso cuando estos grandes proyectos puedan tener a medio o largo plazo un impacto mayor, desde el punto de vista político resultan contraproducentes, ya que amenazan el equilibrio y por lo tanto desafían la “justicia” de la acción municipal.

Similares condicionantes están presentes en la segunda línea de actuación de los alcaldes rurales: los proyectos de apoyo a la producción agropecuaria. Este es probablemente el aspecto que con mayor intensidad evidencia el giro rural de la política quispicanchina. En 2004, antes de la elección de los alcaldes campesinos, la mayor parte del presupuesto municipal se concentraba en “administración y planeamiento” y “previsión y asistencia social”. Tres años después, los principales rubros de inversión municipal son las “actividades productivas”, “educación y cultura” y “salud y saneamiento”. Estos tres rubros suman el 44 por ciento de un presupuesto que pasa de 15,9 a 43,5 millones de soles en este periodo (Asensio & Trivelli 2011)

5. Entrevista a Graciano Mandura, alcalde distrital de Ocongate entre 2006 y 2010 y alcalde provincial de Quispicanchi a partir de 2011, Urcos, agosto de 2011.

La promoción de las actividades productivas se canaliza a través de las llamadas Oficinas de Desarrollo Económico Local (ODEL). Se trata de dependencias municipales dirigidas a mejorar los ingresos de los pobladores rurales desde una perspectiva de mercado. Las ODEL surgen con carácter experimental a finales de la década de los noventa, en el marco del paradigma de desarrollo rural impulsado por la cooperación internacional. En la actualidad existen en casi todos los distritos cusqueños. Su importancia depende del tamaño de las localidades y del compromiso de los alcaldes, pero por lo general se encuentran entre las dependencias municipales mejor dotadas y entre las más conocidas (y reconocidas) por la población local. En algunos casos pueden llegar a contar con varias decenas de trabajadores y su conducción suele estar a cargo de profesionales con experiencia previa en ONG o programas estatales de desarrollo rural. Sus intervenciones se enfocan en mejorar la producción agropecuaria, al tiempo que promueven la articulación de los productores con los mercados locales y regionales.

Renacimiento andino

Los alcaldes campesinos son parte del paradigma de desarrollo rural andino. Comparten el marco ideológico y político en que este modelo se desarrolla y contribuyen a darle forma. El desarrollo rural andino no es algo externo, que caiga sobre las comunidades como una plaga bíblica. Es el resultado de la interacción entre políticas públicas, intervenciones de desarrollo y respuestas locales. Lejos de ser una receta que se aplica de manera acrítica, los proyectos diseñados por la cooperación **y por el estado se amoldan a la realidad local (o mejor dicho “son amoldados”) mediante múltiples micro-negociaciones cotidianas. Su implementación sobre el terreno está a cargo de decenas de especialistas que, como los protagonistas de este artículo, cada vez más proceden de comunidades rurales. Son ellos mismos campesinos o hijos de campesinos. En algunos casos se han graduado en la universidad y han adquirido el estatus de técnicos o expertos letrados, mientras que otros se desempeñan en los diferentes puestos de expertos locales auxiliares que caracterizan a los proyectos de desarrollo en esta parte del mundo (Torre 2004, Yates 2014).**

Las singularidades del estilo de gestión municipal de los alcaldes campesinos quispicanchinos no se circunscriben a la economía. Quispicanchi es una región con una densa historia cultural. Diferentes vectores de identidad se entrecruzan en los discursos y en las prácticas de sus habitantes. El legado prehispánico, la cultura quechua, el mundo campesino andino, la tradición católica barroca, el cusqueñismo difundido por los intelectuales de la capital regional e incluso la influencia aimara proveniente del altiplano juegan un papel en los referentes culturales locales. Es muy frecuente que estas múltiples apelaciones identitarias aparezcan entremezcladas en los discursos. Sin embargo, más allá de esta aparente confusión, existe un hilo conductor, basado en la idea del “renacimiento andino”. Estaríamos, sostiene este discurso, ante un momento

de revitalización y renovación cultural. El renacimiento andino comprendería tanto la reivindicación cultural como el empoderamiento político de los pobladores rurales de origen quechua (Asensio 2016, para una discusión por extenso de este concepto). Ambos serían factores concomitantes, indistinguibles entre sí. Este es un discurso historicista, en tanto se basa en la noción de un bien perdido que habría que recuperar. El pasado andino que se pretende recuperar es visto como un ejemplo para el presente: un modelo de igualdad, cohesión social, prosperidad material y altos estándares morales, que se pretende restablecer para poner fin a una situación secular de discriminación.

El proyecto político de los alcaldes rurales de Quispicanchi forma parte, se apoya y ayuda a construir esta narrativa. Un punto clave es la promoción del quechua como lengua vehicular de la política y la administración. El idioma andino ha estado siempre sujeto a intensas polémicas políticas (Manheim 1989, Niño-Murcia 1995, Marr 1999). En un informe sobre la implementación de la reforma educativa en Lauramarca en los años setenta, José Matos Mar (1978) señalaba que el quechua ya se encontraba en ese momento bastante extendido en las actividades de gestión del desarrollo. Pocos años antes el gobierno militar había declarado este idioma como lengua oficial del país, al mismo nivel que el castellano. El quechua se usaba, según Matos, para los debates y las asambleas, en las ferias dominicales y en algunos edictos municipales. La novedad consiste en que ahora el uso del quechua se convierte casi en un requisito imprescindible para desempeñarse en el ámbito municipal. “Trabajador que no habla quechua, no trabaja más en la municipalidad”, enfatiza uno de los nuevos alcaldes rurales⁶.

La primacía del quechua se extiende también a las ferias ganaderas organizadas por las municipalidades. Estos eventos pretenden sustituir a las ferias tradicionales del valle de Vilcanota, fundamentalmente a la feria de Combapata, que son vistas como espacios hostiles para los campesinos andinos. El predominio de intermediarios provenientes de las grandes ciudades, el uso consuetudinario del castellano y la práctica de vender los animales al ojo hacen que en ellas sea muy difícil para los pobladores rurales obtener precios justos por sus animales. Los alcaldes campesinos apuestan por organizar festivales alternativos, con tres novedades: el uso obligatorio del quechua, la introducción también obligatoria de la venta mediante subasta y el establecimiento de cuotas máximas de compra y venta de animales (Asensio 2016, para una discusión en extenso de estas ferias). Esperan así incrementar los ingresos de los pobladores rurales y al mismo tiempo mantener los patrones de la economía moral del keynesianismo andino, descrita en los apartados anteriores.

6. Entrevista a Graciano Mandura, alcalde distrital de Ocongate entre 2006 y 2010 y alcalde provincial de Quispicanchi a partir de 2011, Urcos, agosto de 2011.

Por su excesiva reglamentación estas ferias alternativas pueden resultar poco rentables para los productores más prósperos. Sin embargo, más allá de su funcionalidad económica, son instancias de legitimación política. A ellas acuden los pobladores rurales, las ONG, los representantes de los programas estatales y las propias autoridades locales. Se exponen y venden productos, se levantan censos de todo tipo y se intercambia información. Muchas veces son también espacios para la realización de eventos festivos en los que se recrean, difunden y legitiman discursos de identidad colectiva asociados al ideal del renacimiento andino. Es el caso de los *raymis*, que desde finales de los noventa proliferan en las provincias del sur de Cusco. Es en estos festivales donde la polinización cruzada entre los mundos del desarrollo, la política, la academia y el activismo cultural se percibe con mayor intensidad.

Nacidos en la intersección entre regionalismo, activismo cultural y promoción turística, los *raymis* son recreaciones de presuntos festivales incas, vinculados a lugares o episodios míticos (Berghe & Flores Ochoa 2000). Su referente es el Inti Raymi de Cusco, que desde 1949 atrae cada año a miles de visitantes, pero su origen concreto está la década de 1990, cuando un grupo de activistas cusqueños, muchos de ellos antropólogos, se propone atraer visitantes a las empobrecidas zonas rurales y revitalizar el orgullo de pertenencia de sus habitantes mediante la multiplicación de estas ceremonias fuera de la capital regional (Flores Ochoa 2000). Surgen así el Tanta Raymi de Oropesa, el Pachamama Raymi de Ccatcca, el Qocha Raymi de Urcos y muchos otros. Lo singular en Quispicanchi es que los *raymis* nunca fueron lo que sus promotores pensaban. Pese a los esfuerzos realizados por ONG e instituciones estatales, la provincia sigue estando al margen de las rutas turísticas cusqueñas. Los *raymis* han sido resignificados y convertidos en rituales de afirmación del discurso campesinista de las nuevas autoridades locales. Los incas se presentan como un paradigma de buen gobierno andino y al mismo tiempo como un antecedente del tipo de políticas que los alcaldes rurales implementan: el gobierno del campesino, por el campesino y para el campesino.

Las ideas de autogobierno campesino y renacimiento andino están íntimamente ligadas en los imaginarios políticos quispicanchinos. Son el fermento del que surge un conjunto de intervenciones culturales que poco a poco cambian la trama simbólica de los pueblos y localidades quispicanchinas. Es el caso de los murales que adornan el salón de plenos de la municipalidad de Ocongate. Cuerpos rotundos, con los músculos bien delineados, de trazo claro y rostros de porte sobrio y solemne, cargados de profundidad y trascendencia, se mezclan con colores vivos, y múltiples alegorías religiosas y místicas. La obra representa la peregrinación al santuario del Señor de Qoyllurit'i, en las laderas nevadas de la cordillera del Ausangate. Este evento reúne cada año a decenas de miles de personas durante casi una semana de celebraciones y es una de las celebraciones rituales más importantes de la sierra sur peruana (Poole 1988, Salas 2006). Los bailes rituales

conviven en los frescos con alusiones telúricas, mitos andinos, imágenes católicas y escenas costumbristas del trabajo agrícola. Todos los personajes aparecen ataviados con prendas que remiten a la tradición andina ancestral, lo que dota a las escenas de una mayor sensación de intemporalidad.

Estos murales cubren por completo el recinto consistorial, tendiendo un puente entre el discurso del renacer andino y el poder político municipal. En la misma línea apunta la estatua de la mujer panadera de Oropesa, el cóndor situado frente a la iglesia de Ocongate o el más antiguo monumento escultórico que recuerda a los protagonistas de la Gran Rebelión andina de 1780 en la plaza de armas de Urcos. Todos ellos se perciben como emblemas de un tiempo nuevo, como ejemplo de que las cosas están cambiando y de que los pobladores quechuas andinos están dispuestos a tomar su destino en sus propias manos⁷.

Conclusiones: incas y créditos

Entre los académicos peruanos circula la historia de una supuesta confrontación entre Alberto Flores Galindo y Henrique Urbano, dos de los colosos intelectuales de finales del siglo pasado. Flores Galindo era un historiador y activista político limeño, muy vinculado a la izquierda política, que acababa de escribir su famoso libro *Buscando un inca* (1987), donde rastreaba una supuesta ideología subterránea, que desde la Colonia hasta la actualidad habría sobrevivido en los pueblos andinos, articulada en torno a una versión idealizada del antiguo imperio inca. Urbano, un emigrante portugués con muchos años de residencia en el Perú, era un ácido y temido comentarista de las ideas de sus colegas. Su presencia despertaba expectativa y recelo a partes iguales. Si bien respetaba a Flores Galindo, e incluso compartía muchas de sus ideas políticas, era escéptico sobre el concepto de utopía andina, que consideraba el producto de una romantización urbana del pensamiento campesino. “Tito – cuenta la anécdota que habría gritado con ocasión de uno de esos memorables debates-, lo que los campesinos quieren no es un inca; lo que quieren son créditos”.

No sé si la historia es cierta o no. Aunque se ajusta al carácter de los protagonistas, no pondría la mano en el fuego. Lo interesante es que ilustra tanto los debates académicos como los dilemas políticos de la izquierda intelectual peruana, atrapada entre la seducción de utópicos proyectos de restauración neo-indigenista y el crudo desarrollismo economicista. Visto desde la perspectiva del tiempo, puede decirse que ni Flores Galindo ni Henrique Urbano tenían razón. O que ambos la tenían: los campesinos querían incas y créditos. El proyecto político desarrollado por los alcaldes quispicanchinos apunta tanto a revalorar la idiosincrasia andina como a generar nuevas oportunidades de mercado para los campesinos empobrecidos. Lejos de ser objetivos contrapuestos, al menos en este caso,

7. Grupo focal realizado con varones en Upis (Ocongate), mayo de 2009.

ambas tareas parecerían complementarse. Quispicanchi muestra que la economía moral campesina y la reconstrucción de la identidad andina, bajo determinadas circunstancias y contextos, podría prosperar y retroalimentarse con el marco neoliberal inaugurado por las reformas económicas de los años noventa.

La segunda conclusión de esta historia apunta a recuperar la importancia de las historias de larga duración. Una mirada escéptica podría ver en Quispicanchi un ejemplo más de lo que en su famoso trabajo de 1990 Ferguson describió como función despolitizadora de las ONG y el aparato trasnacional de desarrollo. Sin embargo, la historia de los alcaldes quispicanchinos evidencia la importancia de procesos empoderamiento de la población que se desarrollan a través de décadas. Muestra el impacto profundo de una reforma agraria que, si bien no cumplió los objetivos para los que fue diseñada, desencadenó procesos sociales, políticos y económicos que transformaron el mundo rural andino. Si bien no supuso la colectivización del agro, como pretendía el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, convirtió a las comunidades campesinas en un actor central, reforzó la conciencia de derechos de sus habitantes, generó nuevos discursos y sentidos comunes y abrió la puerta a nuevos actores, que cambiaron las dinámicas políticas quispicanchinas. Más importante aún, la reforma agraria permitió a los campesinos quechuas imaginar un futuro diferente para sus hijos. Facilitó el acceso a la educación y con el paso del tiempo permitió el surgimiento de nuevos liderazgos campesinos, diferentes pero al mismo tiempo herederos de las aspiraciones de sus padres. Todos estos elementos condicionan la realidad de Quispicanchi desde los años ochenta hasta la actualidad.

Lo mismo podría decirse de las decenas de proyectos de desarrollo implementados en el territorio. Tomados uno a uno, los fracasos son muchos más que los éxitos. Son pocas las intervenciones que cumplen los objetivos para los que fueron diseñadas. Montañas de acuciosos informes de consultores y evaluadores de todo tipo están ahí para demostrarlo. Menos atención se suele prestar, sin embargo, al efecto acumulativo que estos esfuerzos tienen en tres dimensiones: i) la formación de un capital humano local con la flexibilidad y el conocimiento necesarios para moverse en los intersticios del estado y de la cooperación internacional; ii) la propia modulación de los discursos y las aspiraciones de los pobladores rural, que comienzan a articularse dentro de la propia lógica del desarrollo rural y iii) la capacidad de los actores locales para aprehender y manejar discursos legitimados, que los permiten avanzar en sus propias agendas, aun cuando a veces sus demandas se formulan una retórica aparentemente exógena, heredada del lenguaje oficial del desarrollo. Estos tres son procesos clave en Quispicanchi, como he tratado de mostrar en este artículo.

En lo que en un reciente trabajo Evert Meijersa y Dick van der Wouwb (2019) denominan la “era del triunfo urbano”, Quispicanchi evidencia que en los espacios rurales pueden también generar procesos de genuino empoderamiento. Pero tampoco debemos cometer

el error de idealizar nuestro estudio de caso. Nada más lejos de mi intención que postular un “modelo quispicanchino de desarrollo rural”, susceptible de ser imitado en otras provincias o regiones peruanas. Junto con éxitos y buenas noticias, las historias narradas en este artículo también dejan ver los límites, contradicciones y dilemas de las políticas campesinas realmente existentes en las provincias rurales andinas. Quispicanchi sigue teniendo una tasa muy alta de pobreza. Para la mayor parte de sus habitantes la vida sigue siendo precaria. En muchas zonas, especialmente en las comunidades altoandinas, persisten normas informales que limitan el acceso de las mujeres al control de tierra y otros medios de vida, mientras que la violencia familiar sigue siendo muy alta.

También está en duda la sostenibilidad del modelo de desarrollo rural impulsado por los alcaldes quispicanchinos. El keynesianismo andino no habría sido posible sin el espectacular aumento de los recursos municipales de las primeras décadas de este siglo. Estos fondos son la condición de posibilidad del modelo. Sin embargo, se trata de recursos que provienen sobre todo de transferencias del gobierno central. Los alcaldes tienen poco control sobre su regulación. Se da la paradoja, además, de que el canon está vinculado a la explotación gasífera y minera, actividades a las que se oponen abiertamente la mayor parte de los quispicanchinos. Podríamos decir, por lo tanto, que se trata de un proyecto político local subvencionado por un modelo de desarrollo nacional extractivista al que se oponen los propios actores locales, quienes además no siempre son conscientes de esta paradoja.

Si la continuidad de las condiciones económicas que hacen posible el keynesianismo andino está fuera del alcance de los habitantes del territorio, lo mismo ocurre con las condiciones políticas. Las recientes elecciones municipales de 2018 han mostrado algunos indicios de que el ciclo de los alcaldes campesinos quispicanchinos podría estar cerca de terminar. La fragmentación que durante dos décadas caracterizó a la política cusqueña comienza a ser sustituida por nuevas lógicas políticas, que tienden a concentrar el voto en unos pocos candidatos. El ganador obtuvo en Ocongate el 56 por ciento de los votos válidos, en Quiquijana el 47 por ciento y en Marcapata el 45 por ciento. Se trata de cambios aun incipientes, cuya magnitud y naturaleza escapa al contenido de este artículo, pero que sin duda impactarán en las políticas campesinas. Los buenos tiempos en que la fragmentación del voto urbano permitía elegir alcaldes campesinos pueden estar terminando. Para Quispicanchi tocará hacer balance e iniciar una nueva etapa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agurto, José, et al. (2002) *Gestión de ecosistemas lacustres de alta montaña. El caso de la subcuenca Pomacanchi*. Cusco: Instituto de Medio Ambiente.
- Andrés García, Manuel (2010) *Indigenismo, izquierda, indio. Perú, 1900-1930*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- Asensio, Raúl (2011) “Algunas ideas sobre el voto rural en dos territorios de la sierra sur”. *Revista Argumentos* 5 (2), sin numeración
- Asensio, Raúl y Trivelli, Carolina (2011) “Puesta en valor de activos culturales y dinámicas territoriales en el sur de Cusco”. Santiago de Chile: Rimisp-Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural, serie documentos de trabajo del programa Desarrollo Territorial Rural con Identidad Cultural.
- Asensio Raúl y Trivelli, Carolina (2013) “¿El ocaso de las ciudades intermedias? Urcos y las dinámicas territoriales del sur de Cusco”. En: José Canziani y Alexander Schejtman, editores, *Ciudades intermedias y desarrollo territorial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 83-108.
- Bebbington Anthony (2007) “Elementos para una ecología política de los movimientos sociales y el desarrollo territorial en zonas mineras”. En: Anthony Bebbington, editor, *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de transformaciones territoriales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 23-46.
- Berghe, Peter y Flores Ochoa, Julio (2000) “Tourism and Nativistic Ideology in Cusco, Peru”. *Annals of Tourism Research* 47 (1), pp. 7-26.
- Cameron, John D. (2008) “Democratización rural y desarrollo rural en la sierra ecuatoriana”. En: Liisa North y John D. Cameron, *Desarrollo rural y neoliberalismo: Ecuador desde una perspectiva comparativa*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, pp. 205-230.
- Cameron, John D. (2009) “Hacia la alcaldía: The Municipalization of Peasant Politics in the Andes”. *Latin American Perspectives* 36, pp. 64-82.
- Crabtree, John D. (2014) “Funding Local Government: Use (and Abuse) of Peru’s Canon System”. *Bulletin of Latin American Research* 33 (4), pp. 452-467.
- Escobal, Javier y Ponce, Carmen (2008) *Dinámicas provinciales de pobreza en el Perú, 1993-2005*. Santiago de Chile: Rimisp-Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.
- Ferguson, James (1990) *The Anti-Politics Machine: Development Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flores Galindo, Alberto (1987) *Buscando un inca: identidad y utopía en los andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Flores Ochoa, Jorge (2000) “En el principio fue el Inka. El ciclo del Inti Raymi cusqueño”. En Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii (eds.), *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía del Cusco y Apurímac*. Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 123-148.

Gil, Vladimir (2009) *Aterrizaje minero: cultura, conflicto, negociaciones y lecciones para el desarrollo desde la minería en Áncash, Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Gutafsson, Maria-Therese (2008) “Inclusión o cooptación de comunidades indígenas en la política local. Reflexiones desde los Andes peruanos”. *Amérique Latine Histoire et Mémoire* 160, sin numeración.

Mannheim, Bruce (1989) “La memoria y el olvido en la política lingüística”. *Lexis* 43 (1), pp. 13-45.

Marr, Tin (1999) “Neither the State nor the Grass Roots: Language Maintenance and the Discourse of the Academia Mayor de la Lengua Quechua”. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism* 2 (3), pp. 181-197.

Matos Mar, José (1978) “Educación, lengua y marginalidad rural en el Perú”, Informes del proyecto Desarrollo y educación en América Latina y El Caribe, ejecutado de manera conjunta por UNESCO, CEPAL y PNUD.

Meijersa, Evert y Wouwb, Dick van der (2019) “Struggles and strategies of rural regions in the age of the urban triumph”. *Journal of Rural Studies*, preprint. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2019.01.027> (Consultado el 23 de diciembre de 2018).

Niño-Murcia, Mercedes (1995) “Política del purismo lingüístico en el Cusco”, *Lexis* 19 (2), pp. 251-288.

Oyata, Martín (2014) “Una nación para los incas: Mariátegui y el Tahuantinsuyo”, ponencia presentada en el 37º Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), Chicago, 21-24 de mayo de 2014.

Pajuelo, Ramón (2006) *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Fundación Konrad Adenauer.

Pajuelo Teves, Ramón (2016) *Un Río invisible: ensayos sobre político, conflictos, memoria y movilización indígena en el Perú y los Andes*. Lima: Ríos Profundos Editores.

Paredes, Maritza (2011) “Indigenous Politics and the Legacy of the Left”. En: John Crabtree, editor, *Fracture Politics. Peruvian Democracy. Past and Present*. Londres: Institute for the Study of the Americas, University of London.

Poole, Deborah (1988) “Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Rit'i”. *Márgenes* 2 (4), pp. 101-119.

- Quintín Quílez, Pere (1993) “La reapropiación de la historia y la lucha por el poder local en un distrito del sur andino peruano (Ocongate, Cusco)”. En: Pilar García Jordán, Miquel Izard y Javier Laviña (eds.) *Memoria, creación e historia: luchar contra el olvido*. Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 293-304
- Radcliffe, Sarah, et al. (2002) “Reterritorialized Space and Ethnic Political Participation: Indigenous Municipalities in Ecuador”. *Space and Polity* 6(3), pp. 289-305.
- Rasch, Elisabet D. (2012) “The Root is Maya, the Practice is Pluralist: Xelju and Indigenous Political Mobilization in Quetzaltenango, Guatemala”. *Bulletin of Latin American Research* 31 (1), pp. 80-94.
- Remy, María Isabel (2005) “Los gobiernos locales en el Perú: entre el entusiasmo democrático y el deterioro de la representación política”. En Víctor Vich (ed.) *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sala i Vila, Núria (2013) “La historiografía rural peruana bajo el influjo de la Reforma agraria y el neoliberalismo (1968-2012)”, ponencia presentada en el XIV Congreso de Historia Agraria, Badajoz (Extremadura), 7-9 de noviembre de 2013.
- Salas Carreño, Guillermo (2008) *Dinámica social y minería: familias pastoras de puna y la presencia del proyecto Antamina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Salas Carreño, Guillermo (2006) “Jerarquía social y discursos de resistencia cultural: El control de los principales rituales de la peregrinación de Quyllurit'i (Cusco, Perú) a lo largo del s XX”, ponencia presentada al 52º Congreso internacional de Americanistas, celebrado en Sevilla, julio de 2006.
- Seligman, Linda J. (2008) “Agrarian Reform and Peasant Studies: The Peruvian Case”. En Deborah Poole (ed.) *A Companion to Latin American Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Steel, Griet (2013) “Mining and Tourism Urban Transformations in the Intermediate Cities of Cajamarca and Cusco, Peru”. *Latin American Perspectives* 40 (2), pp. 237-249.
- Sulmont, David (1995) “Demandas sociales y ciudadanía: el caso de Quispicanchi, Cusco”. *Allpanchis* 46, pp. 45-89.
- Torre, Carlos de la (2004) *Kamayoq: Promotores campesinos de innovaciones tecnológicas*. Lima: ITDG, MASAL
- Van Immerzeel, Willhem y Cabero, Javier (2003) *La fiesta de la capacitación. Teoría y práctica de un sistema de capacitación campesino-a-campesino*. Cusco, La Paz: DEXCEL, MASAL.
- Van Immerzeel, Willhem y Núñez del Prado, Juan Víctor (1994) *Pachamama Raymi, un sistema de capacitación para el desarrollo*. Cusco, La Paz: Euroconsult.

Vicent, Susan (2013) “Why Beautify the Plaza? Reproducing Community in Decentralized Neoliberal Perú”. *Journal of Agrarian Change* 14 (4), pp. 522-540.

Webb, Richard (2013) *Conexión y despegue rural*. Lima: Instituto del Perú, Universidad de San Martín de Porres.

Yates, Julian (2014) “Historicizing ‘ethnodevelopment’: Kamayoq and política-economic integration across governance régimen in the Peruvian Andes”. *Journal of Historical Geography* 46, pp. 53-65.

Zavaleta, Mauricio (2014) *Coaliciones de independientes. Las reglas no escritas de la política electoral*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA

NÚMERO 17: ESTRATEGIAS SUBALTERNAS EN AMÉRICA LATINA: RECONFIGURANDO LA IDENTIDAD PARA ARTICULARSE A UN MUNDO GLOBAL. SUBALTERN STRATEGIES IN LATIN AMERICA: RECONFIGURING IDENTITY TO BE ARTICULATED TO THE GLOBAL WORLD.

SEPTIEMBRE DE 2019

ISSN 2174-6796

[pp. 52-71]

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.17.03>

LA FIEBRE DE LAS ALGAS. FORMA Y DINÁMICAS DEL EXTRACTIVISMO EN LA COSTA CHILENA

THE FEVER OF THE SEaweEDS. FORM AND DYNAMICS OF EXTRACTIVISM IN THE CHILEAN COAST

Raúl Márquez Porras

Universitat de Barcelona

Resumen.

A pesar de no ser descrito como tal, el negocio de las algas pardas en Chile encaja en las definiciones de extractivismo usuales: se trata de una actividad basada en la remoción intensiva de un recurso natural, actividad centrada en la exportación sin procesar del recurso y cuyo control está en manos de capitales extranjeros. Por lo demás, el funcionamiento del comercio de algas concuerda en aspectos más concretos con otros extractivismos: el negocio se estructura de manera jerárquica y opaca, con una mezcla de formalidad-informalidad (con regulaciones estrictas, pero subcontratación de la mano de obra, por ejemplo) y conlleva beneficios muy desiguales y un desarrollo más que cuestionable. Como en otros casos, también la actividad alguera acarrea efectos perjudiciales no sólo en lo ecológico sino también en lo social (agotamiento de los recursos y de las comunidades, entre otros). Todo ello se ilustra con un caso etnografiado, una localidad de la IV Región que ha sufrido una serie de extractivismos a lo largo de su historia y ha reactualizado viejas dinámicas y patrones con este nuevo recurso valorizado.

Palabras clave.

Extractivismo; Economía política; Algas; Pesca artesanal; Co-manejo; Chile.

Abstract.

Despite not being described as such, the brown seaweed business in Chile fits into the usual definitions of extractivism: it is an activity based on the intensive removal of a

natural resource, an activity centred on the unprocessed export of the resource and whose control is in the hands of foreign capital. Moreover, the functioning of this trade agrees in more concrete aspects with other extractivisms: the business is structured in a hierarchical and dull manner, with a mixture of formality-informality (with strict regulations but subcontracting of labor, for example) and entails very unequal benefits and a more than questionable development. As in other cases, also the seaweed industry entails harmful effects not only in the ecological but also in the social (depletion of resources and communities, among others). All this is illustrated with an ethnographic case, a locality of the IV Region that has suffered a series of extractivisms throughout its history and has reactualized old dynamics and patterns with this new valued resource.

Key Words.

Extractivism; Political Economy; Seaweeds; Artisanal fishery; Co-management; Chile.

Introducción

La descripción del comercio de las algas pardas en Chile como *pesquería artesanal* puede llamar a engaño y hacer pensar que nos encontramos ante una actividad de poca envergadura y estrictamente local. La observación aislada de algunas *caletas* –puertos de pescadores–, donde se suele extender el alga extraída o recolectada para que se seque, y donde las familias disponen los fardos listos para la venta, tampoco ayudará a formarse una imagen representativa del sector. En realidad, ése es sólo el primer eslabón de la cadena. Hay que ampliar el foco y fijarse, por ejemplo, en los camiones que transitan continuamente por la Ruta 5 cargados con toneladas de algas hacia las plantas de procesamiento que, en la provincia del Limarí (IV Región), se concentran en Cerrillos de Tamaya. Observar que, después de un procesamiento simple (acabar de secar el alga, picarla en distintos tamaños y empaquetarla para su transporte), las algas viajan hasta centros de acopio en Vallenar (III Región, a casi 300 kms.) o Santiago (a casi 400 kms.), desde donde serán exportadas a China, Japón, Francia o Noruega. Todo ello tras pasar por las manos de distintos intermediarios.

Nos encontramos, en realidad, ante un negocio multimillonario y transnacional. Sólo en 2014 se extrajeron más de 300.000 toneladas de algas pardas, con un valor de mercado de más de 70 millones de dólares (Vásquez et al., 2014). Un negocio surgido alrededor de un recurso históricamente marginal y desvalorizado (cf. Araos, 2006): algas pardas –vernacularmente llamadas *huiros*–, que vara el mar y se recolectan en la orilla (*huir* macro o *Macrocystis pyrifera*), o que crecen y se extraen de la zona intermareal o, buceando, de la primera franja submareal (respectivamente, *huir* negro o *Lessonia nigrescens* y *huir* palo o *Lessonia trabeculata/berteroana*). Interesa de todas ellas un compuesto, un hidrocoloide o *alginato* que es empleado por un sinfín de industrias: desde la de

congelados (alginatos para mantener la textura de los alimentos), a las farmacéuticas que confeccionan con ellos cultivos bacteriológicos, entre otras cosas.

Recolectados en orilla o *barreteados* (desprender las matas del lecho marino con una barra de metal), los huiros tienen un precio u otro dependiendo del nivel de humedad que conserven. En cualquier caso, esos huiros que históricamente no valían casi nada – menos de diez pesos el kilo antes de 1980, se usaban “como leña”, dicen los recolectores–, pasan a pagarse a 30-40 pesos/kg. en 1985, inicio de la demanda comercial, y su precio se dispara alrededor de 2005, con el desembarco de *compradores* chinos y grandes empresas, alcanzando su máximo en 2017 (hasta 400 pesos/kg. “en playa” –por huiro negro recién sacado del mar– y 1000 pesos por huiro negro seco). Lo cual supondrá para los recolectores y buzos un ingreso nada despreciable: dependiendo de la época y el lugar, un recolector puede recoger fácilmente una o dos toneladas al mes, que al precio de 2017 representan entre 400.000 y 800.000 pesos –el sueldo mínimo en julio de 2017 estaba fijado en 270.000 pesos–. En 2018, no obstante, se produce una caída abrupta de los precios, pagándose aproximadamente la mitad de lo que se pagaba un año antes.

El comercio del huiro cuenta con un entramado organizativo complejo, con diversas figuras y roles en las caletas y en las plantas, entramado que en parte reproduce lógicas y redes sociolaborales anteriores, desarrolladas con el comercio del marisco y la minería. Contemporáneamente, no obstante, incide en él una acción estatal igualmente compleja, basada en la llamada política de co-manejo, que divide la zona costera en Áreas de Manejo y Extracción de Recursos Bentónicos (AMERB) –zonas cedidas en exclusividad a asociaciones gremiales o sindicatos de pescadores para su explotación– y en Áreas de Libre Acceso –*áreas históricas*, en el argot popular, donde pueden extraer recursos todos aquellos inscritos en el Registro Pesquero Artesanal (RPA), con cuotas limitadas y períodos de veda parcial o total¹.

Toda esta organización se describe en profundidad en el texto. No obstante, su objetivo principal es caracterizar el comercio de las algas como una actividad extractivista. Para lo cual sintetizamos, en el tercer epígrafe, los principales elementos del extractivismo como modalidad de explotación de los recursos. Y en el siguiente apartado –y núcleo del artículo– comprobamos el encaje de la actividad alguera en dicho paradigma. Resaltando, por último, en los “Apuntes finales”, la contribución del caso para pensar cuestiones especialmente complejas, como la naturaleza de los lugares donde ocurre la extracción o el papel del Estado.

1. No siendo el objeto central de este artículo, las AMERB o Áreas de Manejo de Recursos Bentónicos son la pieza central de la llamada política de co-manejo en Chile, implementadas desde 1997 y originalmente diseñadas como zonas *buffer* para ciertos recursos en peligro de extinción. Existe una amplia literatura sobre ellas, aunque centrada en aspectos estrictamente ambientales y desde enfoques cuantitativos (cf. Varas, 2011; Gelcich et al., 2014).

Este artículo está basado en una investigación desarrollada en la IV Región chilena durante los meses de julio-octubre de 2018. En ella se visitaron numerosas caletas, realizándose un trabajo de campo más intensivo en una de ellas, caleta Niebla, seleccionada como estudio de caso². Se trata de un asentamiento pesquero situado a 75 kms. de la principal ciudad de la provincia de Limarí, Ovalle. Viven en él, según datos oficiales, doce familias, si bien los residentes permanentes son alrededor de diez. El resto va y viene entre la caleta y Ovalle, donde la mayoría dispone de casa, lleva a sus hijos al colegio, acude al médico o tiene algún otro empleo. La caleta nació alrededor de una importante mina de oro, explotación que llegó a tener hasta 400 trabajadores en 1987 pero que entró en crisis a partir de 1992 por dificultades técnicas (la incesante infiltración de agua, que aumentaba los costes de extracción), algún accidente y el enfrentamiento en los tribunales entre los dos propietarios de los terrenos. La empresa que gestionaba los de la caleta acabó cerrando, dejando una extensión considerable de relaves, instalaciones y pozos abandonados. En 2016 los hijos del antiguo propietario cedieron las parcelas que ocupaban las familias de pescadores a éstas; se habían ido asentando allí atraídas por el trabajo esporádico en la mina, que combinaban con la captura de marisco (distintos tipos de lapa y el preciado *loco* –*Concholepas concholepas*–). Las casas no cuentan con alcantarillado ni electricidad, pero algunas familias tienen placas fotovoltaicas que han sido subvencionadas por el Estado.

En 1998 los pescadores de la caleta constituyeron un sindicato y solicitaron un Área de Manejo para explotar dos tipos de lapa, el cuasi extinguido *loco* y sobre todo dos clases de huiro, el *negro* y el *palo* (con cuotas de más de 500 y casi 900 toneladas al año, respectivamente). El sindicato cuenta oficialmente con 25 socios y ha estado dirigido alternativamente por dos grupos familiares que se disputan el control. En los informes de seguimiento –de obligada presentación a Sernapesca (el Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura, ente fiscalizador)– declara que su Área de Manejo carece de rentabilidad.

Funcionamiento del negocio

El de las algas es un negocio con una estructura muy jerarquizada, marcada por la mezcla de formalidad e informalidad, el control monopolístico y la subcontratación en los distintos niveles de la cadena. En un extremo de ella se sitúan los *exportadores*: empresas de tamaño variable, doce en total, entre las que se encuentran algunas sociedades anónimas participadas por capital extranjero (japonés, noruego o chino). Destaca entre

2. Dicha investigación se realizó en el marco del proyecto financiado “Investigación etnográfica de la pesquería de algas pardas en el norte de Chile” (MEC-CONICYT, 80170011), desarrollado conjuntamente con el prof. Julio Vásquez de la Universidad Católica del Norte. Los nombres de las caletas, así como de los informantes, han sido cambiados para intentar preservar el anonimato. Asimismo, se ha optado por no señalar el día exacto de recogida del testimonio u observación.

ellas Proalmar S.A., quien según el resto de actores del negocio “fija los precios”. Los doce *exportadores* conforman un *lobby*, la Asociación Gremial de Procesadores y Productores de Algas Marinas (COPRAM).

En el otro extremo de la cadena se sitúan los algueros. Cabe distinguir entre ellos dos categorías básicas: *recolectores* y *buzos*. La diferencia es relevante, ya que el de *buzo* es un rol especializado, que requiere un equipamiento y preparación, y es quien puede extraer las variedades de alga que se encuentran sumergidas. Disfruta de un estatus superior al del *recolector*, y las familias que no disponen entre sus filas de un buzo se ven obligadas a contratar uno y pagarle (por lo general, la mitad de lo extraído). Entre los recolectores la situación varía mucho dependiendo de la pertenencia a un sindicato (y la posición en él), del acceso o no a un área de manejo y de otras variables como la situación familiar (sobre todo el disponer de más o menos parientes, mano de obra: mayor facilidad para completar la cuota legal, que aunque es individual se alcanza con el trabajo de todo el grupo); o el disponer o no de otro empleo y rentas (ocurre con algunos algueros de caleta Niebla, que trabajan también como albañiles, choferes o dependientes de comercio).

Incluso organizados en sindicatos, los recolectores y buzos se ven obligados a vender lo extraído a distintos *intermediarios*, pieza clave en la configuración de toda la cadena. Los hay de distintos tipos, siendo los principales (en su designación popular): 1) los *proveedores*, comerciantes que trabajan bajo contrato para una de las doce empresas exportadoras, suministrándoles huiro a sus plantas de procesamiento. Para abastecerse suelen trabajar con unos cuantos *compradores*. 2) Los *compradores*, que recorren las playas y compran huiro –y otros productos–. Su capacidad de compra y de acceso a otras posiciones de la cadena (plantas de procesamiento, *exportadores*...) es variable: hay quien tiene una pequeña flota de trabajadores (*pesadores*) recorriendo algunas caletas, e incluso una pequeña planta de picado y enfardado; los hay que sólo compran y revenden a una planta, trabajando en una sola caleta y con las mismas familias. 3) Finalmente, los *pesadores*, quienes trabajan en las caletas para un *comprador*, se dedican a pesar el huiro in situ y a cargarlo en camionetas para su transporte al lugar de acopio del empleador. Se les paga por kilo de huiro pesado y cargado.

Valga como ejemplo de *comprador*, de su manera de proceder, el caso de César, *comprador* con casi veinte años de experiencia. César tiene firmado un contrato de venta con una de las grandes exportadoras, a quien revende la mayor parte del huiro que compra (si bien una pequeña parte lo procesa –pica y enfarda– él mismo). Para abastecerse de huiro tiene reclutados (sin contrato formal) a cinco trabajadores (o *pesadores*) en distintas caletas. Él les suministra “una camioneta, una romana [balanza] y plata”, y les paga por toneladas de huiro comprado. Del resto se desentiende, aunque sabe que sus *pesadores* trabajan con familias conocidas de su propia caleta o de puertos vecinos. Él mismo ha

elegido a sus trabajadores en función de relaciones personales y de un conocimiento previo (su *pesador* en caleta Niebla y alrededores es Sergio, el actual marido de una ex-novia y a quien conoce desde hace tiempo). César mantiene con cada uno un chat de *whatsapp*, vía de comunicación y control. A través de él les informa de la demanda y de las actualizaciones de precios: en la de octubre de 2018 anunciaba a Sergio que “los precios continuarán a la baja” y que “no es mucho lo que se puede hacer”, apuntando como motivos el sobrestock en China y la competencia del alga peruana. Pero él confiesa “defender” un margen de 40-50 pesos por kilo, bajen o suban los precios.

Como se comentaba al principio del apartado, un rasgo que caracteriza al sector es la segmentación entre los distintos niveles de la cadena y el control monopolístico de ciertas tareas y opciones. Las doce empresas de COPRAM manejan la exportación y en gran parte fijan los precios del alga a nivel de Chile. A otro nivel, *compradores* como César controlan el acceso a las plantas de procesamiento y a los propios *exportadores*, y mantienen una posición monopsonica respecto a los algueros: éstos sólo cuentan con la posibilidad de venderle al *comprador* que llega –a través de sus *pesadores*– a su caleta, y en cambio tienen muy difícil venderle directamente a un *proveedor* o *exportador*. Lo cual se explica por falta de información (sobre otras opciones de venta), por la relación misma con los *compradores* o sus representantes y, sobre todo, por la posición precaria que ocupan y la falta de medios.

De la falta de conocimiento –o, más bien, de control– sobre el negocio da cuenta el que la mayor parte de algueros desconoce para qué se utilizan las algas: para fabricar “un tipo de gel” muy cotizado, dicen algunos. Sí saben que su destino final es Japón o China –Noruega o Francia no suelen mencionarse–. Los *compradores* y *proveedores*, en cambio, sí tienen un conocimiento bastante exacto de la “industria del alginato” y de muchos de los productos relacionados con ella. Pero la opacidad y la falta de datos afecta sobre todo a la determinación de los precios. Mientras *compradores* como César reciben actualizaciones constantes de los *exportadores*, pueden calcular y “defender” un margen constante, los algueros y *pesadores* se encuentran con que, de un mes a otro, les compran o no, y les ofrecen un precio por cada tipo de huiro. Como confiesa Sergio, el empleado de César: “yo no tengo cómo saber si él [César] gana más o menos”; al tiempo que formulaba el deseo de que ojalá funcionase como las subastas agrícolas, donde los precios son públicos.

Otro factor ya señalado que estructura el sector son las relaciones personales y, en concreto, clientelares, fundamento y resultado de una serie de intercambios desiguales. Como en el caso de César y Sergio, la mayor parte de *compradores* suele trabajar con los mismos algueros, familias a las que presta ciertos servicios a cambio de adquirir casi toda su *producción* de huiro. Hoy en día ofrecen sobre todo anticipos de dinero;

históricamente, en el tiempo en que las caletas estaban realmente aisladas, toda clase de bienes de consumo. Afianzando la explotación y el desequilibrio, este tipo de esquema laboral mezcla endeudamiento y lazos morales, pero tiene como causa primera la posición precaria en la cadena extractiva de los algueros³.

Esa precariedad no ha sido revertida por una legislación que en teoría concede a los algueros cierta ventaja de acceso a los recursos, en forma de Áreas de Manejo para quienes conforman un sindicato, o de entrada a las grandes Áreas de Libre Acceso para quienes consiguen una licencia individual. No obstante, y aunque se escapa del alcance de este artículo, la aplicación de esa normativa ha sido complicada y su resultado (en términos de empoderar a los pescadores artesanales) cuestionable. Uno de los fenómenos que no ha conseguido transformar es el control monopsonico del mercado por parte de los intermediarios: aunque las organizaciones de algueros constituyan cooperativas para operar directamente en el mercado, éste sigue controlado por los intermediarios (*compradores, proveedores*) que impiden el acceso a los niveles superiores de la cadena, a la exportación. Tampoco han conseguido los algueros montar sus propias plantas para procesar alga, para –en lenguaje de un economista– agregarle valor⁴.

Las causas de todo ello son complejas. Sin duda, influye el individualismo y la desunión presentes en muchos sindicatos y caletas, que hay quien atribuye a cierta cultura atávica propia de los pescadores. Pero la explicación se encuentra, creemos, en la propia dinámica de valorización de las algas pardas y la creciente presión y demanda del mercado, en la competencia y fragmentación provocadas por la regulación –y por la *cultura neoliberal* imperante–, y en las maniobras políticas y el poder de quienes controlan monopolísticamente la pirámide extractiva. A todo ello me referiré en los últimos apartados.

Como último actor presente en el negocio cabe hablar del Estado y sus representantes: los funcionarios de Subpesca (Subsecretaría de Pesca y Acuicultura), quienes redactan y modifican las regulaciones (cuotas por especie, períodos de veda, etc.); y los de Sernapesca,

3. Estas formas de trabajo cautivo o servidumbre basadas en el endeudamiento continuo del trabajador son también conocidas como *enganche*, y puede encontrarse en muchos contextos rurales de América Latina (Brass, 1990). El empleador –en nuestro caso el *comprador* de algas– ofrece también préstamos o avances de dinero, que son devueltos por el deudor con trabajo –o su fruto, el huiro– (Brass, 1990: 74). La deuda como “ficción jurídica” sobre la que se asienta el control y explotación de la fuerza de trabajo (Brass, 1990: 78). No siempre funcionaría, no obstante. En el contexto del Limarí, un *comprador* se quejaba de que con la proliferación de comerciantes algunos de *sus* huireros le vendían a otros, aunque “acostumbraban a volver”. Agradezco al prof. Jordi Gascón su comentario inspirador sobre el concepto y la recomendación bibliográfica.

4. De la decena de caletas conocidas en la región, sólo una, caleta Ortigal, mantiene una cooperativa con cierto nivel de éxito: posee una planta para picado en unos terrenos que compró fuera de la caleta –ya que los propios no son aptos para el secado–, y es capaz de vender directamente a algunos *exportadores*. Volveremos a referirnos a ella, en otro sentido, al final del texto.

encargados de hacer cumplir esas reglas. En las entrevistas con ellos destaca la frustración por no tener capacidad para fiscalizar las vedas, las técnicas de extracción o el tamaño de las matas arrancadas. Además de una conciencia clara sobre los responsables últimos, la realidad económica y la presión del mercado: “para un pescador son lucas [dinero] botadas en el suelo”, decía un funcionario del Servicio refiriéndose a la prohibición temporal de recolectar huiro varado.

Cabe señalar otros organismos y acciones del Estado, como la Subsecretaría para las Fuerzas Armadas, responsable de la concesión de Áreas de Manejo; o los Comités de Manejo y las Mesas de Trabajo Público Privadas, impulsadas desde 1991 por la Ley de Pesca y Acuicultura, y donde funcionarios de Subpesca y de Sernapesca, científicos y representantes de la patronal (de los *exportadores*) y de las organizaciones de pescadores artesanales se reúnen para evaluar la situación y decidir la regulación de cada sector (las hay para algas pardas, recursos bentónicos en general, etc.). Asimismo, el Estado también se hace presente en su vertiente asistencial con las denominadas Comisiones de Adelanto presentes en muchas caletas, y ofreciendo el llamado “bono del pescador” y determinadas subvenciones (como las que permitieron a familias de caleta Niebla adquirir placas fotovoltaicas).

De toda esta descripción del sector destaca el funcionamiento basado en una mezcla de formalidad (empresas legalmente constituidas, comerciantes que declaran lo que compran y venden, algueros registrados...) y de informalidad (subcontratación de *pesadores*, vínculos personales entre *compradores* y algueros...). Los actores que la encabezan consiguen con ella, a través concretamente del control de las ventas, ahorrar costes y apropiarse de la mayor parte de plusvalías –siendo, por lo demás, una modalidad organizativa no exclusiva del contexto chileno y alguero (cf. Sanyal, 2013)–. Pero para entender mejor la naturaleza y dinámicas de este negocio cabe analizarlo como sector *extractivista*. Concepto que definimos a continuación, detallando además los elementos constitutivos de esta modalidad de capitalismo.

Economía política del extractivismo

El extractivismo es a nivel macro, un modelo de acumulación y patrón de desarrollo; a nivel meso o micro, una manera de organizar la actividad económica, de explotar recursos y capturar su valor. Así, los autores hablan de una “lógica de funcionamiento” del capitalismo tardío (Gago y Mezzadra, 2015: 40; Vaccaro et al., 2016), o de un “patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de recursos naturales” (Svampa, 2015: 16), “un caso particular de extracción de recursos naturales” (Gudynas, 2015: 14). Para poder aplicar el concepto “se deben cumplir simultáneamente tres condiciones: un alto volumen y/o intensidad de la extracción, ser recursos sin procesar o con escaso procesamiento,

y donde se exportan el 50% o más de esos recursos” (Gudynas, 2015: 17)⁵. No obstante, múltiples sectores y actividades pueden ser organizadas “in an extractivist way” (Ye et al. 2019: 6) y, de hecho, hay quien defiende que “la extracción no puede reducirse a operaciones vinculadas a materias primas devenidas commodities” (Gago y Mezzadra, 2015: 43). Existe un extractivismo *pesquero* –o sea, pesquerías organizadas de manera extractivista–, siendo los casos más conocidos y estudiados los de la piscicultura del salmón y la industria camaronera. La explotación de las algas marinas, en cambio, no ha captado demasiada atención.

Antes de entrar en su caracterización como sector extractivista, sintetizamos los elementos principales de esta lógica *productiva*, separándolos de manera un tanto artificial por razones de claridad expositiva:

1) Como se apuntaba, se trata de actividades basadas en la remoción intensiva de recursos naturales, recursos destinados a la exportación y que son enviados sin procesar (o con un procesamiento muy básico) (Gudynas, 2009, 2015; Acosta, 2011). En el envío está el negocio, es donde se captura gran parte del valor; el extractivismo no añade ni crea valor, lo *extrae*. Y quien lo extrae y apropia es el capital nacional e internacional que controla los flujos de intercambio (Ye et al., 2019: 1; Gudynas, 2009: 197-220). Los mercados y capitales internacionales determinan también los precios, las condiciones generales de la actividad; mientras que las *localidades* ocupan un papel subordinado y quedan a expensas de los intermediarios y *brokers*. Así, son emprendimientos marcados también por la conexión local-global, conexión que es aprovechada de manera muy concreta: “by extracting or processing at the cheapest possible location with the goal of sending it for consumption to often distant affluent markets” (Vaccaro et al., 2016). Revelándose, asimismo, una “vinculación íntima con la lógica de las finanzas” (Gazo y Mezzadra, 2015: 45) y con la “institucionalidad comercial global más densa” (Gudynas, 2009: 196), aspectos del capitalismo contemporáneo.

2) Esta dinámica de explotación desatiende los costes de reproducción (de los recursos naturales, pero también *humanos*), lo cual conduce en el corto plazo a grandes beneficios, pero enfrenta en el medio o largo crisis inevitables (Ye et al., 2019: 3)⁶. De manera general, la elevada tasa de ganancia se explica por la externalización de costes

5. Como patrón de desarrollo el extractivismo tiene en Chile una larga historia, de hecho es señalado como uno de los primeros países que lo adopta (Ye et al., 2019: 11), desde la colonia y especialmente a partir del s.XIX, con industrias como la del nitrato, el cobre o la gran minería, y más recientemente con ciertos monocultivos, pisciculturas y la industria forestal (Latta y Cid Aguayo, 2012; Gudynas, 2009: 190).

6. Sobre la elevada rentabilidad, conviene matizar que si se cuantificara el impacto social, ambiental... que causan estas actividades, seguramente se demostrarían no tan rentables (Gudynas, 2009: 218).

básicos, y por los precios y la demanda alta en un tiempo del recurso-objetivo. Pero esta conjunción de factores alienta la sobreproducción, y cuando la rentabilidad y la extracción elevadas se intenten mantener en escenarios de caída de precios (por el propio exceso de oferta, entre otros factores), los emprendimientos extractivos enfrentan costes cada vez mayores, dado que, por lo general, a medida que va quedando menos recurso la extracción se hace más difícil y costosa (Acosta, 2011). Así, los sectores extractivos están marcados por la volatilidad y los ciclos “boom-bust” (Ye et al., 2019: 3): “cycles in which costly infrastructure and human settlements are periodically abandoned” (Bunker, 1984: 1058). Como resultado estos emprendimientos se ven obligados a una inercia de “mobility and conquest” (Ye et al., 2019: 5).

3) Ligado a lo anterior, la lógica espacial del extractivismo es una lógica de *enclave* y *expolio*. La localización de las explotaciones responde a la ubicación de los recursos-objetivo, frecuentemente en lugares distantes o apartados (Bunker, 1984: 1057; Svampa, 2015: 17). Aunque dicho aislamiento tiene más que ver con la no integración en tejidos productivos existentes –lo que algunos autores llaman *desterritorialización* (Gudynas, 2009: 201; Gudynas, 2015: 19)–, y, sobre todo, con el interés por presentar el lugar a explotar como *vacío* y, por lo tanto, *expoliable* (Svampa, 2015: 31)⁷. El *expolio* se produce, en cualquier caso, en el sentido ya apuntado de un uso de los recursos que desatiende su reproducción y sostenibilidad: “The resources are not reproduced: they are literally *mined*” (Ye et al. 2019: 6). Y el resultado, en términos físicos, pero también sociales, es el *despojo* o destrucción (Gago & Mezzadra, 2015: 49), la esterilidad –*barrenness*– (Ye et al., 2019: 5). De manera más concreta, el aumento de la pobreza y las desigualdades, y la negación del prometido desarrollo (Gudynas, 2009: 192, 205, 218).

4) Pero algunos autores señalan –y es importante atendiendo a nuestro caso de estudio– que este abandono puede ser temporal y que los enclaves extractivistas pueden volver a *reconectarse* (Vaccaro et al., 2016). En dinámicas que son provocadas por el *poso* mismo que deja la actividad extractiva: “Because extractive economies contribute little to productive development, they leave affected regions susceptible to further extractive exploitation” (Bunker, 1984: 1059). Las infraestructuras, redes y lógicas laborales (extractivistas) previas, sirviendo para iniciar nuevos ciclos de extracción en cuanto surja la oportunidad, la demanda de un nuevo recurso en el mercado globalizado (Bunker, 1984: 1060; Vaccaro et al., 2016).

5) Sobre la estructura laboral y el control de las plusvalías, en el extractivismo la cuestión central, como se apuntaba, es el control de los flujos (de recursos, rentas...) (Ye et al. 2019: 6-8). De la organización directa de la explotación el capital se desentiende,

7. Vaccaro et al. (2016) comentan que ésta es la imagen que se proyecta sobre las *periferias* rurales en general. En alguna de las caletas visitadas, de hecho, se utiliza “rural” como sinónimo de apartado y sin valor: “esta caleta es bastante rural” (=está aislada, carece de servicios...).

en gran medida (Gago y Mezzadra, 2015: 43). No necesita poseer minas, plantaciones u otros espacios de *producción* para apropiarse de la mayor parte de las plusvalías. En algunos modelos *clásicos*, la organización de la fuerza de trabajo pasa por una estructura de relaciones personales y formas de *enganche*, en las que “the provisioning of labor is frequently controlled by the same people who purchase labor” (Bunker 1984: 1057).

6) Pero la cuestión del control de las actividades resulta especialmente compleja. ¿Quién y cómo ejerce dicho control? Del *quién*, la literatura refiere una serie de *centros operativos*, conformados por capitales y agencias de los Estados (Gago y Mezzadra, 2015: 40): “a kind of *empire*” (Ye et al. 2019: 8). Una cúpula gestora que tiene como tarea principal el comentado control de los flujos. Y sobre el *cómo*, se señala que su tarea discurre “in darkness” y como si de una “mafia” se tratara (Ye et al. 2019: 9). El papel del Estado resulta igualmente algo complejo. Por ejemplo, en el llamado *neoextractivismo* latinoamericano, nos encontramos con una participación activa del Estado, que gestiona directamente algunas empresas, se alía con el capital extranjero para llevar a cabo ciertos proyectos, pero también controla más las rentas extraídas e intenta redistribuir una parte (Gudynas, 2009: 194-196; Gago y Mezzadra, 2015: 40). Por lo tanto, su acción es diversa y, en parte, contradictoria: obstaculiza el libre ejercicio del capital haciendo de “árbitro” (Gudynas 2009: 210); pero ese arbitraje, “tiende a confirmar la asociación con los capitales transnacionales” (Svampa, 2015: 18); el “intertwinement of state and market” (Ye et al. 2019: 12-13). Se habla a menudo de la *desregulación* que permite la actuación de las cúpulas extractivistas, la exportación de rentas y recursos, etc. Pero lo cierto es que los Estados amparan muchas veces el saqueo y lo legalizan mediante sus normativas (Gudynas, 2009: 209-211).

7) Por último, como corolario parcial a nivel sociocultural, los autores señalan diversas *patologías* generadas por el extractivismo: desde consolidar una mentalidad rentista y prácticas clientelares y corruptas, a desestructurar las comunidades y todo tipo de lazos sociales (Acosta, 2011; Svampa, 2015: 23). Sintetizado por algunos autores en los vocablos *maldesarrollo* y *malvivir*, que apuntan también a la generación de una desigualdad extrema y a la insostenibilidad (ambiental, social...) de todo este modelo económico⁸.

El comercio de algas como actividad extractivista

¿Hasta qué punto el negocio de las algas en Chile responde a la lógica extractivista descrita? Lo hace en gran medida, como analizamos a continuación, aunque muestre ciertas particularidades.

8. Aunque escapa al objeto de este artículo, cabría preguntarse si estos rasgos y efectos no son comunes a toda forma de capitalismo. Antes que Svampa (2015), por cierto, Bunker ya hizo referencia a la misma idea de *maldesarrollo*: “Extractive economies disrupt human settlement patterns and the natural environment in ways which are adaptive only in the relatively short run and *maladaptive* in the long run [cursivas mías]” (Bunker, 1984: 1059).

De entrada, el sector responde a los parámetros clásicos de toda actividad extractiva: funciona en base a un recurso natural que se extrae masivamente y se exporta sin procesar, en un flujo controlado por capital extranjero. Los datos de toneladas totales (oficialmente) extraídas quizá no dicen demasiado; además, no hay registro para todos los años y especies. Sí resulta más interesante el dato de Sernapesca según el cual Chile sólo procesa (transformándolas en alginatos) el 8,5% de algas pardas que extrae –siendo el principal exportador mundial de algas procedentes de praderas naturales–. Y todavía más relevante resulta observar las grandes fluctuaciones de precios y desembarques que sufre el sector, prueba de su volatilidad. Consultando igualmente estadísticas de Sernapesca, el desembarque total de los tres tipos de huiro aumenta desde 2007 –primer año registrado–, aunque con vaivenes notables: por ejemplo, en 2007 son algo más de 30.000 las toneladas extraídas de huiro palo, que pasan a 48.000 en 2012 y a más de 70.000 en 2015; pero sufren una caída abrupta, a 49.000 toneladas, al año siguiente (2016). La oscilación de precios todavía es mayor: el precio medio del huiro palo en 2012 fue de 178 pesos/kg. Pero si se observa mes a mes, en enero se pagaba a 185, en mayo a 160, en junio sube hasta 200, y vuelve a caer a 140 al mes siguiente.

Por lo demás, estas fluctuaciones se dan en una coyuntura de *fiebre* por el huiro, de vorágine extractiva. Resulta difícil a día de hoy calcular el impacto de esta vorágine – los biólogos sólo tienen estimaciones parciales sobre la biomasa existente–, pero la comprobación sobre el terreno de quienes trabajan en el mar es un dato relevante. Los recolectores y buzos de caleta Niebla, por ejemplo, coinciden en que cada vez queda menos huiro; bien porque vara menos, bien porque deben meterse más adentro para encontrar matas adultas –en el caso del huiro palo–. En áreas concretas de la caleta, se explica de manera gráfica, las rocas “están peladas”. Pero esta percepción –fundamentada en la experiencia– es también compartida por otros actores del sector. El responsable de una de las plantas de picado de Cerrillos hablaba, por ejemplo, de “desastre ecológico”. De la misma manera que uno de los responsables de Sernapesca en la IV Región admitía que era una pesquería “al borde del colapso”. Un *proveedor* radicado en la ciudad de Ovalle era más concreto, y daba cinco años de vida al sector (él se plantea, de hecho, volver al sector agroindustrial del que procede). Incluso los más optimistas, como César –el *comprador* de caleta Niebla– admiten que al ritmo de extracción actual en las áreas *históricas* (de Libre Acceso) pronto no quedará nada.

Abordando otros rasgos extractivistas del negocio, se confirma que el punto nodal de la estructura radica en el control de los flujos –de las compraventas–, y que la organización productiva se basa en en la subcontratación y la externalización de costes (o desatendimiento de la reproducción) por *los de arriba*. Lo usual es que los *exportadores* se abastezcan de lo que uno o varios *proveedores* les ofrecen. Y que un *proveedor*, a su vez, compre de varios *compradores* autónomos, los cuales *contratan* (informalmente) a algunos

pescadores como *pesadores* para trabajar en las caletas; donde se compra regularmente a los mismos algueros, fidelizados a través de ayudas, préstamos... relaciones *de enganche* –que se han dado históricamente–. Para *compradores* como César –aunque él lo explique como algo obligado y fruto del supuesto temperamento de los algueros– prestar *ayuda* es algo rutinario: “[Los recolectores] no tienen capacidad para juntar, y ahí vienen llorando y uno empieza a prestarles lucas [dinero] (...) Sólo el 50% devuelve el dinero, pero uno lo toma como un costo, es parte del tema”. Y apuntando a un elemento del *ethos* neoliberal imperante –la desresponsabilización–, comentaba: “yo les doy una romana [balanza], una camioneta y plata, a mis empleados (...) Y sólo entro cuando la situación está compleja”.

Sobre el control de los flujos y plusvalías, describimos cómo los intermediarios disfrutaban de una situación de monopsonio; como el que mantienen, a otro nivel, los *exportadores* y las grandes empresas que compran en Japón, China o Europa. Controlan el acceso a las plantas de procesamiento y a los *exportadores*. Y, en general, pueden gestionar mejor sus márgenes de beneficio. No obstante, el control último de los precios y del circuito lo tienen los grandes *proveedores* y los *exportadores*, que respondiendo supuestamente a los vaivenes de la demanda internacional fijan los precios en cada momento, compran o dejan de comprar, consiguiendo siempre, en cualquier caso, un beneficio mayor que el resto. Es complicado –justamente por la opacidad del negocio– calcular el beneficio. Pero nótese que (tomando como referencia los precios de octubre de 2018), si un alguero vende (según la especie y calidad) a entre 80 y 200 pesos, y un *comprador* revende a entre 140 y 300 pesos, el precio medio del huiro exportado es de entre 800 y 1700 pesos/kg. Lo que, descontando costes, dejaría un margen considerable, en porcentaje muy superior al del resto. Confirma, así, que estamos ante una estructura piramidal y desigual, en la que plusvalías y poder (potestades, capacidad de control, autonomía...) se concentran arriba.

En esta estructura destaca igualmente la posición subalterna de los algueros, la falta de autonomía y poder de decisión. En términos concretos, por ejemplo, la imposibilidad de romper la situación de monopsonio por parte de los intermediarios. Los proyectos para conseguir acceder directamente a las plantas y negociar mejores ventas, para adquirir maquinaria y procesar el huiro extraído, u obtener vehículos de transporte más grandes y economizar costes, fracasan repetidamente (salvo alguna excepción). Las razones son complejas; a la desunión entre los propios algueros, fruto de la presión económica y la introyección de ciertos *ethos neoliberal* –punto que abordamos–, se suma ese mayor poder de los intermediarios, sus prácticas manipuladoras (la propia relación clientelar con muchos algueros) y directamente *mafiosas* (torpedear el acceso a los exportadores, por ejemplo)⁹.

9. No obstante, intermediarios o *expertos* de los Comités de Manejo, en lugar de referirse a estos múltiples factores económico-políticos explican la situación precaria de los algueros en términos culturalistas: los algueros serían despilfarradores, poco organizados, imprevisibles... Véase el testimonio de César en este apartado, por ejemplo.

Pero el desigual reparto de poder también afecta a otros actores y niveles de la cadena. Los *compradores* –al menos la mayoría– no tienen acceso a la cúpula que controla el sector. Se quejan, por ejemplo, de que no les inviten a las reuniones del Comité de Manejo donde se deciden las cuotas, vedas y demás. Los *exportadores*, a su vez, dependen de las decisiones del mercado global, concretamente de la demanda que venga desde China, Japón, Noruega o Francia. Además, se encuentran con la imposibilidad de producir alginato directamente en Chile, al no poder competir con las multinacionales químicas que lo fabrican. Si bien lo que les atrapa también es la propia dinámica extractivista. Como reconocía un miembro de COPRAM, y se ha escuchado en boca de otros *exportadores* y *proveedores*, “hay que adaptarse al mercado, que sigue demandando alga en bruto”.

En la configuración de toda esta estructura –como se apuntaba al exponer el modelo teórico– tiene un rol importante el Estado: agencias del Estado (Subpesca y Sernapesca) son las que fijan las reglas del juego. No obstante, el efecto de sus actuaciones, de las regulaciones que dictan, es ambiguo: por un lado, estas reglas limitan el poder de intermediarios y *exportadores*, otorgan cierto control a las organizaciones de algueros; por otro, contribuyen a *naturalizar* el expolio de las áreas no concedidas (las *de Libre Acceso*) y no frenan la dinámica extractiva, como se ha descrito. Existe por ejemplo la práctica del *blanqueo*: pagarle a un sindicato para que documente el alga como extraída de su Área y venderla así como legal. Los *compradores* lo asumen como un coste más, un coste relativamente supérfluo (unas decenas de pesos por kilo); algunos como Luis, de hecho, tienen a una persona contratada sólo para que consiga algún certificado para cada una de sus ventas, lo que él llama “respaldarse”. Con todo ello se anula, en gran medida, el control sobre el huiro que en teoría tienen los algueros sindicalizados.

La forma de actuar de los representantes del Estado, por lo demás, es muchas veces oscura y apunta a una alianza –que la teoría del extractivismo señala– con los empresarios *de arriba*. Por ejemplo, en los Comités de Manejo –cuentan los biólogos que participan– se ha presionado para que las vedas sean más cortas y la normativa, en general, más laxa. Así lo reconocía también un funcionario de Sernapesca con larga experiencia en la III y IV Región: “actúan como mafia [en el interior de los Comités]”, decía literalmente. Y sospechaba que el motivo para sumar el huiro varado y el arrancado en las cuotas individuales era, en realidad, camuflar las extracciones ilegales. Referirse a quienes controlan el acceso a la exportación como *mafia* también es habitual entre los algueros. Confirmando que quizá todos ellos tienen razón, los miembros de la patronal se quejaban en una reunión de COPRAM de que “la comunicación con el gobierno se ha cortado” y que “las autoridades no nos reciben como antes”, denotando cuanto menos una percepción favorable y naturalizada del *lobbying*.

El *ethos* extractivista, o la disrupción de lo comunitario por lógicas individualistas

En otro orden de cosas, y como señalábamos, los diversos actores del sector comparten un

ethos neoliberal compatible con la lógica extractivista. Entre sus elementos, los cálculos de productividad y la búsqueda del beneficio máximo e inmediato a título individual, por ejemplo, o la desresponsabilización hacia la *reproducción* (del medio ambiente, la sociedad, la propia actividad...). Que pueden ser compartidos por otras modalidades de capitalismo, pero que en esta variedad y en nuestro caso se ven intensificados¹⁰.

De entrada, se impone la percepción de que cualquier cosa es un recurso a ser explotado, valorable sólo en términos monetarios. Literalmente, los algueros se refieren al huiro de las playas que no se puede recoger como “dinero botado”. Otras lógicas también se naturalizan: la normalidad de competir e intentar sacar el máximo provecho, o de aprovechar el momento y asumir riesgos. Diego, presidente actual del sindicato de caleta Niebla, comentaba: “la gente aquí está acostumbrada a vender en rama y que le paguen al tiro [en el momento]. El huiro es bueno para juntar lucas [dinero], no hay que esperar a fin de mes”. Y explicaba que él sacaría huiro –un condicional que se refiere a una posibilidad muy real– si necesitara: “obvio que lo voy a hacer, así mismo se lo he dicho a los [funcionarios de] Sernapesca”. Y sentenciaba: “es el riesgo que corro”. Por otro lado, esta lógica implica en ocasiones anteponer el beneficio personal al vínculo moral, clientelar con el *comprador*. Luis el *comprador* se quejaba, en este sentido, de que los algueros hoy “se venden al mejor postor”.

El propio Luis, y los intermediarios en general, suelen tener una visión armónica del sector y sus jerarquías, no obstante: “es una cadena, donde si el de arriba no se mueve, no hace ventas, los de abajo tampoco”. Él también depende “de los grandes”, comentaba. A pesar de que detalla una competencia feroz entre los actores de su mismo estrato: por ejemplo, Sernapesca creó un grupo de *whatsapp* para informar sobre regulaciones y demás, en el que se incluyó a gran parte de los *compradores* y *proveedores* registrados, pero que al poco tiempo se convirtió en una plataforma de denuncias de unos contra otros.

Los representantes de la patronal (COPRAM) ofrecen una visión especialmente clara de este conformismo. A la pregunta (en una encuesta de agosto de 2018) de “¿Cómo valora la situación del sector?”, respondía uno de estos empresarios: “de acuerdo al mercado”. Preguntado por las perspectivas de futuro, añadía: “espero que en el largo plazo la actividad se autorregule”; y aprovechaba para criticar la labor fiscalizadora de Sernapesca. La llegada de *los chinos*, por otro lado, es descrita por los *exportadores* como “una guerra”. La estrategia habría sido “no perder posición” y subir los precios de

10. El modelo y el *ethos* neoliberal tienen, de hecho, una larga historia en Chile, señalado como país piloto de esta variedad de capitalismo (Harvey, 2007; Latta y Cid Aguayo, 2012; Han, 2012; Babidge y Belfrage, 2017). Este *ethos* pone el acento en la responsabilidad individual ante el éxito o el fracaso, en la conveniencia de asumir riesgos o emprender continuamente nuevos proyectos, a pesar de las consecuencias negativas y del fracaso, lo que Babidge y Belfrage llaman la lógica del *failing forward*, dinámica que caracterizaría el capitalismo contemporáneo chileno (2017: 237).

compra temporalmente. El resultado fue exitoso –decía Manuel, propietario de una de las principales *exportadoras* del Limarí y jefe de César–: literalmente, “se ganó la guerra” y “se sacó de las playas (...) a los que no deberían estar aquí”.

Pero sin duda una de las manifestaciones más evidentes del *ethos* neoliberal es el individualismo y la desunión entre los algueros. Tomando de nuevo como ejemplo a los de caleta Niebla, se observa como la recolección y extracción corren a cuenta de cada familia, a lo sumo. En ocasiones el sindicato concerta una venta colectiva, pero la colaboración no va más allá de pesar conjuntamente las capturas –en realidad, por desconfianza–, de rellenar la documentación y repartir el dinero del *comprador* mientras están reunidos. Cada cual intenta sacar el máximo y completar su cuota personal, por lo demás. Y en ocasiones se han echado a perder acuerdos ventajosos justamente por este comportamiento individualista: en uno que implicaba el envío mensual de un camión por parte del sindicato, el gerente de la planta anuló el acuerdo cuando encontró huiro húmedo, de peor calidad que el que se había pactado. Algún socio, no se sabe quién, lo había colocado.

Actualmente, en caleta Niebla, todos sospechan que las otras familias hacen trampas o roban. Por ejemplo, que escasean ciertos mariscos porque alguien entra de noche en el Área, cuando nadie del sindicato vigila. De hecho, la vigilancia ha pasado a ser *informal* e improvisada: al inicio de su mandato la actual junta canceló los turnos obligatorios de vigilancia en el Área de Manejo. La mayoría no quería seguir con la tarea. Entre otras cosas, me contaba una familia de huireros veteranos, porque con estas tareas colectivas se impedía “adelantar en la playa [extraer las cuotas personales]”; ilustrando, de nuevo, la lógica de maximizar la ganancia¹¹.

Este abandono del compromiso colectivo es señalado en la literatura como como uno de los efectos patológicos del extractivismo, junto con la despreocupación por la reproducción del ambiente y recursos, y de la propia *comunidad*. Volviendo de nuevo a caleta Niebla, los algueros comentan que sin las restricciones de las Áreas de Manejo no se salvaría nada: “¡Si no hubiera Áreas, tendríamos todo pelao!”, decía Diego, el presidente del sindicato. Como si las Áreas fueran un freno necesario a su propia voracidad, asumiendo cierta incapacidad para controlarse. Hay quien acusa a “los de afuera” de ese comportamiento irresponsable. Pero los “de afuera” son, en realidad, alguna de las familias rivales de la

11. La falta de compromiso colectivo se halla presente incluso en caleta Ortigal, presentada por todos los funcionarios, expertos... como caleta *modelo* –dado que ha conseguido cierto nivel de desarrollo material (tiene una gran instalación de placas fotovoltaicas, una planta desalinizadora de agua, y su cooperativa ha conseguido instalar una pequeña planta procesadora). Y todo ello siendo una caleta que se encuentra más aislada que otras, más alejada de la vía central de comunicación que es la Ruta 5. Aunque resulta complicado de resumir, se debería a un liderazgo fuerte que ha sabido aprovechar una serie de contactos y ayudas estatales. Pese a todo esto, el líder del sindicato (y la caleta) manifestaba estar cansado de dirigirlo todo y tener muchas dificultades para encontrar un relevo; señal de que no todo va tan bien, y de que también aquí se siente la dejación de responsabilidades que afecta a muchas comunidades de algueros.

propia caleta. Más extendido aún es el señalamiento de los “jóvenes” como portadores de esa voracidad irrefrenable y del incumplimiento de ciertos límites. “Los jóvenes destruyen todo, sólo quieren plata”, decía don Óscar, uno de los algueros más veteranos de caleta Niebla. Desde Sernapesca también se apunta a este cambio *cultural*, se comenta que los jóvenes “sólo quieren lucas para salvarse”; *salvarse*, en el sentido de sobrevivir en un contexto de competencia extrema y precariedad siempre amenazante. Pero se reconoce igualmente que “el histórico se habría sumado a la vorágine”.

No obstante, es cierto que hay conflicto entre quienes respetan aún ciertas regulaciones consuetudinarias y quienes no (y en general tienen una visión más individualista). Y las divisiones aquí no son necesariamente por antigüedad o generación: hay *jóvenes* que siguen apreciando las viejas regulaciones y otros que no, y lo mismo ocurre con los *antiguos*. En cualquier caso, el conflicto se materializa en el reparto de las zonas de extracción y varado y de los *tendederos* (zonas donde se puede secar huiro). Consuetudinaria, históricamente, cada familia tenía su zona y todas las playas de la caleta dueño. Hoy en día hay quien lo mantiene; pero también hay quien reclama poder circular libremente, trabajar en cualquier playa que interese y usar los tendederos que estén libres, si se dispone de licencia (RPA). Los dirigentes actuales del sindicato muestran dudas y cierta ambigüedad: por un lado mantienen el reparto histórico, pero por otro encuentran razonable el reclamo de quienes quieren saltárselo, y en todo caso manifiestan no tener potestad ni capacidad para defenderlo. Siendo otra más de las múltiples tensiones y dificultades que enfrenta actualmente el sector y la gente de caleta Niebla.

Apuntes finales

La del huiro es una actividad extractivista en toda regla (a pesar de funcionar sin grandes infraestructuras ni explotaciones): las algas están siendo extraídas masivamente, a partir de la acción de recolectores y pequeños *emprendedores* conectados a grandes empresas; su destino es la exportación en bruto, exportación financiada por capitales extranjeros, en parte, y controlada por una cúpula en la que participa el *cártel* exportador y el propio Estado chileno; y su impacto se hace sentir en los enclaves donde ocurre la extracción, lugares que se encuentran insertados en redes laborales, comerciales y financieras más amplias (a las que periódicamente se desconectan y reconectan); donde el control de la actividad se ejerce a través de una cadena de subcontrataciones y relaciones formales e informales; y el efecto sobre el *enclave* son una serie de problemáticas no sólo ambientales sino también sociales y culturales: competencia generalizada, desresponsabilización y desconfianza, etc.

Alguno de estos aspectos nos parece especialmente interesante, dado que complejiza y matiza algunas tesis clásicas sobre el extractivismo. Entre otros, la del carácter desterritorializado de los enclaves extractivos. Observando casos como el de caleta Niebla –y, en general, otras caletas vinculadas al negocio del huiro–, observamos una relación

continúa con centros urbanos y con otros sectores *productivos* (especialmente con la minería), y un trasvase regular de mano de obra entre estos sectores. Además, tomando en consideración su historia, caleta Niebla ofrece un ejemplo de esa desconexión y reconexión alternada a las redes comerciales de que hablábamos, movimiento siempre vinculado a la explotación extractivista de algún recurso (el mineral, el *loco*, el huiro). En una dinámica de larga duración que otorga a la caleta –y eso es comprobable a primera vista, viendo los desechos y ruinas de las sucesivas *depredaciones*– el papel de área de despojo o sacrificio.

Otro aspecto especialmente interesante y complejo, y que amerita un mayor estudio, es el rol del Estado y su acción regulatoria. De entrada, en nuestro caso no hay desregulación, o ésta es parcial, afecta sólo a la organización y contratación de la mano de obra; porque el Estado interviene, y mucho, en lo que se refiere al control del acceso a los recursos y su venta, con registros y declaraciones obligatorias, cuotas y vedas, concesiones revocables y planes de manejo, etc. Pero con una intervención contradictoria; ya que, entre otras cosas: regula algunos aspectos y se desentiende de otros (de la contratación de la mano de obra); empodera a los algueros sindicalizados, concediéndoles Áreas de Manejo, pero no facilita su acceso a ciertas infraestructuras ni ayuda a que salgan del control cautivo a manos de los intermediarios; vigila (o intenta vigilar) la forma en que se extrae el recurso, pero permite el funcionamiento opaco del lobby exportador y del mercado de precios; preserva unas áreas (las Áreas de Manejo, como zonas para la reproducción mínima), pero abandona a la vorágine extractiva lo que queda fuera de ellas. Confirmando ciertas tesis críticas sobre el papel del Estado en el extractivismo: también en el caso chileno y de las algas, el Estado parece ocuparse, en general, de legalizar el expolio y de apaciguar la conflictividad resultante. Si bien todo ello requiere un estudio más continuo y pormenorizado.

Con este estudio de caso, no obstante, se ha querido presentar el comercio de las algas pardas en Chile como una actividad típicamente extractivista, y esbozar una caracterización centrada en algunos elementos de este modelo de explotación capitalista. Casos como el de caleta Niebla, por lo demás, muestran que el extractivismo reactualiza continuamente, en sus distintas etapas y formas, maneras de organizar las relaciones laborales, la ocupación del territorio y las relaciones sociales que tienen en Chile una larga historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Alberto (2011) “Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición”. En Miriam Lang y Dunia Mokrani (coords.) *Más allá del desarrollo*, Quito: Fund. Rosa Luxemburg, Abya-Yala, pp. 83-117.
- Araos, Francisco (2006) *Irse a la orilla. Una aproximación etnográfica a los Marseros de algas de Cardenal Caro*, Santiago de Chile: Universidad de Chile, <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/106529> [Consultado el 29 de marzo de 2019].
- Babidge, Sally y Belfrage, Madeleine (2017) “Failing forward: A case study in neoliberalism and abandonment in Calama”. *Cultural Dynamics* 29(4), pp. 235-254.
- Brass, Tom (1990) “The Latin American enganche system: Some revisionist reinterpretations revisited”. *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* 11(1), pp. 74-103.
- Bunker, Stephen (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.
- Gago, Verónica y Mezzadra, Sandro (2015) “Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización”. *Nueva Sociedad* 255, http://nuso.org/media/articles/downloads/4091_1.pdf [Consultado el 8 de marzo de 2019].
- Gelcich et al. (2014) “Towards polycentric governance of small-scale fisheries: insights from the new ‘Management Plans’ policy in Chile”. *Aquatic Conservation: Marine and Freshwater Ecosystems* 24, pp. 575-581.
- Gudynas, Eduardo (2009) “Dies tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”. En Jürgen Schuldt et al. *Extractivismo, Política y Sociedad*, Quito: CAAP, CLAES, Fund. Rosa Luxemburg, pp. 187-225.
- Gudynas, Eduardo (2015) *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Cochabamba: CEDIB.
- Han, Clara (2012) *Life in Debt. Times of Care and Violence in Neoliberal Chile*. Berkeley: University of California Press.
- Harvey, David (2007) *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Latta, Alex y Cid Aguayo, Beatriz (2012) “Testing the Limits. Neoliberal Ecologies from Pinochet to Bachelet”. *Latin American Perspectives* 39(4), pp. 163-180.
- Sanyal, Kalyan (2013) *Rethinking Capitalist Development. Primitive Accumulation, Governmentality and Post-colonial Capitalism*. London: Routledge.

Svampa, Maristella y Viale, Enrique (2015) *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Madrid: Katz.

Vaccaro, I.; Harper, K. y Murray, S. (2016) “The Anthropology of Postindustrialism: Ethnographies of Disconnection”. En Ismael Vaccaro, Krista Harper y Seth Murray (coords.) *The Anthropology of Postindustrialism: Ethnographies of Disconnection*. New York: Routledge, pp. 1-20.

Varas, Katerina A. (2011) *Algas pardas como recurso objetivo de las áreas de manejo y explotación de recursos bentónicos: percepciones y toma de decisiones en siete organizaciones de pescadores artesanales de Atacama y Coquimbo*. Tesis de Grado en Biología Marina, Universidad Católica del Norte.

Vásquez, Julio et al. (2014) “Economic valuation of kelp forests in northern Chile: values of goods and services of the ecosystem”. *Journal of Applied Phycology* 26, pp. 1081-1088.

Vásquez, Julio (2016) “The fishery of brown seaweed in Chile”. En Heimo Mikkola (coord.) *Fisheries and Aquaculture in the Modern World*, In Tech: pp. 123-141, <https://www.intechopen.com/books/fisheries-and-aquaculture-in-the-modern-world> [consultado el 08 de marzo de 2019].

Ye, Jingzhong et al. (2019) “The incursions of extractivism: moving from dispersed places to global capitalism”. *The Journal of Peasant Studies*, preprint. <https://doi.org/10.1080/03066150.2018.1559834> [consultado el 08 de marzo de 2019].

REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA

NÚMERO 17: ESTRATEGIAS SUBALTERNAS EN AMÉRICA LATINA: RECONFIGURANDO LA IDENTIDAD PARA ARTICULARSE A UN MUNDO GLOBAL. SUBALTERN STRATEGIES IN LATIN AMERICA: RECONFIGURING IDENTITY TO BE ARTICULATED TO THE GLOBAL WORLD.

SEPTIEMBRE DE 2019

ISSN 2174-6796

[pp. 72-93]

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.17.04>



DESARROLLO TURÍSTICO E IDENTIDAD INDÍGENA: CUZCO Y EL NUEVO AEROPUERTO DE CHINCHERO TOURIST DEVELOPMENT AND INDIGENOUS IDENTITY: CUZCO AND THE NEW CHINCHERO AIRPORT

Pablo García

**Grupo Interdisciplinar de Estudios de Desarrollo y Multiculturalidad (GIEDEM),
Universitat de Lleida**

Resumen.

Este artículo aborda la redefinición de identidades étnicas en los Andes Peruanos a través de los cambios, conflictos y fracturas que la venta de tierra comunal para la construcción del nuevo aeropuerto de Cuzco ha provocado en el pueblo de Chinchero. Se examina el desgaste del modelo de comunidad campesina aparecido con la Reforma Agraria de 1969, así como la emergencia de nuevas formas de organización social en un contexto de desarrollo turístico y neoliberalismo. Se argumenta que este proyecto ha alterado patrones tradicionales de tenencia de tierra, induciendo a una nueva relación entre tierra y campesino. La discusión se centra en el papel de las grandes infraestructuras turística en la producción de nuevas identidades políticas que cuestionan ideas rígidas y preconcebidas sobre una identidad 'indígena' en los Andes.

Palabras clave.

Andes; Aeropuerto; Turismo; Identidad; Conflicto; Cambio social.

Abstract.

This article addresses the redefinition of ethnic identities in the Peruvian Andes through the changes, conflicts and fractures that the recent sale of communal land for the construction of the new Cuzco International Airport has created in the town of Chinchero. The erasure of the peasant community model that appeared with the 1969 agrarian reform, as well as the emergence of new forms of social organisation in a context of tourist development and neoliberalism, are examined. It will be argued that this project has altered customary patterns of communal land tenure, inducing a new relationship between the peasant and the land. The discussion focuses in the power of large tourist infrastructures in the production of new identity politics that challenge preconceived and rigid ideas about an indigenous 'identity' in the Andes.

Key Words.

Andes; Airport; Tourism; Identity; Conflict; Social Change.

Introducción

Este artículo trata de la construcción de un nuevo aeropuerto internacional en Chinchero, un pueblo quechua-hablante de la sierra peruana situado a unos treinta kilómetros al noroeste de la ciudad de Cuzco, antigua capital del imperio Inca e importante destino turístico global en la actualidad. El argumento que plantea es doble e interrelacionado: primero, que este proyecto vinculado con el desarrollo turístico regional ha alterado los patrones tradicionales de tenencia de tierra comunal, induciendo a una nueva relación entre tierra y campesino; y segundo, que la consiguiente erosión del modelo de comunidad campesina resultante de la Reforma Agraria de 1969, que devolvió la propiedad comunal

a los campesinos tras la abolición del sistema de haciendas vigente hasta entonces, ha evolucionado hacia otras formas de organización social inspiradas en modelos neoliberales. El argumento sostiene que las fracturas creadas por el aeropuerto en el sistema de propiedad comunal han desencadenado la crisis de un concepto de identidad anclado en torno a la idea y la práctica de un marcador de indigeneidad tradicional en los Andes como es la comunidad. Ello deja la indigeneidad en suspenso, en la medida en que la fragmentación social resultante está produciendo otras formas de identidad social. Junto a esto, la crisis de identidad cuestiona la supuesta sostenibilidad de un desarrollo turístico que promueve nuevos estilos de vida y cambios sociales. Este proceso invita así a reexaminar atentamente conceptualizaciones actuales del tan debatido asunto de la 'indigeneidad'. Esta cuestión sigue alimentando un debate global acerca de lo que significa ser indígena hoy en día y asume un papel central en este artículo, en la medida en que los debates antropológicos sobre la indigeneidad ponen de relieve los problemas y los aspectos políticos que encierran las definiciones actuales de 'lo indígena'.

Este artículo se inserta en debates académicos más amplios sobre grandes infraestructuras y proyectos de desarrollo turístico en Perú. Al mismo tiempo, dialoga con una literatura académica especializada en tomas de tierra y en los aspectos políticos de la indigeneidad. En el contexto peruano, la literatura sobre infraestructuras se ha ocupado principalmente de los costos sociales y ambientales de explotaciones mineras y petroleras en referencia al conflicto y al papel en él de los movimientos sociales (Bebbington et al., 2008; Bebbington, 2009; Arellano, 2011). Otros autores como Brain (2017) han discutido los impactos negativos de las explotaciones mineras sobre los modos de sustento de las poblaciones afectadas. Khampuis (2012), por su parte, ha examinado la convergencia del poder corporativo de las minas con el poder público del Estado con respecto a los derechos sobre la tierra y a las batallas legales. Harvey y Knox (2012) se han ocupado de otro tipo de infraestructura y han mostrado el poder de las carreteras para agitar imágenes populares del desarrollo en el país. Dentro de un contexto latinoamericano más amplio, los estudiosos han abordado la relación entre los nuevos regímenes políticos progresistas y las industrias extractivas (Gudynas, 2009). Uno de los temas principales ha sido, sin embargo, el de la relación entre pueblos indígenas y desarrollo. En este punto los autores han explorado los variados y a menudo conflictivos entrecruzamientos entre identidades étnicas y discursos y prácticas desarrollistas (Escobar, 2006; Andolina, Laurie y Radcliffe, 2009). En cuanto al desarrollo turístico, Baud e Ypeij (2009) cuestionan la sostenibilidad de un turismo cultural en América Latina que descansa sobre la reinención de 'lo indígena'. De igual manera, Ypeij y Zorn (2007) resaltan temas de participación local y control en la sostenibilidad del desarrollo turístico. Otros investigadores como Fuller (2009) prestan atención a la reconfiguración de relaciones de género en poblaciones locales en contextos turísticos. A su vez, Gascón (2005) examina el poder del turismo en Perú para remodelar la estructura socioeconómica de comunidades rurales de la sierra.

Sin embargo, algo que no se ha estudiado todavía es cómo la construcción de aeropuertos internacionales en los Andes peruanos está cambiando las relaciones entre los pobladores y la tierra, alterando el sentido de identidad en un contexto de desarrollo neoliberal. Esta intersección entre grandes infraestructuras e indigeneidad revela la capacidad de las primeras para recrear nuevas políticas de la identidad y para desencadenar cambios sociales sustentados sobre la idea de 'lo indígena'. La discusión resultante, que desestabiliza nociones fijas y monolíticas de una indigeneidad anclada en el ideal de la comunidad y en una cierta relación con la tierra, supone una contribución a los debates actuales sobre lo que significa ser indígena y sobre la 'autenticidad' de la experiencia indígena. También se contribuye a los estudios de turismo en Perú al resaltar la especificidad del caso de Chinchero.

El artículo traza las condiciones que explican desarrollos actuales en relación con el aeropuerto y da cuenta de los cambios y conflictos que han ocurrido en la organización social y en la territorialidad, así como de las relaciones entre los pobladores, la tierra y el sentido de identidad local. A continuación se procede a analizar cómo en Chinchero la noción de lo indígena es re-examinada (y auto-examinada por los comuneros) a la luz de los cambios que han afectado a marcadores clásicos de la indigeneidad.

La información recogida para este artículo procede de los doce meses del trabajo de campo (julio 2012-junio 2013) que al autor desarrolló en Chinchero para su tesis doctoral sobre turismo, patrimonio cultural y cambio social en este pueblo (García, 2018). Se trató de un estudio etnográfico cualitativo durante el cual el autor asistió a numerosas asambleas en la comunidad de Yanacona, en las que se discutieron muchos de los temas relacionados con la venta de las tierras y con las negociaciones con el gobierno regional. Estas asambleas se desarrollaron en quechua principalmente, a veces mezclado con español. Al no ser el autor plenamente competente en este idioma, tuvo que recurrir a otras estrategias para asegurarse de que las equivocaciones etnográficas comentadas por De la Cadena (2015) eran 'parcialmente controladas' con entrevistas etnográficas semiestructuradas en español con un selecto grupo de unos seis comuneros con peso específico en la comunidad en las que se clarificaron y expandieron algunos de los temas más importantes tratados en las asambleas. Estos comuneros eran líderes o exlíderes (incluyendo etnógrafos locales y antropólogos) con un conocimiento profundo de los manejos internos de la comunidad y de los temas principales al respecto del aeropuerto. Además de esto, el autor sostuvo muchas conversaciones informales con otros comuneros de las tres comunidades principales de Chinchero, que incluyeron un número significativo de amistades femeninas, sobre todo de los centros textiles del pueblo. Aunque el autor vivió en Chinchero durante su trabajo de campo, también mantuvo entrevistas en Cuzco con miembros de la industria turística. Adicionalmente, estuvo presente en reuniones

entre el gobierno regional y Yanacoma y tuvo acceso regular a información periódica sobre las negociaciones.

Información de contexto

Chincheru es reconocido hoy en día por su tradición textil de origen prehispánico (Figura 1). Está integrado por tres *ayllus* o comunidades históricas de origen prehispánico con un territorio común que han sobrevivido hasta la fecha, actualmente como comunidades campesinas políticamente construidas. La historia de estos tres *ayllus* – Yanacoma, Cúper y ayllopongo – se caracteriza por la continua reconfiguración territorial y la renovación socio-política en el marco de acontecimientos desintegradores como la llegada de los Incas primero y después de los españoles. Esta capacidad de reconstitución es un aspecto clave para entender parcialmente los hechos que se discuten en este artículo.

Figura 1: Vista de Chincheru



Fuente: foto del autor

Gracias a su estratégica posición en el eje turístico principal, Chincheru se ha beneficiado del flujo constante del turismo que ha caracterizado a la región Cuzco desde 1970 – solo interrumpido por el conflicto armado entre el Estado y Sendero Luminoso en los 80 y los 90 – situación que continúa en la actualidad (Zorn, 2004; Steel, 2008; Fuller, 2009; Babb, 2010). Aunque el auge turístico actual es un fenómeno relativamente reciente, el turismo

en Cuzco se ha promocionado a nivel regional y nacional desde las primeras décadas del siglo XX. En esta época, las élites cusqueñas asociadas a un movimiento indigenista que buscaba redimir el estigma de atraso atribuido a los indios de la sierra por los limeños de piel blanca, eran receptivas a la idea de promover el turismo internacional (Rice, 2014). Más recientemente, el gobierno peruano ha estado pronto a utilizar el turismo como una conveniente estrategia para posicionar la *Marca Perú* en el extranjero y atraer a visitantes, en una operación a gran escala destinada a convertir el país en un vasto proyecto turístico (Silverman, 2002). Aunque el Estado esté participando activamente en la promoción y desarrollo del turismo en Cuzco, el turismo en la región está principalmente en manos del sector privado y controlado por compañías transnacionales y élites políticas despreocupados por una equilibrada distribución de los beneficios, situación similar a la de otros países ‘en desarrollo’ dentro del sistema turístico mundial (Burns, 1999; Hall y Tucker, 2004).

Debido al gran potencial turístico de Cuzco, la industria turística local ha venido haciendo campaña desde hace tiempo a favor de la construcción de un nuevo y más grande aeropuerto que sustituya al actual, considerado demasiado pequeño para las necesidades actuales de la región y para las visiones de futuro. Ya en la década de los 80 Cuzco empezó a exigir la construcción de un nuevo aeropuerto internacional en Chinchero. Durante muchos años el gobierno nacional objetó al proyecto por diferentes razones y finalmente se abandonó. Sin embargo, con el ascenso al poder del gobierno nacionalista del presidente Ollanta Humala en 2011, el proyecto se volvió a retomar y esta vez se aprobó. Al momento de escribir este artículo (enero de 2019) el proyecto está estancado ante denuncias de corrupción y la cancelación del contrato firmado entre el Estado y la constructora (Kuntur Wasi).

Historia de un proyecto controvertido

El 22 de agosto de 2012 el gobierno de Ollanta Humala aprobó una resolución (Ley Oficial 29908) que permitía la expropiación de una de las tierras del *ayllu* Yanacona para la construcción del nuevo aeropuerto internacional del Cuzco (Figura 2). El aeropuerto era un viejo sueño del poderoso lobby turístico cusqueño, sueño que, después de repetidos fracasos durante los últimos cuarenta años, parecía haber convencido al gobierno regional. A pesar de importantes objeciones técnicas que se presentaron, esta vez tanto el gobierno regional como el nacional parecían decididos a sacar adelante el proyecto. ¿Por qué en ese momento sí era posible y no antes? ¿Qué había cambiado para explicar la rápida evolución de los acontecimientos? Los comuneros de Chinchero subrayaron la convergencia en el poder, a nivel regional y nacional, del mismo partido político (el Partido Nacionalista), circunstancia que a pesar de dinámicas centralistas/ regionalistas facilitó el camino hacia objetivos y agendas políticas compartidas. Además, durante las últimas décadas se había producido un giro en la política nacional, por el que

el desarrollo turístico era ahora un asunto de interés nacional. Así, la industria turística limeña había estado ocupada últimamente replicando su infraestructura en el eje Cuzco-Valle Sagrado-Machu Picchu, y por lo tanto se encontraba también en una posición favorable para beneficiarse del proyecto, a diferencia de antes.

Figura 2. Vista de la pampa de Yanacona



Fuente: foto del autor

En enero de 2013 se efectuó la venta de la tierra de Yanacona al gobierno regional (GR en adelante), marcando aparentemente un punto de no-retorno para el proyecto. Desde su ascenso al poder dos años antes (en 2010) el GR había ejercido una intensa presión mediática en la región, creando un clima apropiado para la construcción del aeropuerto. El aeropuerto se constituyó en símbolo prominente del progreso y del futuro de Cuzco. Había sido uno de los estandartes del programa electoral del GR y, como tal, el futuro político de la institución se veía en parte condicionado a su construcción. Según un destacado miembro de Yanacona y antropólogo de profesión, cuando los primeros contactos entre el GR y la comunidad comenzaron para sentar el marco de las negociaciones, la comunidad trató de encauzarlas a través de los términos establecidos a favor de los pueblos indígenas por las convenciones y declaraciones de Naciones Unidas

y la Organización Internacional del Trabajo-OIT (ver De la Cadena y Starn, 2009). Entre otros, los términos de las convenciones incluían el derecho a la consulta previa y a una decisión informada. Sin embargo, el GR argumentó con éxito que Chinchero no era un pueblo indígena por su cercanía a una ciudad (Cuzco) y por el grado de urbanización de su población. En consecuencia, Yanacona comenzó el proceso de negociación con algunos derechos fundamentales violados y en una posición de desventaja con respecto al GR.

Yanacona se vio presionada para aceptar los 20 dólares por metro cuadrado ofrecidos por el GR. En una de sus asambleas, la mayoría de la comunidad votó en favor del proyecto. ¿Qué fue lo que movió a Yanacona a vender la tierra cuando muchos de sus miembros confesaron en secreto que no querían vender? En primer lugar, la propaganda estatal y regional había ganado la batalla psicológica que había inducido a la población a interiorizar los ideales del progreso y el desarrollo, presentados como el camino apropiado hacia el futuro. Paradójicamente, esta ideología del 'futuro' se alimentaba del proyecto político del indigenismo (o incanismo), el cual descansaba en gran medida sobre sueños nostálgicos de recuperar los gloriosos tiempos prehispánicos del Cusco como capital del *Tawantinsuyu* o imperio Inca.

Además de eso, la falta de alternativas económicas serias a la agricultura y al turismo en Chinchero condujo a muchos a confiar en las promesas de empleos, actividad económica y prosperidad general que el aeropuerto generaría en teoría. Estaba claro que los comuneros se encontraban bajo el hechizo de un proyecto de gran infraestructura. Harvey y Knox (2012) han comentado el poder de las carreteras en Perú para 'encantar' a la población con sus promesas de conectividad y velocidad, así como de libertad política, a pesar de muchos proyectos de desarrollo fracasados, envueltos en corrupción. Ello es aplicable a Chinchero en la medida en que un aeropuerto encarna perfectamente la idea de velocidad y conectividad, y su construcción fortalecería la posición de Chinchero en la jerarquía regional del poder y el prestigio. Al mismo tiempo, Cusco recibiría vuelos internacionales directos, eliminando la actual escala obligatoria en Lima y enviando un claro mensaje de autonomía política con respecto a la capital nacional.

A los comuneros les preocupaba las consecuencias de perder su tierra, aunque tuvieran más tierra disponible en otra parte. La historia en Chinchero se caracteriza por la luchas por la tierra. Los chincheros recordaban los tiempos durante la colonia cuando sus abuelos se levantaron contra los abusos de los hacendados y marcharon a Lima en un épico viaje a pie para que las autoridades coloniales les concedieran un título de propiedad comunal y para pedir la expulsión de los crueles terratenientes. El aeropuerto era el último episodio de la saga. Muchos expresaban dudas e inquietudes acerca de los impactos y los cambios que se vendrían y se quejaban de la falta de información sobre las consecuencias socioculturales y ambientales del aeropuerto. Este fue un punto

crucial en la estrategia del GR: diseminar la menor cantidad de información posible para inhibir el debate social y evitar así el conflicto y la oposición. De esta forma se privó a los comuneros de información esencial y de la necesaria discusión para que pudieran apreciar en toda su dimensión lo que se venía encima.

Aeropuerto y fractura social

Una vez que se acordó la decisión de vender la tierra comunal aparecieron o se exacerbaron una serie de problemas y conflictos. Se produjo una riña entre los que tenían grandes parcelas de tierra y aquellos (la mayoría) con parcelas pequeñas. Estos últimos pretendían una distribución equitativa de la tierra comunal entre todos los comuneros, pero los primeros se opusieron firmemente e impusieron sus propias condiciones. Al ser la propiedad comunal en Chinchero e inviolable por la Ley de Comunidades Campesinas de 1987 (Ley n° 24656), los comuneros eran usuarios pero no propietarios (la comunidad era la propietaria). En la práctica, la tierra se heredaba y se transmitía dentro de las familias por generaciones. Junto a la venta se dio una súbita urgencia por medir y delimitar cuidadosamente las parcelas, no solo para determinar el número exacto de metros cuadrados sino como medida contra potenciales reclamaciones de otros comuneros por la misma parcela. Hasta entonces – a pesar de las acostumbradas disputas por linderos – los intercambios interfamiliares y los patrones de uso y ocupación habían sido relativamente fluidos y permeables. Pero ahora los pobladores empezaban a dividirse. Antiguas peleas interfamiliares por linderos, hasta entonces dirimidas principalmente mediante mecanismos comunales, se extendieron rápidamente y con frecuencia terminaron en juicios. Al interior de las familias los cabezas de hogar tuvieron que decidir cómo iban a repartir el dinero entre sus hijos e hijas, o incluso si les darían una parte o no del dinero. La situación condujo en muchos casos a peleas entre padres e hijos, así como entre hermanos y hermanas.

Y aun así, quizás el desafío principal lo plantearon los parientes que habían emigrado a Lima o a otras ciudades tiempo atrás y empezaban a regresar a Chinchero, atraídos por la perspectiva del futuro aeropuerto y de las posibilidades de negocio. Estos ‘retornados’ reclamaron en algunos casos derechos sobre la tierra que habían dejado atrás y que había sido trabajada por otros (parientes o no) en su ausencia. La ley comunal estipulaba que la tierra era de aquellos que la habían trabajado. Sin embargo, según Ángel, un historiador local, la ley reconocía implícitamente otras posibilidades. De nuevo, agrias disputas se abrieron paso entre aquellos que habían trabajado la tierra y sus parientes migrantes que pensaban que todavía tenían derecho a ella.

Otras situaciones críticas agitadas por el aeropuerto y con las que Yanacona y el GR tenían que lidiar tenían que ver con las dinámicas de reubicación de los pobladores que vivían en la pampa afectada por la construcción. El aeropuerto arruinaría un paisaje cultural con multitud de asociaciones. Tal y como otros autores han hecho notar para

otros contextos amerindios (Santos Granero, 1998; Abercrombie, 2006), existía una relación íntima entre paisaje, historia e identidad en Chinchero. El paisaje era un depósito de mitos e historias que conectaban a los pobladores con sus ancestros a través de prácticas rituales y sociales como caminar o nombrar la tierra. Además el aeropuerto iba a partir Yanacona en dos mitades desconectadas, alterando relaciones espaciales así como patrones de residencia y movilidad que amalgamaban a los comuneros mediante sus desplazamientos diarios por la pampa. También estaba en juego el importante asunto de la planificación urbana y el ordenamiento territorial. Los comuneros eran conscientes de que sin un plan de desarrollo urbano alrededor del aeropuerto bien pensado solo podían esperar caos y el mismo crecimiento urbano descontrolado que se observa hoy en los alrededores del aeropuerto de Cuzco. Con relación a estas preocupaciones, la literatura sobre el Perú es clara respecto a los efectos negativos de grandes proyectos mineros para las comunidades. Estos efectos incluyen desterritorialización, apropiación de tierras, desposesión, amenaza a medios de sustento, conflicto y debilitamiento de la cohesión social (Bebbington et al., 2008; Bebbington, 2009; Arellano, 2011; Brain, 2017), problemas parecidos a los que enfrentaban los chincheros.

La discusión sobre qué hacer con las tierras comunales no afectadas por el aeropuerto generó otra gran ronda de desacuerdo. Yanacona y los otros dos ayllus temían una invasión por parte de forasteros. Una vez que la tierra ya se había vendido, no era raro encontrar anuncios en la prensa local que ofrecían parcelas en venta en Chinchero. No estaba claro quién estaba detrás de estos anuncios. En las asambleas y en las conversaciones privadas muchos expresaron la preocupación de que el título comunal no garantizaba la protección de la tierra frente a invasores potenciales y a las mafias de la construcción. En su lugar defendían la transición al título individual para que sus parcelas, según razonaban, tuvieran reconocimiento legal y estuvieran así mejor protegidas. Sin embargo, otros muchos no lo tenían tan claro. El título individual, incluso con sus beneficios potenciales, era una espada de doble filo. Éste título liberaba a los comuneros de cualquier obligación con la comunidad. Era previsible que muchos vendieran su tierra si recibían una buena oferta y éstas no iban a faltar cuando llegara el aeropuerto.

Sería apropiado enmarcar este debate sobre la titulación de la tierra en el contexto de las reformas liberales en el Perú impulsadas en los 80 y los 90 y que invitaron a la partición de la tierra a través de programas estatales como el PETT (Proyecto Espacial Titulación de Tierras). Esta iniciativa, a pesar de los argumentos oficiales que declaraban proteger a los campesinos, tenía el objetivo último de alienar tierra campesina e indígena (ver Mayer, 2002). Igualmente, durante el tiempo que duró el trabajo de campo del autor, las campañas de titulación estaban de moda en Cuzco para animar a los propietarios a obtener el título legal. Claramente, estas políticas habían preparado el terreno para lo que estaba sucediendo en el pueblo.

El debate sobre el título colectivo o individual también alcanzaba a Cúper y Ayllopongo y se nutría de cambios políticos recientes en un distrito política y jerárquicamente organizado en municipalidad, comunidades y sectores. Un proceso de fisión había afectado a Ayllopongo durante los últimos años. Algunos sectores, como Simataucca y Piuray, habían modificado su estatus administrativo para convertirse en Asociaciones de Productores. Éste era solo un paso más dentro de un proceso más amplio de desintegración que había dividido a Ayllopongo (también a Cúper y a Yanacona) en sectores o unidades administrativas más pequeñas con capacidad para la negociación política a nivel municipal y regional. Tal y como explicaron diferentes comuneros, estos sectores, situados a veces lejos del centro urbano, habían visto la oportunidad de prosperar una vez liberados de sus obligaciones con la comunidad principal. El proceso había dado un paso cualitativo con su transformación en asociaciones. Este paso entrañaba una ruptura radical con la ‘comunidad’ y con sus normas y estructuras consuetudinarias, especialmente aquellas relativas al régimen comunal de la tierra. Estas asociaciones ya habían obtenido su título individual y, en algunos casos, se habían vendido parcelas a inversores privados.

Llegados a este punto convendría enfatizar dos cosas. Lo primero, que Yanacona era cada vez más una comunidad profundamente dividida. Lo segundo, que la nueva situación derivada de todas estas circunstancias estaba empezando a afectar al sentido de identidad local, suscitando importantes preguntas acerca del muy discutido tema de la ‘indigeneidad’ y obligando a una atenta revisión del concepto bajo las nuevas circunstancias.

La indigeneidad a debate

A medida que la situación en Yanacona evolucionaba, que la opinión favorable al título individual ganaba terreno y que otros cambios estaban en curso, algunos comuneros conscientes plantearon el tema de la identidad. Tres episodios en particular – la negación del carácter indígena de Yanacona, la comercialización de la tierra y la crisis de la comunidad – obligaron a los pobladores a repensar la conceptualización tradicional de los pueblos ‘indígenas’ como sujetos más o menos identificables a través de atributos comunes y estables como la lengua, la ropa, la religión, el territorio ancestral, la propiedad comunal, el entorno rural y la organización y cosmovisión colectivas (Valdivia, 2005; Chávez y Zambrano, 2006; De la Cadena, 2010). Esta caracterización parecía cuestionable a la luz de los nuevos acontecimientos.

En este artículo la indigeneidad se define como ‘la identidad articulada impuesta y habitada, contestada y negociada por diferentes grupos humanos’ (Valdivia, 2005: 285). Como han puesto de manifiesto De la Cadena y Starn (2009), las construcciones de la indigeneidad son históricamente contingentes y fuertemente localizadas. De una manera significativa, en Chinchero nadie parecía identificarse con un término despectivamente asociado a ‘indio’, con todas las connotaciones que esta palabra tiene en Perú. Muchos

pobladores no estaban ni siquiera familiarizados con la palabra, como Rosa, una experta tejedora, quien, como muchos otros, se definía a sí misma como campesina o chincharina. Para Nancy, una joven educada de unos veinticinco años, la palabra 'indígena' era propia de la gente de la selva, no de los serranos. Su opinión reflejaba estereotipos nacionales que evidenciaban la marginación histórica de las tierras bajas en relación con las tierras altas y especialmente con la costa. También hablaba indirectamente de las turbulentas y ambivalentes relaciones entre la costa y la sierra y de las múltiples interacciones que se traducían frecuentemente en continuos intentos del Estado (tras la independencia) por 'modernizar' la sierra y hacer de los indios buenos ciudadanos. Otros procesos más recientes de urbanización, escolarización, migración e integración en la sociedad nacional, más el deseo de escapar del estigma de la 'indianidad' y de su inherente marginación, habían invitado a los chincheros a alejarse de cualquier cosa que recordara a esa idea (ver De la Cadena, 2000).

Por lo tanto, para los residentes la cuestión de la identidad no quedaba encuadrada en el concepto más amplio y foráneo de la 'indigeneidad'. Más bien se asociaba a las formas más reconocibles de la tradición y la costumbre. La mayoría de las personas con las que el autor habló definieron la identidad como 'aquello con lo que uno se identifica', aludiendo generalmente a lugares conocidos y frecuentados, a modos de vida y referencias familiares. Los líderes de Yanacona invocaron estos significados cuando expresaron su preocupación por la pérdida de identidad por culpa del aeropuerto.

Sin embargo, a pesar de este distanciamiento respecto de una identidad 'indígena', Yanacona había reclamado un estatus de comunidad indígena al comienzo de las negociaciones con el GR y había intentado manejar el proceso dentro de los parámetros sentados por el reconocimiento de Naciones Unidas y la OIT de los derechos y necesidades específicos de los pueblos indígenas. La paradoja reflejaba la ambigüedad propia del debate global sobre la indigeneidad y de su marcado carácter político, toda vez que Yanacona intentaba maniobrar para que las negociaciones no se salieran de un marco legal y conceptual conveniente.

La naturaleza inherentemente política a escala global de la indigeneidad se hizo evidente a nivel local mediante la contra-operación ejecutada por el GR, quien negó el carácter indígena de Chinchero bajo el argumento de su proximidad a una ciudad (Cuzco) y del grado de sus procesos de urbanización. El argumento pretendía despojar a Yanacona de los derechos otorgados a nivel transnacional a los pueblos indígenas y asegurarse el control sobre los términos de las negociaciones. En juego estaba la cuestión de quién era 'indígena', de quién tenía la autoridad para autenticar la indigeneidad y de acuerdo a qué principios. Estas cuestiones continúan siendo el centro de un debate global sobre lo que significa ser indígena hoy en día y son parte de la búsqueda de criterios apropiados para definiciones flexibles y dinámicas de la categoría. Sin embargo, las definiciones

pueden ser peligrosas e intrínsecamente problemáticas. Taiaiake Alfred, un autor mohawk, ha señalado que las demandas de precisión y certeza descuidan las variaciones de un grupo en el tiempo y el espacio (citado en Corntassel, 2003). Por otro lado, como explica Corntassel (2003), la falta de definiciones aceptadas puede llevar a otros grupos étnicos que reclaman la indigeneidad a obtener y expandir su estatus y protección legal internacional. Otros autores (Andolina, Laurie y Radcliffe, 2009) han hecho hincapié en la rigidez de la teoría política actual para dar plena cuenta de los cambiantes contenidos y los fluidos límites de la identidad y la cultura indígena. Chávez y Zambrano (2006), Valdivia (2005) y De la Cadena y Starn (2009) han remarcado la heterogeneidad contemporánea de las experiencias indígenas. Estas autoras han resaltado también las formas en que pueblos culturalmente diferentes, en respuesta a nociones de indigeneidad impuestas y basadas en marcadores culturales como los descritos anteriormente y definidos primero por la academia y ahora también por los estados, han fluctuado históricamente entre apropiaciones de lo indígena y su rechazo. Tal fluctuación ha dependido de factores y estrategias contingentes en sus interacciones con actores extra-locales e internacionales.

A veces, como ha mostrado Valdivia para los pueblos Cofán y Secoya de la Amazonía ecuatoriana que han confrontado a la industria petrolera y han adoptado prácticas occidentales de producción, algunos grupos han optado por una indigeneidad 'auténtica' conformada a la expectativa de los pueblos indígenas como protectores de los bosques, ganándose así el apoyo de organizaciones ambientalistas. En otras ocasiones han preferido jugar la carta de la indigeneidad 'inaauténtica' al alinearse con las industrias extractivas en sus territorios y al adoptar la cría de ganado y otras prácticas agropecuarias intensivas, asegurándose a su vez el apoyo de organizaciones de derechos humanos. El interés de Valdivia es dejar clara la conexión entre la producción de conocimiento que se da en definiciones académicas y del estado de la indigeneidad, y el ejercicio del poder. Además, y relacionado con lo anterior, la autora rechaza categorías fijas y estáticas de 'lo indígena' que no hacen justicia a la habilidad de los sujetos originarios de moverse entre dos mundos (el 'tradicional' y el 'moderno'). De la Cadena (2015) ha traducido esta ambigüedad en términos de 'conexiones parciales' entre los mundos indígena y mestizo, posibilitada por la naturaleza fractal del primero. Los sujetos indígenas buscan ser reconocidos como actores de pleno derecho dentro de un escenario neoliberal sin perder su diferencia cultural al mismo tiempo (Valdivia, 2005). En el caso de Chinchero estas categorías estables nacidas de la imaginación colonial o postcolonial (Tilley, 2006) proyectan lo urbano y lo indígena en términos antitéticos, confinando a los pueblos originarios al dominio de lo rural con sus connotaciones añadidas de atraso y pobreza. El enfoque de Yanacona reflejaba tanto esta habilidad para moverse entre diferentes articulaciones y discursos globales de la indigeneidad en la medida en que se abrían posibilidades para el cambio social, como las ambigüedades resultantes de un sentido de indigeneidad no articulado de forma homogénea (Valdivia, 2005).

El debate sobre la indigeneidad estaba directamente relacionado con la crisis de la comunidad como concepto e instancia jurídica, asunto tratado por estudiosos peruanos como Diez (2003) y Burneo (2013). Los chincheros interpretaban la situación en Piuray y Simataucca de manera ambivalente, dependiendo del punto de vista. Cuando el autor visitó Simataucca pudo conversar con un comunero llamado Federico. Éste se mostraba bastante contento con la transición a la propiedad privada. Según él, ello había sucedido en 2010 y había sido propiciado por los líderes comunales. Ahora tenían una asociación para la producción de cuyes (roedores comestibles). ‘No es una cooperativa; cada familia trabaja por separado y tiene su propia granja’, afirmó el comunero. Federico aseguró al autor que no estaban pensando en el aeropuerto cuando se convirtieron en asociación porque en aquel momento el proyecto estaba parado. Lo hicieron porque no querían invasiones y ésta era la mejor manera de proteger sus tierras. Sin embargo confirmó que ya se habían vendido algunas parcelas a una inmobiliaria de Cuzco y admitió que gente de fuera estaba visitando el lugar, con intención muchas veces de comprar tierra. ‘Algunos han vendido parcelas, pero la mayoría no’, dijo. Y añadió lo siguiente:

“Ahora vamos a pedir la desconexión legal de Aylopongo, la independencia completa. Simataucca nunca fue un sector. Desde el principio fue una comunidad y así continuará siendo” (Entrevista con Federico Vara, 2013).

Otras personas con las que el autor habló parecían aprobar el proceso de división. Jacinto, líder comunal de Cúper, lo apoyaba y comprendía, y afirmaba que los de Simataucca miraban al futuro y no al pasado, como la mayoría de las comunidades y los sectores del distrito estancados en sus tradiciones. En una declaración contundente y subversiva, Jacinto expresó su visión de la comunidad cuando el autor le preguntó acerca de una posible pérdida de identidad derivada del título individual:

“Un poco de pérdida sí que es, pero ¿de qué vale tener mi identidad de campesino y comunero si no tengo los medios para educar a mis hijos como a mí me gustaría? Ya no se puede vivir de la agricultura. La propiedad privada es mejor. Hoy en día estás indefenso sin un título individual. La comunidad es algo reciente, de la Reforma Agraria (1969-1973). Antes solo había haciendas. Ser comunero pertenece al pasado. Tienes que someterte a lo que diga la comunidad, a la asamblea, a las decisiones de otros. En ninguna otra parte del mundo es así. Con el título individual haces lo que quieres. El Estado y esos extranjeros quieren que conservemos nuestras costumbres, nuestros sistemas de organización social y política. Por eso promulgaron la Ley de Comunidades Indígenas que reconoce nuestra realidad diferente y nuestros derechos. De este modo parece que nos están apoyando pero en realidad nos mantienen en la pobreza” (Entrevista con Jacinto Singona, 2013).

La declaración de Jacinto era sustancial, aparte de su crítica a la comunidad. Primero, su argumento de la relativa irrelevancia de tener una identidad en comparación con preocupaciones diarias mucho más urgentes solo subrayaba el carácter ficticio de las identidades como construcciones sociales a menudo impuestas sobre otros. Esto es lo que Tilley (2006: 15) ha llamado el anatema de las identidades construidas, señalando a la esencialización de la 'cultura' y la 'identidad' en las etnografías clásicas. Inspirándose en Baumann [2000] (2015), Tilley (2006) se aproxima a las cuestiones de la identidad como la quintaesencia de una modernidad líquida caracterizada por la crisis personal y social nacida de la incertidumbre. La insistencia de Tilley en proporcionar un marco para entender la producción de identidades es justo lo que Jacinto estaba haciendo al destacar el interés del Estado y de la industria turística en que mantuvieran una cierta identidad, cultura y organización social. Por cierto, la producción de una identidad indígena en el pueblo responde claramente a estos intereses y adopta distintas vías. Así, una identidad étnica 'mercantilizada' se produce regularmente en Chinchero dentro de los centros textiles que proliferan en el centro urbano. Todos los días, en estos centros organizados por la industria turística y las ONGs, las tejedoras vestidas con su traje tradicional y presentadas en las narrativas de los guías turísticos como descendientes directas de los incas, representan el antiguo arte del tejido para los turistas. Ypeij (2012) y Simon (2009) describen procesos similares de recreación de identidades étnicas esencializadas en el contexto turístico de la región Cuzco.

Más aún, Jacinto promovía la renovación de identidades al respaldar la identidad de estudiantes de sus hijos en aquel momento. Junto a ello, su conocimiento de la comunidad le permitió aclarar las contradictorias afirmaciones de Federico (una generación más joven que Jacinto y claramente menos ducho en la historia del distrito) respecto al estatus de Simataucca como comunidad. El hecho de que Simataucca no había sido comunidad legal anteriormente, sino que más bien existía como cooperativa, ayudaba a explicar la transición pionera y aparentemente fácil hacia una forma más familiar. También explicaba por qué no había un sentido de desmembramiento en comparación con Yanacona, que era una formación mucho más antigua y con pleno sentido de membresía.

Sin embargo, no era que Jacinto se sintiera avergonzado del pasado y que hubiera adoptado una posición 'modernizante' a toda costa. Por el contrario, respetaba 'la tradición' y observaba las costumbres de la forma más solemne. Pero, como revelaban sus palabras, era agudamente consciente de los estigmas y la manipulación política que rodeaban a lo 'tradicional' y lo 'indígena' y buscaba romper con esos impases para ponerse al nivel de la sociedad nacional y disfrutar de sus beneficios. Ni Jacinto ni su esposa Augusta se definían a sí mismos tampoco como 'indígenas'. Ambos mostraron su plena conciencia de la política implícita en el concepto aquel día que bajábamos desde el Centro Poblado hasta la carretera. Por el camino divisamos una pareja de turistas guiados por una mujer

del pueblo vestida con su atuendo típico. Ante esta visión, Augusta exclamó con humor, mientras alteraba el tono de su voz para acentuar el sarcasmo implícito: “¡Aquí vienen dos turistas con una indígena!” Jacinto aprobó su comentario. La diversidad de opiniones en el pueblo en relación con ‘la comunidad’ la ilustraron otras voces que expresaron escepticismo respecto a los acontecimientos en Simataucca y Piuray y su lamento por lo que consideraban la disolución de la comunidad. Un comunero afirmó que: ‘ya ni siquiera tienen asambleas’ (Entrevista con Dalmesio Quispe 2013). Otro declaró que:

“Hasta hace muy poco la gente todavía tenía su identidad de comunero, trabajador, auténtico, inca, y así. Todo eso ha cambiado en un momento por el dinero. No sé en qué están pensando.” (Entrevista con Tomás Huamán 2013).

Por su parte, Gerónimo, un historiador local, proporcionó un marco de análisis más amplio:

“Cuando se crearon las comunidades con la reforma agraria comenzó un proceso de desmembramiento en Aylopongo. Esto se debió al fracaso de los líderes para mantener unida a la comunidad. Los líderes fueron presionados para crear comunidades independientes, buscando los beneficios de este proceso de segregación. Detrás de tales maniobras había intereses personales. La misma situación vale para los sectores. Solo Yanacona y Cúper han permanecido unidas y sólidas. Preveo la muerte de esta comunidad [Cúper] con la llegada del aeropuerto y la propiedad privada de la tierra. Es el desmembramiento de un cuerpo.” (Entrevista con Gerónimo Cusihuamán 2012)

De igual manera, Ángel era muy crítico con el proceso y estaba convencido de que Simataucca y los demás tenían la vista puesta en el aeropuerto con sus maniobras, a pesar de sus afirmaciones. A la luz de lo que estaba viendo, formuló una lapidaria declaración que, más allá de su potencial profético, daba testimonio de los vientos de cambio actuales: ‘La comunidad es historia’ (Entrevista con Ángel Callañaupa 2013)

El debate sobre la transición al título individual y la venta de la tierra desafiaba a su vez uno de los estereotipos más enraizados respecto de los pueblos indígenas: su relación íntima con la tierra a través de lazos ancestrales y espirituales. En el caso andino, ciertas prácticas que concernían a los ‘seres de la tierra’ (De la Cadena, 2015), tipificaban esta posición primordialista en los debates académicos. De la misma manera que había hecho Jacinto con ‘la comunidad’, otras voces en Chinchero demolían ideas preconcebidas o dominantes acerca de la relación entre los pueblos originarios y la tierra. Algunas de estas opiniones se formulaban crudamente. Por ejemplo, la señora Simeona y su yerno Wilfredo creían que, en el contexto actual, era simplemente estúpido e ingenuo no comerciar con la tierra solo por sucumbir al hechizo de ciertas ideas románticas. Sin embargo, esta familia disponía de otros medios de subsistencia aparte de la agricultura

que les distanciaba del poblador común. Wilfredo era dentista y su esposa tenía una tienda de joyas en el pueblo, entre otros negocios familiares. En su situación era probablemente menos doloroso prescindir de sus tierras que para familias sin alternativas claras, incluso aunque en una conversación previa Wilfredo me había hablado de sus lazos afectivos con su tierra y del sentido de pérdida derivado de la venta. Y aun así, la posición de no dejarse llevar por ideas románticas sino por decisiones racionales permanecía como una generalización válida para el resto de comuneros confrontados con los mismos dilemas.

La disposición favorable de Simeona y de Wilfredo hacia el título individual y la venta de sus tierras, a pesar de la naturaleza y escala particulares de esta operación, era un paso más en el involucramiento de los Chincheros con la economía capitalista en mayor o menor grado. Las políticas neoliberales habían tenido como objetivo las comunidades campesinas de la sierra peruana. Durante años habían promovido diferentes programas orientados a aliviar la pobreza y proveer a los hogares de oportunidades económicas, a través de su transformación en unidades productivas económicamente eficientes (Burneo, 2013; Contreras y Cueto, 2007; Mayer 2002). En este contexto, el título individual era parte de una agenda neoliberal que buscaba inicialmente incrementar la productividad de la sierra y la capacidad de consumo de los campesinos, al tiempo que enfatizaba el valor mercantil de la tierra. Sin embargo, el objetivo final era volver la tierra alienable para que pudiera así terminar en manos de unidades productivas más eficientes (Mayer 2010: 316-317).

Si, siguiendo a Spalding (1974), la Colonia había transformado al indio en campesino a través de una nueva y forzosa relación con la tierra, parecía ahora que el aeropuerto estaba en camino de convertir al campesino en un emprendedor capitalista, esto es, la quintaesencia del liberalismo económico. Este fenómeno no era nuevo en la región Cuzco. Al menos desde las últimas dos o tres décadas las políticas regionales y municipales, junto a la actuación de distintas ONG, habían fomentado una diversidad de planes y proyectos de desarrollo orientados a fomentar una iniciativa privada que iba a coexistir con sistemas locales colectivistas de largo aliento (Asensio, 2016), de acuerdo con un patrón de convivencia histórica entre formaciones socioeconómicas precapitalistas y capitalistas en la sierra peruana. Muchas personas planeaban empezar su propio negocio con el dinero de sus tierras y también muchos otros, como Wilfredo y Simeona, cuya conducta, por cierto, encajaba muy bien en las expectativas neoliberales de formar individuos emprendedores y racionales como algo socialmente deseable (Valdivia, 2005: 289), se aproximaban a la economía especulativa al declarar que querían esperar hasta que el aeropuerto estuviera terminado porque entonces el precio del metro cuadrado sería mucho más alto. De hecho, y de acuerdo con varios testimonios, los precios ya estaban subiendo. De nuevo, como en el caso de la propiedad privada, este no era un fenómeno completamente nuevo en Chinchero, donde otros 'emprendedores' como los taxistas, los

dueños de las tiendas o los centros textiles ya se habían aventurado antes en el mundo de la empresa. La diferencia en este caso estaba en que era la tierra ‘ancestral’, epítome de visiones discursivas y esencialistas de la indigeneidad, la que estaba siendo objeto de una intensa comercialización, de una manera no muy diferente a las representaciones romantizadas de la indigeneidad que tenían lugar en los centros textiles para los turistas.

No resultaba sorprendente, por lo tanto, que Carlos Quispe, antropólogo chinchero, al recordar los cambios más recientes ocurridos como el avance del idioma español frente al quechua, la progresiva disolución de patrones de sociabilidad arraigados, la comercialización de la tierra, los impactos de la tecnología, etc., pensara que se había perdido mucha identidad y que la territorialidad – el último factor de cohesión que mantenía unida a la comunidad – estuviera desapareciendo también. Carlos se preguntaba en voz alta, ‘con todos estos cambios, ¿qué somos?’ Como buen antropólogo, Carlos utilizaba estos indicadores para medir el cambio social. Pero él, Jacinto y muchos otros no vivían meramente de la nostalgia y entendían bien la necesidad de su gente de avanzar y de estar al día con una modernidad que nunca les había sido completamente ajena. Tal era el caso de otros líderes que expresaban preocupación por los impactos del aeropuerto sobre la identidad, pero lo juzgaban como algo secundario en comparación con cuestiones más pragmáticas que tenían que ver con sus condiciones de vida inmediatas.

Conclusión

El proyecto del aeropuerto en Chinchero, megaestructura relacionada con el desarrollo turístico, ha provocado una serie de cambios significativos que han derivado en la fragmentación del cuerpo social. La intensa comercialización de la tierra como resultado de la transacción negociada con el GR ha alterado pautas consuetudinarias de régimen de tierra comunal favorecidas por el reconocimiento oficial de las comunidades campesinas después de la reforma agraria de 1969. Es el propio modelo de la comunidad campesina resultante de la reforma el que está siendo cuestionado mediante su incipiente transición a otras formas de organización social que buscan capitalizar las nuevas oportunidades de cambio social que se han abierto con el aeropuerto. Este proceso se alinea con las recientes políticas neoliberales en Perú tendentes a la desregulación del mercado de la tierra para volverla alienable mediante la promoción de campañas de titulación. A su vez, estas campañas están dejando el sentido de identidad en suspenso y obligan a los estudiosos a revisar las categorías establecidas de la indigeneidad, toda vez que la teoría política actual ya no puede dar cuenta de los cambios en curso en los marcadores tradicionales de la identidad indígena, tales como la idea de ‘la comunidad’ o la supuesta conexión íntima y espiritual de los pueblos indígenas con la tierra. De hecho, estas transformaciones solo parecen reafirmar el poder de las infraestructuras y del desarrollo (turístico) para reavivar la emergencia de nuevos aspectos políticos de la identidad que bien pueden contestar y

contradecir presupuestos anteriores y muy valorados en diferentes círculos acerca de lo que significa o debería significar ser 'indígena'.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abercrombie, Thomas (2006) *Los caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia en una comunidad andina*. IFEA, Asdi: La Paz.
- Andolina, Robert, Laurie, Nina, y Radcliffe, Sarah A. (2009) *Indigenous development in the Andes: culture, power, and transformation*. Duke University Press: Durham and London.
- Arellano, Javier (2011) *Local politics, conflict and development in Peruvian mining regions* (disertación doctoral sin publicar, University of Sussex).
- Asensio, Raúl (2016) *Los nuevos incas: la economía política del desarrollo rural andino en Quispicanchi (2000-2010)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Babb, Florence (2010) *The tourism encounter: fashioning Latin American nations and histories*. Stanford University Press: Standford, California.
- Baud, Michiel y Ypeij, Annelou; eds. (2009) *Cultural tourism in Latin America: the politics of space and imagery*. Brill: Leyden y Boston.
- Bauman, Zygmunt (2015 [2000]) *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica: México D.F.
- Bebbington, Anthony (2009) "The New Extraction: Rewriting the Political Ecology of the Andes?" *NACLA Report on the Americas* 42(5), pp. 12-20.
- Bebbington, Anthony et al. (2008) "Mining and Social Movements: Struggles Over Livelihood and Rural Territorial Development in the Andes". *World development* 36(12), pp. 2888-2905.
- Borrás, Saturnino et al. (2011) "Towards a Better Understanding of Global Land Grabbing: An Editorial Introduction". *The Journal of Peasant Studies* 38(2), pp. 209-216
- Brain, Kelsey (2017) "The Impacts of Mining on Livelihoods in the Andes: A Critical Overview". *The Extractive Industries and Society* 4, pp. 410--418.
- Burneo, María Luisa (2013) "Elementos para volver a pensar en lo comunal: nuevas formas de acceso a la tierra y presión sobre el recurso en las comunidades campesinas de Colán y Catacaos". *Antropológica* 31, pp. 16-41.
- Burns, Peter (1999) *An introduction to tourism and anthropology*. Routledge: Londres y Nueva York.
- Chávez, Margarita y Marta Zambrano (2006) "From Blanqueamiento to Reindigenización: Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 80, pp. 5-22.
- Contreras, Carlos y Marcos Cueto (2007) *Historia del Perú contemporáneo: desde las luchas por la independencia hasta el presente*. 4ª edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Corntassel, Jeff. (2003) "Who Is Indigenous?" Peoplehood and Ethnonationalist Approaches to Rearticulating Indigenous Identity". *Nationalism and Ethnic Politics* 9(1), pp. 75-100.

De la Cadena, Marisol (2015) *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press: Durham.

De la Cadena, Marisol (2010) "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond "Politics". *Cultural Anthropology* 25(2), pp. 334-370.

De la Cadena, Marisol (2000) *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Duke University Press: Durham y Londres.

De la Cadena, Marisol y Orin Starn (2009) "Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio". *Tabula rasa* 10: 191-223. Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Diez, Alejandro (2003) "Interculturalidad y Comunidades: Propiedad Colectiva y Propiedad Individual". *Debate Agrario* 36, pp. 71-88.

Escobar, Arturo (2006) "Difference and Conflict in the Struggle Over Natural Resources: A Political Ecology Framework". *Development* 49(3), pp. 6-13.

Fuller, Norma (2009) *Turismo y cultura: entre el entusiasmo y el recelo*. Fondo de la Pontificia Universidad Católica del Perú, PUCP: Lima.

García, Pablo (2018) *En el nombre del turista: Paisaje, patrimonio y cambio social en Chinchero*. Lima: IEP.

Gascón, Jordi (2005) *Gringos como en sueños: Diferenciación y conflicto campesino en el Sur Andino Peruano ante el desarrollo del turismo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Gudynas, Eduardo (2009) "Diez Tesis Urgentes sobre el Nuevo Extractivismo". En AAVV *Extractivismo, Política y Sociedad*. Quito: CAAP, CLAES, pp. 187-225.

Hall, Collin Michael y Tucker, Hazel (2004) *Tourism and postcolonialism: contested discourses, identities and representations*. Routledge: Londres y Nueva York.

Harvey, Penny y Hanna Knox (2012) "The Enchantments of Infrastructure". *Mobilities*, 7(4), pp. 521-536.

Kamphuis, Charis (2012) "Foreign Mining, Law, and the Privatisation of Property: A Case Study from Peru". *Journal of Human Rights and the Environment* 3(2), pp. 217-253.

Mayer, Enrique (2002) *The articulated peasant: household economies in the Andes*. Westview Press: Boulder.

Ley Peruana de Comunidades N° 24656. (1987).

Ley Peruana Oficial N° 29908. (2012).

- Rice, M. (2014) *Selling Sacred Cities: Tourism, Region and Nation in Cuzco, Peru*. Unpublished doctoral Dissertation, Stony Brook University.
- Santos-Granero, F. (1998) "Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia". *American ethnologist* 25(2), pp. 128-148.
- Silverman, H. (2002) "Touring Ancient Times: The Present and Presented Past in Contemporary Peru". *American anthropologist* 104(3), pp. 881-902.
- Simon, B. (2009) "Sacamefotos and Tejedoras: Frontstage Performance and Backstage Meaning in a Peruvian Context". En Baud, Jan M., y Ypeij, Johanna L. (eds.) *Cultural Tourism in Latin America: The Politics of Space and Imagery*. Brill: Leyden and Boston, pp. 117-140.
- Spalding, K. (1974) *De indio a campesino*. IEP: Lima.
- Steel, G. (2008) *Vulnerable Careers: Tourism and Livelihood Dynamics Among Street Vendors in Cusco, Peru*. Rozenberg Publishers: Amsterdam.
- Tilley, C. (2006) 'Introduction Identity, Place, Landscape and Heritage'. *Journal of Material Culture* 11(1-2), pp. 7-32.
- Valdivia, G. (2005) 'On Indigeneity, Change, and Representation in the Northeastern Ecuadorian Amazon'. *Environment and Planning A* 37(2), pp. 285-303.
- Ypeij, A. (2012) 'The Intersection of Gender and Ethnic Identities in the Cuzco–Machu Picchu Tourism Industry: Sácamefotos, Tour Guides, and Women Weavers'. *Latin American Perspectives* 39(6), pp. 17-35.
- Ypeij, A. and E. Zorn (2007) 'Taquile: a Peruvian Tourist Island Struggling for Control'. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 82, pp. 119-128.
- Zorn, E. (2004) *Weaving a Future: Tourism, Cloth, and Culture on an Andean Island*. University of Iowa Press: Iowa City.

REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA

NÚMERO 17: ESTRATEGIAS SUBALTERNAS EN AMÉRICA LATINA: RECONFIGURANDO LA IDENTIDAD PARA ARTICULARSE A UN MUNDO GLOBAL. SUBALTERN STRATEGIES IN LATIN AMERICA: RECONFIGURING IDENTITY TO BE ARTICULATED TO THE GLOBAL WORLD.

SEPTIEMBRE DE 2019

ISSN 2174-6796

[pp. 94-114]

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.17.05>

ESTRATEGIA Y REPRESENTACIÓN IDENTITARIA A TRAVÉS DE LA PINTURA ANDINA DE TIGUA (ECUADOR)

STRATEGY AND IDENTITY REPRESENTATION THROUGH THE ANDEAN PAINTING OF TIGUA (ECUADOR)

Laura Soto

Grupo Interdisciplinar de Estudios de Desarrollo y Multiculturalidad (GIEDEM),
Universitat de Lleida

Resumen.

El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre el papel de la pintura de Tigua en el desarrollo del discurso identitario indígena andino ecuatoriano. Este escrito examina el proceso discursivo que presentan sus pinturas desde sus inicios hasta la actualidad. Para ello se definen tres estadios de la pintura: *Pre-género*, *Género* y *Post-género*. El análisis de las características técnicas y temáticas que las definen y diferencian posibilita abrir reflexiones sobre la transformación de las identidades indígenas andinas. De forma paralela y como telón de fondo, este texto aborda cuestiones generales sobre el surgimiento de la pintura en estas comunidades andinas ecuatorianas, sobre las modificaciones que este nuevo recurso desató a nivel socioeconómico y sobre el papel principal de los “actores externos” en todo el proceso.

Palabras clave.

Pinturas de Tigua; Identidad indígena; Arte de Tigua; Auto-representación indígena; Andes; Ecuador.

Abstract.

The goal of this work is to reflect on the role that the Tigua painting has played on the development of the Ecuadorian Andean indigenous identity discourse. This writing

examines the discursive process present on these paintings from the start of this form of art to present day. To this end, three stages of the painting are defined: Pre-Genre, Genre, Post-Genre. The analysis of the technical and thematic features that define and differentiate these stages enables reflections about the transformation of the Andean indigenous identities. Alongside, as a backdrop, this text addresses general issues about the emergence of painting in these Ecuadorian Andean communities, the modifications that this new resource triggered on a socioeconomic level, and the main role played by the “external actors” in the whole process.

Key Words.

Tigua paintings; indigenous identity; Tigua Art; indigenous self-representation; Andes; Ecuador.

Introducción

A lo largo de sus aproximadamente cuatro décadas de existencia, la pintura de Tigua¹ ha conseguido formular un discurso pictórico que se ha convertido indudablemente en una clara estrategia de afirmación de la identidad indígena quichua.

Estas pinturas han conseguido salir de sus fronteras ya no sólo andinas, sino también ecuatorianas y enmarcarse en el panorama internacional². Han logrado, además, crear un sello de identidad, una marca distintiva propia con denominación de origen: “pintura de Tigua” que remite a un autor colectivo originario de las comunidades indígenas de Tigua. Un pintor de estas comunidades que expone en una galería o institución extranjera o nacional siempre va a ser definido como un “pintor de Tigua”, y su nombre o firma de

1. La región de Tigua se ubica en los Andes centrales ecuatorianos, en el extremo occidental del Callejón Interandino situado entre la Cordillera Occidental y la Oriental andinas. Está conformada en la actualidad por quince comunidades que administrativamente forman parte de las parroquias de Guangaje y Zumbahua (cantón de Pujilí, provincia de Cotopaxi). Estas comunidades son llamadas “comunidades de Tigua” debido al nombre de la Hacienda Tigua que operó esta área desde la época de la Colonia hasta la ejecución de las leyes de reforma agraria de 1964 y 1973. Las comunidades de Tigua se componen actualmente por: Calerapamba, Casa Quemada, Chami Cooperativa, Chimbacucho, Huairapungo, Niño Loma, Pactapungo, Quilota, Rumichaca, Sunirrumi, Tigua Centro, Ugshaloma Chico, Ugshaloma Grande, Yahuartoa y Yatapungo.

2. Se han realizado numerosas exposiciones en el extranjero y para algunas de ellas se financiaron los viajes de algunos pintores de Tigua para contar con su comparecencia en algunas de estas exposiciones internacionales. En Soto Gutiérrez (2017) analizo pormenorizadamente algunas exposiciones y el impacto directo de algunas de ellas en las comunidades de Tigua.

autor será un factor casi anecdótico³.

Por otro lado, el fenómeno de las pinturas de Tigua se conforma en interacción constante con el campo político, sus autores, indígenas quichuas, forman parte activa del proceso de articulación y lucha del sujeto colectivo indígena a nivel nacional y a lo largo de este artículo se mostrará cómo la pintura se ha convertido en un medio expresivo de transmisión y reinención de la identidad indígena.

Tras un largo trabajo de campo y clasificación sistemática de imágenes de cuadros de Tigua (aproximadamente 300 imágenes), desarrollado entre 2010 y 2017⁴, he identificado tres etapas fundamentales que me han permitido establecer tres ejes diferenciados del discurso étnico-identitario en este tipo de pintura y abrir reflexiones sobre el porqué de los cambios que los pintores de Tigua hacen con respecto a la definición pictórica de “lo indígena”.

En este trabajo quiero también mostrar algunos aspectos fundamentales a tener en cuenta para aproximarnos al proceso y recorrido discursivo-temático que elaboran los pintores de Tigua, para poder entender su coyuntura particular y las transformaciones de la realidad de los habitantes de esta región andina. Dedicaré por ello un apartado a los que he denominado como “actores externos” en la pintura de Tigua⁵, conjunto heterogéneo de actores individuales e instituciones que han apoyado y promocionado la pintura de Tigua, colectivo con especial influencia en el inicio y proceso de este tipo de pintura, en el tipo de discurso identitario que se promueve en ella e incluso copartícipes en los cambios socioeconómicos desencadenados en las comunidades de Tigua.

3. En algunos casos se destaca el nombre, sobre todo si su apellido es Toaquiza, pero en todo caso su nombre sin la “marca Tigua” no recibe igual reconocimiento. Este hecho influye en que parece que la fama de la pintura de Tigua o el capital simbólico recae en todos los pintores de las comunidades de esta región cuando, sin embargo, se trata de una notoriedad grupal vacía que se concentra en las manos de unos pocos, los “ganadores se lo llevan todo” (Collredo, 1999: 141). Aunque este artículo está centrado en los cuadros de Tigua (en el polo artístico), muchos pintores elaboran también productos dentro del polo artesanal: canastas de paja, bateas, cucharas, cruces, imanes, etc. decorados con pinturas de Tigua y expuestos para su venta al mercado turístico.

4. Este artículo ha sido desarrollado a partir del trabajo de naturaleza etnográfica realizado en Ecuador para la tesis doctoral defendida en la Universidad de Lleida en 2017 y cuyo título es *Como paja de páramo. Arte, identidad y poder en las comunidades andinas de Tigua (Ecuador)*. Las cinco estadias de campo (en 2010, 2012, 2013, 2014 y 2015), que suman un total de año y medio aproximadamente en Ecuador, se agruparon en torno a dos focos principales: la región de Tigua y Quito, aunque de forma puntual también se realizó trabajo de campo en Latacunga, Pujilí y Cuenca.

5. Se trata de turistas extranjeros interesados por el souvenir, así como personas vinculadas al mundo del arte: historiadores de arte, críticos de arte, galeristas, conservadores de museos, coleccionistas; miembros de instancias académicas; y, en algunos casos, instituciones políticas o administrativas que coordinan programas de tipo artístico, como ministerios o museos nacionales como el Museo del Banco Central del Ecuador. (Soto Gutiérrez 2017: 87).

El nacimiento de la pintura

La pintura de Tigua surgió a partir de la confluencia entre indígenas de Tigua y actores blanco-mestizos interesados por el folklore ecuatoriano.

La revalorización del folklore llegó de forma tardía a Ecuador. Inundó primero la Europa de finales del siglo XIX y principios del XX, creando incluso un sistema estético-artístico basado en la atracción por lo primitivo, lo popular y lo naíf. El objeto se comenzó a considerar un valioso testimonio de las diferentes culturas que habían desarrollado otras poblaciones. Éste se convirtió en un elemento que despertaba una gran fascinación, una fuerte atracción para diferentes colectivos como museólogos, antropólogos y artistas, entre otros. Es pertinente destacar cómo, en general, algunos artefactos etnográficos comenzaron a adquirir ya no sólo una trascendencia científico-cultural, sino también una consideración estética. Este nuevo interés se basó principalmente en un cambio de actitud hacia las sociedades consideradas hasta el momento “salvajes”, “atrasadas”, “primitivas”, “no civilizadas”, etc. Desde este momento comenzó a aumentar la sensibilidad y la actitud de admiración por las culturas “primitivas” y se fomentó un entusiasmo por el mito del “buen salvaje”⁶. Esta corriente de interés llegó después a algunos países latinoamericanos como Perú o México y a principios de la década de los cuarenta apareció en Ecuador de la mano de algunos agentes (en su mayoría extranjeros) que por primera vez pusieron el punto de mira en la cultura material de los indígenas ecuatorianos coetáneos.

En las comunidades de Tigua, a principios de la década de los setenta, los hermanos Julio y Alberto Toaquiza comenzaron a dedicarse al negocio de antigüedades. Entre los objetos que comercializaron hubo uno sustancial que marcó el inicio de la pintura de Tigua: un tambor. Con intereses musicales y festivos, los habitantes de Tigua habían comprado en otras comunidades como Alpalalac algunos tambores que estaban decorados con pinturas en el cuerpo y parche del tambor⁷. Julio Toaquiza (2007) explica que hacia 1973, mientras tocaba su tambor con su banda “Conjunto Quilotoa” en una celebración de los Tres Reyes, una turista le propuso comprar su tambor.

“Yo era músico, tocaba el tambor y la flauta, era integrante de una banda; en el tambor que tocaba había dibujado danzantes, una vaca loca, el viejo y el toro, incluso unos pocos en colores para dar más elegancia a mi tambor a diferencia de los otros músicos. Estuve tocando en una fiesta de Tres Reyes en Turupata en la carretera (...). En eso paró un carro pequeño, observó la fiesta, y los turistas quedaron prendados con mi tambor; una

6. Las teorías del filósofo Jean Jaques Rousseau, construidas a partir de 1755 en su alegato “Discours sur l’origine et les fondements de l’inegalité parmi les hommes”, que acercaban al “salvaje” a un estado incorrupto y bondadoso, fueron fundamentales para este cambio de percepción del “primitivo” y la resignificación romántica occidental.

7. En época de hacienda algunos tiguas trabajaban en la fabricación de instrumentos musicales como tambores, sin embargo no eran pintados o decorados, a diferencia de los de la región de Alpalalac.

se me acercó y me pidió que se lo vendiera. Yo le dije que no podía pues lo necesitaba para el desfile. Entonces, me dejó la tarjeta con la dirección y después pensé en venderle mi tamborcito” (Toaquiza, 2007: 39).

Julio Toaquiza viendo el interés que suscitaron este tipo de tambores entre los coleccionistas y el éxito de las ventas, decidió aprender a pintar los tambores por sí mismo.

La húngara Olga Fisch⁸, considerada una de las figuras clave en la revalorización y mercantilización (nacional e internacional) de diversos productos folklóricos ecuatorianos, es además señalada por la mayoría de las fuentes⁹ como la persona que recomendó a Julio Toaquiza que trasladase las pinturas que había representadas en el parche de algunos tambores, a formato cuadro.

Figura 1: Tambor chico (Anónimo) (1978).



Fuente: CIDAP, Cuenca

8. Olga Fisch se estableció en 1940 en Quito donde recibió la cátedra de pintura en la Escuela de Bellas Artes. En 1942 creó el *Almacén Folklore* con el objetivo de instaurar una colección de arte indígena ecuatoriano y establecer un pequeño mercado de objetos elaborados por poblaciones indígenas.

9. Existen otras versiones menos difundidas que alegan que fue otra persona (aunque siempre ajena a la comunidad) quien aconsejó a los hermanos Toaquiza que pintasen sobre un bastidor. Magdalena Gallego, curadora en el Museo Antropológico del Banco Central, y María Presentación Puebla, son citadas por Colloredo-Mansfeld (2003: 279), Julio Toaquiza (2007: 43) y en algunas entrevistas expuestas en Soto Gutiérrez (2017: 84-87).

A partir de este momento Julio y su familia comenzaron a pintar cuadros¹⁰ usando la piel de borrego como tela sobre la que ejecutar la pintura, tensándola sobre un marco o bastidor de madera. Durante estos primeros años la pintura de Tigua fue un recurso controlado por pocas familias, principalmente por la familia Toaquiza, sin embargo, pronto se corrió la voz de que los extranjeros que visitaban Ecuador y algunos agentes nacionales interesados por el folklor ecuatoriano, demandaban este tipo de producto y un porcentaje altísimo de habitantes de esta región comenzó la elaboración y comercialización de pinturas.

En pocos años la pintura se convirtió en la esperanza de poder salir de la severa pobreza en la que vivían los habitantes de Tigua, se vislumbró como una posible vía de subsistencia. El recurso tierra, que hasta el momento había conformado la estructura socioeconómica de la región de Tigua, era cada vez más precario. Debido a factores como la presión demográfica y las condiciones geográficas (escasa productividad, aumento de la erosión, extrema parcelación del terreno, etc.) y factores atmosféricos extremos, la subsistencia basada en este recurso se tornó insostenible.

La pintura comenzó a convertirse entonces en el nuevo recurso estructurador¹¹, desplazando el recurso tierra y convirtiéndose en determinante para situar a un individuo y a su familia en una u otra posición socioeconómica. Desde este momento se comenzó a tejer una red social alrededor de la pintura, creando una urdimbre de relaciones de todo tipo (subordinación, dominación, complementariedad, etc.) que “ordenaba” los diferentes posicionamientos ante este nuevo recurso y desataba nuevos mecanismos de diferenciación socioeconómica en las comunidades. Alrededor de estos principios de tomas de posición se desataron luchas y estrategias que buscaban lograr el acceso a la red de posicionamientos que ofrecía la estructura del campo pictórico¹². La estructura jerárquica resultante de este proceso es clave para entender la relación del grupo de pintores que lideran esta clasificación, con los discursos que se promueven sobre la identidad indígena a través de la pintura de Tigua.

10. Se estima que el comienzo de la producción y venta de las primeras pinturas data de mediados de 1978 (mientras que los tambores pintados por la familia Toaquiza posiblemente tuvieron su auge a mediados de la década de los setenta y se prolongase hasta la década de los ochenta).

11. Es definido por Gascón (1999) como el “recurso que en cada momento se presenta como el más importante en la conformación de la estructura socioeconómica de la comunidad” y analizado a través de un interesante estudio en la isla peruana de Amantani (*Gringos como en sueños: diferenciación y conflicto campesino en el Sur Andino Peruano ante el desarrollo de un nuevo recurso: el turismo: Isla de Amantani, Lago Titicaca*).

12. Basándome en la teoría de Bourdieu (2011) he analizado la estructura en la que se organizan las posiciones de los participantes del “campo pictórico”, examinando cómo se reparten los diferentes tipos de capital (económico, social, político y simbólico) que a su vez modifican las relaciones sociales del campo y configuran pautas de interacción y estrategias entre los actores, tanto locales como externos.

Actores externos

Los agentes externos se convirtieron en un pilar clave de la pintura de Tigua. Por un lado porque, como acabamos de presenciar, impulsaron el inicio de la elaboración pictórica al proponer la elaboración de la pintura en formato de cuadro. Por otro, estos agentes cambiaron la concepción que los tigua tenían sobre los objetos del mundo ceremonial y festivo, comenzaron a calificarlos como folklore y en el caso de las pinturas, las dotaron de un contenido estético occidental que valoraba positivamente el “mundo indígena” y que alteraba la concepción negativa sobre sus modos de vida y costumbres que durante tantos siglos habían sido despreciadas y humilladas por ser consideradas primitivas, salvajes y subalternas.

A mediados de la década de los ochenta, Olga Fisch muestra con asombro el cambio de actitud que sintió en los pintores de Tigua quienes comenzaron a presentarse y a firmar sus obras como artistas de Tigua: “*Estos artistas primitivos han tomado conciencia de su arte a tal grado que han llegado a firmar sus obras, “el arte de...”, o “el autor...”* (Fisch, 1985: 109-111). El cambio de autoestima y actitud que vivieron los pintores de Tigua es narrado también por el Padre Javier Herrán, quién trabajó desde 1976 hasta 1986 en las comunidades de Tigua, en la Misión Salesiana de Zumbahua. Herrán destaca cómo el reconocimiento que reciben de los agentes externos les afectó directamente en su autoestima y les hizo sentir el valor que comenzaban a tener sus diferencias culturales.

“En Tigua hubo un cambio primero de actividad y segundo de autoestima. (...) Los tiguas eran cargadores ‘de la 24’ [Avenida 24 de Mayo en la ciudad de Quito]¹³ y eran cargadores de lo último, (...) iban tan sólo con una soguita porque no tenían plata [dinero] y se llamaban ‘cargadores de la 24’ porque ahí se los encontraba (...). Ellos pasan a ser pintores y entonces, (...) se convierten en vendedores y eso les cambia totalmente la vida al pasarse el día dando vueltas por Quito y no llevando carguita, sino llevando sus cuadros (...) eso les cambia totalmente y también al vender algo que han hecho ellos sobre su forma de vida (...). Yo creo que al ver que cuando uno trataba con ellos, apreciaba su pintura y le gustaba (...) comienzan a cambiar y claro, sienten que su cultura no es nada que tengan que tapar” (Entrevista realizada a Javier Herrán el 15 de agosto, 2012 en Cuenca (Ecuador)).

Etapas en la pintura de Tigua

La pintura de Tigua a lo largo de sus casi cuatro décadas de vida ha experimentado una evolución muy particular sobre el discurso identitario que he organizado en tres estadios o fases principales: *Pre-género*, *Género* y *Post-género*. Esta denominación hace

13. Muchos tiguas, ante las duras condiciones de vida en sus comunidades, habían migrado a Quito y trabajaban como cargadores en la Avenida ubicada entre la Avda. Mariscal Sucre y García Moreno, conocida desde finales del siglo XX como una gran avenida de mercados populares (en el año 2011 fue remodelada para convertirse en zona turística).

referencia a que en la etapa intermedia *Género*, por diversos factores que se atenderán a continuación, se establecen y quedan definidos rasgos comunes de forma y contenido considerados como típicos de la pintura de Tigua y que la gran mayoría de pintores de estas comunidades comparten. La fase anterior: *Pre-género*, antecede este proceso y la posterior: *Post-género*, es un paso más de la misma y como veremos sólo es desarrollada por un grupo reducido. Cada una de estos periodos muestra una técnica y una temática con unas características singulares que “dibujan” la identidad indígena de un modo diverso¹⁴.

Etapas 1 - Pre-género: Del Corpus Christi a lo folklórico

El inicio de la pintura de Tigua estuvo marcado por su vínculo con los tambores. Tomando como ejemplo el estilo de pinturas que se encontraban en el parche y cuerpo de determinados tambores, algunos habitantes de las comunidades de Tigua probaron a reproducir pinturas similares en telas hechas con piel de borrego tensada sobre bastidores de madera. Este inicio estuvo marcado por un corpus de pinturas consideradas como las más simples y arcaicas, los mismos pintores actualmente consideran que los cuadros de estos primeros años corresponden al nivel más elemental en el sentido técnico y creativo, ya que fundamentalmente se encuentran los mismos motivos de los tambores trasladado al formato cuadro, sin mejoras ni avances¹⁵.

Las pinturas de este primer estadio representan principalmente eventos festivos como Tres Reyes, Nochebuena y sobre todo encontramos pinturas referentes a la celebración del Corpus Christi. En 1979 Iván Cruz Cevallos organizó la exposición *Cuatro pintores de los páramos de Tigua* en la que se expusieron treinta cuadros pintados por Alberto Toaquiza, Julio Toaquiza, Juan José Toaquiza y César Augusto Toaquiza. Cabe resaltar que el 99% de estos cuadros son representaciones del Corpus Christi. De igual forma, en 1981 Olga Fisch celebró una exposición en la Smithsonian Institution sobre el Corpus Christi y Julio Toaquiza participó en la muestra con cinco pinturas. Fisch (1985) explica en su libro autobiográfico *El Folklor que yo viví* cómo la figura del danzante se convirtió en inspiración para ella y para los pintores de Tigua.

14. En cada una de ellas podemos distinguir distintas etapas, pero es necesario aclarar que los pintores atraviesan las etapas de forma diferente y en muchos casos no desarrollan estas fases ni en el mismo orden ni durante el mismo marco temporal (por ejemplo, es común hallar pintores en la fase *Pre-género* mientras otros, coetáneos, ya han desarrollado muchos avances y se encuentran en una etapa posterior). En este estudio me centro en los aspectos más temáticos que hacen referencia directamente a la representación de la identidad indígena, en Soto Gutiérrez (2017: 205-275) analizo ejemplos en profundidad y amplió el análisis con características técnicas y formales.

15. Durante estos primeros años, la pintura elaborada por la familia Toaquiza muestra mayores avances a nivel formal y técnico (gama cromática, perspectiva, composición, etc.) que la pintura de otros pintores. La pintura de esta familia supuso un paradigma precoz y aventajado que ha tenido una influencia directa e innegable en los cambios plásticos y discursivos que atraviesa la pintura de Tigua desde su nacimiento hasta la actualidad. En Soto Gutiérrez (2017) estudio el caso de la familia Toaquiza, no sólo en el plano pictórico sino también en relación a las posiciones y estrategias que se establecen en torno a la pintura y el papel de esta familia a ese respecto.

En esta etapa pictórica inicial el Corpus Christi vive una sobresaliente revalorización y para los pintores de Tigua la representación de esta celebración comienza a albergar un contenido identitario identificable directamente con los indígenas quichuas. La figura del músico (principalmente el pingullero, persona que toca el tambor y pingullo) y del danzante comienzan a personificar al indígena de Tigua y marcan el inicio de la auto-representación.

Los cuadros que José Vega Cuyo pintó durante esta primera etapa se convierten también en inspiración para muchos otros pintores de Tigua. José Vega Cuyo, de la comunidad de Quiloa (Tigua), fue uno de los primeros pintores que a finales de los años setenta comenzó a hacer competencia a la familia Toaquiza con la venta de sus pinturas en Quito, ciudad a la que migró de forma definitiva. A finales de 1979 Vega recibió una Mención Honorífica Especial con su pintura *Fiesta del 15 de octubre* en el Tercer Concurso Nacional de Artes Plásticas en la Galería de Arte del Banco Central. La mayoría de las obras de este pintor representan temas vinculados con la vida en las comunidades andinas, escenas de siembra, pastoreo, domésticas y festivas. Los cuadros de estos primeros años presentan escenas corales en las que por su vestimenta o acción se caracterizan diferentes personajes de la comunidad (músicos, danzantes, priostes, curas, agricultores, pastores, etc.).

El contexto espacial sufre en estos primeros años (también dependiendo del pintor y la fase técnica que atraviesa) una modificación importante: pasa de ser inexistente y conformado únicamente por un fondo uniforme enmarcado por figuras geométricas y motivos florales, a definir un espacio particular. Este contexto específico es definido por medio de una hilera de montañas en la parte superior y se convierte a partir de este momento en un sello de identidad que define un entorno particular e inconfundible del contexto andino y en concreto, de las comunidades de Tigua.

En torno a 1985 se produjo en Tigua un hecho que fue primordial para el desarrollo posterior de la representación identitaria de la pintura de Tigua. El Padre Segunda Cabrera de la Misión Salesiana de Zumbahua encargó al indígena Juan Francisco Ugsha Ilaquiche, catequista de Tigua en aquellos años y pintor, que realizase un conjunto de ilustraciones y relatos para crear un cuadernillo que formase parte de la colección titulada *Ñucanchic Unancha (Nuestras Tradiciones)*, que sería publicada por la editorial Abya-Yala y difundida por las comunidades de Tigua y por zonas aledañas. Estos cuadernos estaban formados por cuatro grandes grupos temáticos: *El ambiente y la vida*, *Las fiestas y tradiciones* y *El trabajo y las relaciones sociales*, y Juan Francisco debía escoger los subtemas más representativos de los indígenas de Tigua y realizar una breve explicación y un dibujo.

En las comunidades de Tigua y en otras comunidades pertenecientes a las parroquias indígenas de Guangaje y Chugchilán, la Misión Salesiana desarrolló proyectos basándose en diferentes ejes: desarrollo agrario, educación intercultural bilingüe, evangelización

y formación y organización política campesina. Los misioneros de la Misión Salesiana de Zumbahua fueron actores fundamentales para la promoción de la cultura indígena y el impulso del orgullo étnico en esta zona. Desde esta Misión se consideraba que eran herramientas clave para la consecución de la revitalización del sujeto político indígena¹⁶.

A través de este proyecto divulgativo se buscaba incentivar en la población de esta área andina el orgullo identitario y rescatar las costumbres indígenas que se estaban perdiendo. Para ello a Francisco se le encargó realizar treinta dibujos que mostrasen qué era “lo indígena”. Francisco explica cómo esta tarea no fue nada fácil al tener que enfrentarse con el dilema de decidir qué era lo “puro indígena” y qué no:

“El Padre Segundo Cabrera sabía dibujar, él hacía folletos y trabajaba con dibujo. Sin dibujo el indígena no entendía, no imaginaba. Como [los salesianos] son estudiados, sabios, pensó que así debía hacer. Entonces él supo que yo sabía dibujar muy bien. Me dijo ‘Francisco, dibuje de lo que tú pienses’ creo que hacia 1984. Entonces me dijo ‘yo voy a hacer un folleto, entonces dibuje de lo que tu pienses’. Pero como yo ya sabía dibujar, por ejemplo un matrimonio, pues yo lo dibujé, ese ya era mi pensar, yo ya veía en los matrimonios indígenas, con chalina, con poncho. O por ejemplo, un bautizo. Me dijo dibuja de tu realidad. Dibujé así la fiesta de Tres Reyes, por supuesto no es con caballo la de nosotros, pero de otros lugares sí, de Chimbacucho... así viven. A veces dibujaba con caballo, pero con llamingo es casi el puro. También danzantes, los danzantes de Pujilí no es puro, hay una mezcla, como en el convivir indígena. Investigando se ve como se hacía con propios símbolos indígenas” (Entrevista a Francisco Ugsha Ilaquichi y su hijo Luís Alberto Ugsha, 20 de julio, 2015).

Lo más significativo de esta encomienda fue que a partir de su publicación quedaron establecidos iconográficamente y por escrito una serie de temas que se fijaban como las costumbres y modos de vida indígena.

Etapa 2 - Género: De lo folklórico a la Etnificación de “lo indígena”

Esta segunda fase es especialmente interesante para aproximarnos al discurso identitario que presentan las pinturas de Tigua, puesto que durante esta etapa el género queda fijado y se establecen unos rasgos específicos de forma y contenido.

Existen dos acontecimientos clave a destacar en esta configuración del “género Tigua”: por un lado, la publicación de un libro sobre las pinturas de Tigua, y por otro, el temblor monumental que vivió el panorama político nacional con los levantamientos indígenas de 1990 y 1994.

16. El papel de la iglesia tuvo unas repercusiones importantísimas en las comunidades de Tigua analizadas en Soto Gutiérrez (2017: 116-127), pero también en toda la sierra ecuatoriana. Zamosc (1993) considera que la Iglesia participó activamente en dos factores que son clave para la política indígena y que explican la notoriedad del proceso organizativo indígena en la sierra ecuatoriana: la formación de líderes y el refuerzo de las estructuras comunitarias. Por su parte, Martínez Novo (2004) propone que, además, impulsaron y potenciaron el prestigio de los indígenas de la provincia de Cotopaxi como militantes primordiales en el movimiento indígena.

Mayra Ribadeneira de Casares publicó en 1990 un libro dedicado exclusivamente a los pintores de Tigua titulado *Tigua: Arte Primitivista Ecuatoriano*, que por primera vez presentó la pintura de Tigua como temática protagonista de una publicación. En ella se difundieron de forma impresa discursos y obras de algunos pintores de Tigua, quedando fijadas por escrito las características de este tipo de pintura.

En este libro se comienza a delinear una frontera étnica que define un “nosotros indígenas” y que muestra una imagen de “lo indígena”, una descripción de la identidad indígena quichua encarnada por los protagonistas de las pinturas de Tigua. Esta imagen es proyectada ante un “receptor” concreto: los agentes externos, colectivo que durante esta época parece sentirse seducido por corrientes artísticas como el primitivismo o arte naïf, o cautivado por un imaginario indígena vinculado con lo exótico y primitivo. Se trataba además de un discurso sobre lo “auténtico indígena” creado por los propios indígenas en primera persona. Los “emisores”, los pintores de Tigua, comenzaron a vivir un inaudito reconocimiento social y político y, sin lugar a dudas, una notable mejora de su capital económico (aunque como ya se ha mencionado, esto debe entenderse en relación a la jerarquía de pintores y su desigual situación socioeconómica). De forma paralela, los tiguas respondieron activamente a las demandas discursivas que sobre el imaginario indígena se estaban postulando y se comenzó a percibir una actitud diferente de los pintores hacia los agentes externos que incluso promovió cambios pictóricos a nivel técnico, temático y estilístico. Todas estas transformaciones estuvieron en definitiva impulsadas para satisfacer una demanda externa: encontrar en el pintor de Tigua al “buen salvaje artista”. En los textos y discursos orales y pictóricos que fueron propagados en este periodo, se percibe y difunde un prototipo de indígena-pintor caracterizado por ser primitivo, ingenuo o naïf, analfabeto, honesto, humilde, sencillo, bueno, aborígen, puro, desvalido, autodidacta, no tener preocupaciones intelectuales, estar alejado de los métodos académicos, espontáneo, no estar contaminado por otras civilizaciones, tener una cultura auténtica y no tener influencia externa, seguir los impulsos de su corazón y de su instinto, tener una visión pura como los niños, transmitir con honradez lo que ve y siente, representar en su pintura al colectivo indígena y a su entorno de forma sincera. Los avances técnicos (en representación anatómica, perspectiva, etc.) que comenzaron a surgir en la pintura de Tigua en esta etapa fueron de alguna forma ignorados y abundan los discursos que alababan la pintura de Tigua en su estado más rudimentario, magnificando los cuadros que ofrecían una técnica más torpe y primitiva. Este interés promovió que esta técnica en su versión más naïf, fuese definida como aquella propia de este género pictórico.

Figura 2: Juan Fco. Ugsha Ilaquichi, *La vida indígena* (circa 1990).



Fuente: Ribadeneira (1990)

El contenido pictórico que se presenta en los cuadros de Tigua de este periodo tiene tres rasgos principales a resaltar. Uno de ellos se define por el marco contextual: todos los cuadros hacen hincapié en destacar el entorno andino a través de la representación de montañas, volcanes, campos de cultivo, etc. Otro aspecto significativo tiene relación con los rasgos distintivos de la vestimenta indígena: en la gran mayoría de los cuadros la indumentaria recibe especial énfasis y se hace una representación pictórica minuciosamente detallada. En tercer lugar, las pinturas de Tigua desarrollan una temática basada en la descripción de acciones “típicas” indígenas. La narración pictórica de las labores que los personajes desarrollan en estas obras tiene la singularidad de dejar a un lado la individualización y dar énfasis a la representación grupal y anónima del colectivo indígena quichua. A partir de la publicación del libro de Ribadeneira se termina de fijar el contenido de “costumbres indígenas” que ya había sido presentado en la etapa anterior, especialmente mediante los dibujos y textos del cuadernillo *Ñucanchic Unancha* realizados por el pintor de Tigua Juan Francisco Ugsha. Se da especial importancia a la tradición ancestral, por ejemplo mediante la representación de la vestimenta antigua o de edificaciones tradicionales (aunque estén ya en desuso), también a través de descripciones de los propios pintores y

títulos, como por ejemplo *Los trabajos antepasados de nuestros antepasados*. Asimismo, como Ribadeneira describe en su publicación, se intenta demostrar que “*la pintura de Tigua es ante todo la expresión de una cultura auténticamente aborigen, sin la menor influencia foránea*” (Ribadeneira, 1990: 50), esta característica, junto con la idea de que se trata de pintores autodidactas y analfabetos, parece permitir al colectivo tigua recibir más legitimación y reconocimiento.

Durante estos años surgen nuevas temáticas en la pintura de Tigua y su análisis nos permite explorar de qué modo participan en la negociación y construcción de la identidad indígena quichua¹⁷.

Una temática que tuvo especial importancia durante estos años fue la política. Esta materia empezó a tener relieve en la pintura de Tigua influida por los cambios políticos que comenzaron a principios de la década de los noventa. En 1990, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) alentó una revuelta social indígena que se acabaría constituyendo, con los levantamientos indígenas de 1990 y 1994 impulsados principalmente en la sierra ecuatoriana, en un importantísimo hito nacional. El movimiento indígena se convirtió desde este momento en un factor socio-político de gran relevancia en Ecuador¹⁸ y en la región de Tigua se percibió de forma singular.

En Tigua, la política y la pintura han ido de la mano durante las últimas cuatro décadas aproximadamente, han establecido un poderoso vínculo y muchos de los líderes políticos de esta región se han dedicado simultáneamente a ambas. Con la conformación de la organización de segundo grado (OSG) Unión de Cabildos de Tigua (UNOCAT)¹⁹ los

17. Para este estudio en concreto se han analizado entrevistas a comisarios y artistas (entre 2010 y 2017, consultar en Soto Gutiérrez, 2010) y exposiciones realizadas en el extranjero durante estos años: *Pintores de Tigua*, celebrada en 1994 en la sede de la Organización de Estados Americanos, en la ciudad de Washington (EEUU); *Indianische Malerei aus Ecuador*, organizada por el Museo de Cine de Potsdam (Alemania) y el cineasta Rainer Simon en 1994; y por último la exposición *Les Peintres de Tigua: L'art indigène de l'Équateur*, desarrollada en la Delegación Ecuatoriana de la UNESCO en París (Francia) en 1997.

18. Paralelamente fue ganando importancia en otros países de Latinoamérica. Surgieron por ejemplo nuevos movimientos políticos indígenas en otros contextos como en Bolivia en 1993, con la Marcha por la Dignidad y el Territorio de los pueblos del Oriente bolivariano; o el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZNL) en 1994, en Chiapas, México.

19. Luciano Martínez (2006:109) define la Organización de Segundo Grado como una “agrupación de base (homogénea o heterogénea) que adquiere un estatuto de representatividad local y/o regional en la medida en que busca concretar las demandas provenientes de sus bases”. La UNOCAT parece ser resultado de la escisión de la OSG Jatun Ayllu (“gran familia” en quichua), que además de convertirse en “figura jurídica” para recibir ayudas externas para diversos proyectos de desarrollo, buscó potenciar la organización política y el reconocimiento identitario en las comunidades de Tigua y aledañas. El alcance territorial de la UNOCAT se reducía a la zona de Tigua, mientras que en el caso de Jatun Ayllu comprendía también comunidades de Zumbahua y Cugchilán.

pintores comenzaron a recibir un estatus privilegiado, se les empezó a señalar como sujetos idóneos y con legitimidad para recibir puestos en la dirigencia²⁰.

El corpus político desarrollado en esta etapa es muy amplio y complejo, sin embargo frente al tinte más simbólico-étnico que recibe en la posterior etapa (*Post-género*), ésta se caracteriza por representar episodios políticos desde un enfoque más descriptivo. La mayoría de las pinturas políticas de esta etapa narran de forma gráfica episodios de protestas y luchas indígenas desatados en torno a los levantamientos indígenas de 1990 y 1994. Algunos galeristas que comercializaban con pinturas de Tigua en esta época, consideran que esta tipología de cuadros creció de forma mayoritaria en la década de los noventa principalmente en respuesta al aumento de demanda extranjera de esta temática. El pintor y dirigente indígena Francisco Ugsha Ilaquichi opina que para los pintores de Tigua el tema del levantamiento indígena se convirtió en un “impulso” para expresar su posicionamiento a favor de los derechos indígenas, en un argumento pictórico identitario especialmente importante. Por otra parte Raúl Ilaquiche, líder político oriundo de Tigua, considera que las escenas que representan el levantamiento indígena y la represión del pueblo indígena constituyeron una importante fuente de ingresos para los pintores, pero al mismo tiempo sirvieron para que los tiguas estableciesen y madurasen una posición política de resistencia indígena. “*Crean una expresión de manera directa, sin que nadie les represente*”, lo que Ilaquiche interpreta como la posibilidad de abrir en los pintores un posicionamiento político propio, aislado de las plataformas indígenas, lo que ayuda en su opinión a “*la creación de lazos de unión entre las comunidades, crear un núcleo fuerte como ‘comunidades de Tigua’*” (Entrevista a Raul Ilaquiche, 19 de agosto, 2014).

Además del desarrollo de este contenido político en su vertiente más descriptiva, surgen en esta época otras temáticas que permiten a los tiguas reflexionar sobre el imaginario de “lo indígena” y cuestionar la ampliación de sus derechos. Existe una especialmente interesante para el presente estudio que busca mostrar pictóricamente el nexo de la población indígena quichua con lo ancestral. En ella encontramos dos modalidades temáticas novedosas. Por un lado, se halla la representación del pueblo inca en plena época precolombina, en la “época aborígen” (Yañez, 1989: 14); y por otro, el periodo colonial, concretamente a través de un conjunto de imágenes en las que se muestran conflictos bélicos entre los españoles y los incas. Mediante esta identificación de la

20. Esta situación se evidencia, por ejemplo, en la elección de los primeros representantes de la directiva de la UNOCAT. La presidencia o cúspide organizacional de la UNOCAT fue ocupada por Francisco Ugsha Ilaquichi, pintor y “mano derecha” en la catequesis del Padre Segundo Cabrera. La vicepresidencia la ocupó con Manuel Millingalle, quien también era pintor; la Secretaría, Luis Ilaquiche, igualmente pintor; y por último en la Tesorería, Luis Vega Tigasi. De forma nada casual, durante los años siguientes se produjo asimismo que los altos cargos de la UNOCAT fueron mayoritariamente pintores y muchos de ellos, en paralelo, fueron además parte del órgano directivo de la comunidad Tigua Chimbacucho; por ejemplo, Alfredo Toaquiza fue Presidente entre 1989 y 1991, Julio Toaquiza durante 1991 y 1994, Francisco Ugsha durante 1992, etc. Seguramente debido a esto, desde la UNOCAT se atendía el tema pictórico con especial atención.

población andina con sus “ancestros incas”, los tiguas definen y defienden pictóricamente que sus antepasados directos son los incas y que sus costumbres y saberes son ancestrales. A través de esta “fusión” con los incas y de la asimilación clara de un “pasado histórico” y de una “tradición” es como si se justificase el respeto y reconocimiento que debería recibir su pueblo. Estos “orígenes” les permiten además que en su pintura “re-nazca” y se legitime pictóricamente una epistemología indígena basada en saberes espirituales y naturales como la adoración de la Pachamama (Madre Tierra).

Etapas 3 - Post-género: La “cosmovisión indígena” pintada desde Tigua

“Ahí cambian las ideas, descubren, empiezan a descubrir el pensar indígena, la cosmovisión indígena. Como pintores empiezan a entrar en el profundo de la cosmovisión indígena, entonces vea cómo desde el levantamiento, los pintores van evolucionando (...). Se da un tremendo cambio: el descubrir el propio sentir, de los propios símbolos, de convivir el amor, el cariño, el compartir, el sentir indígena que está en contacto con la naturaleza, la Pachamama, el contacto con la tierra, el Allpamama no está muerta, es un ser vivo que nos da de comer y debemos agradecer en el Inti Raymi, es propio dios. En el mundo indígena no falta nada” (Entrevista a Francisco Ughsa Ilaquichi y Luis Alberto Ugsha, 20 de julio, 2015).

En esta tercera etapa se manifiesta un tipo de pintura muy diferente a la anterior que redefine la representación de la identidad indígena. La mayoría de las temáticas que se desarrollaron en las etapas previas vuelven a utilizarse y sirven de inspiración para los pintores, sin embargo, el resultado pictórico se presenta diferente, se transforman muchos aspectos técnicos (avance hacia una técnica realista) y de contenido y, de forma insólita, sobre todo destaca el alejamiento de “lo folklórico” y el viraje hacia “lo étnico”.

La configuración de la obra pictórica es planteada de forma diversa, se produce un despliegue de símbolos nunca antes usados en la pintura de Tigua que presentan una nueva epistemología del pensamiento indígena y que parecen perseguir la creación de una identidad grupal renovada. En la pintura de estos años se manifiesta que un indígena ya no sólo se define por su vestimenta, por sus labores cotidianas o por sus celebraciones más relevantes, ser indígena en este momento es mucho más que eso y la superación de este encasillamiento folklórico parece ser el primer paso clave en esta etapa. Ciertamente, el mensaje étnico-identitario que a partir de la década de los noventa suena reiteradamente en el panorama político comienza a envolver también a la pintura de Tigua. Los pintores comienzan a convertir la pintura en un medio de construcción y exploración de esa identidad indígena. De este modo, las pinturas de Tigua parecen ser trazadas intentando participar en la creación de esa nueva epistemología del pensamiento indígena a través de la introducción de nuevos símbolos.

Para adentrarse en el análisis de los símbolos de la pintura de Tigua de esta etapa, es fundamental tener en cuenta ya no sólo el marco contextual, sino también cómo los

postulados indígenas de este periodo comenzaron a nutrirse de gran cantidad de estímulos externos diversos. Como opina Botero (2001), la dirigencia indígena ecuatoriana estaba en pleno contacto con líderes de otros países que, como Bolivia o México habían elaborado y consolidado símbolos en sus particulares discursos indígenas; este fue el caso por ejemplo de la wipala boliviana, que comenzó a ser usada por el movimiento indígena ecuatoriano y a estar presente en algunos cuadros de Tigua. Además, el acceso a libros, exposiciones, viajes al extranjero, internet (en la época más reciente), etc., tanto de los líderes indígenas ecuatorianos como de los pintores, motivaron la confección de un discurso sobre la cosmovisión indígena quichua. Botero (2001) analiza cómo a partir del levantamiento indígena ecuatoriano se comenzaron a usar en las manifestaciones una serie de elementos singulares que nunca antes habían aparecido en las marchas o discursos indígenas. Estos elementos se convirtieron en representativos de la causa indígena, de su lucha, y se comenzaron a exhibir símbolos de diversa índole, como la bandera del Tahuantinsuyo, la wipala, o pancartas con los nombres de Túpac Amaru, Rumiñahui o Lázaro Condo.

Para la exposición *Pintores de Tigua* celebrada en el Palacio de Gobierno en 2001, Gustavo Toaquiza presentó una pintura en la que se representaban con gran presencia simbólica algunos de estos atributos. En su pintura titulada *Dignidad de los pueblos en la democracia* (figura 3), Gustavo representa una escena de sublevación indígena de gran violencia, cuya parte inferior es reservada a la descripción del acontecimiento, mientras que la parte superior, el cielo, muestra los elementos simbólicos.

Figura 3: Gustavo Toaquiza, *Dignidad de los pueblos en la democracia* (2001).



Fuente: Catálogo exposición *Pintores de Tigua*, Palacio de Gobierno (Quito).

Gustavo Toaquiza describe los elementos clave del cuadro en el Catálogo de exposición Pintores de Tigua, celebrada en 2001 en el Palacio de Gobierno en Quito:

“Esta pintura describe la realidad de la vida indígena en mi país. Las cuatro cabezas de coyotes representan la corrupción de la Justicia, el Ejecutivo, el Congreso y el Tribunal Electoral... todos protegidos por los militares. Los pueblos están reclamando sus derechos. El espíritu de nuestros ancestros está representado por las figuras de Rumiñahui e Inca Pirca²¹, que dan poder y energía a nuestra lucha. Las montañas y volcanes son nuestra fuerza de vida. Taita Inti (Padre Sol) y el cóndor son símbolos de los pueblos andinos”.

El análisis del proceso de simbolización que se da en la pintura de Tigua en esta última época es complejo debido a la ausencia de un corpus de imágenes numeroso, “maduro” y uniforme, ya que existe una disparidad de propuestas pictóricas manifiesta. Con todo, se debe tener en cuenta que se trata de un proceso en actual construcción pero que no por ello impide iniciar reflexiones sobre cómo estos procesos de creación simbólica en el campo pictórico forman parte de la elaboración de una cosmovisión indígena que se concentra en la vertiente más étnica de la política.

Epílogo

Mientras hacía trabajo de campo en Ecuador, un pintor de Tigua me explicó cómo para él la pintura era un modo de expresar qué era la identidad indígena para su pueblo, de significar su identidad que según él había sido arrancada durante la conquista española “*como se arranca la paja del páramo*” (Entrevista a Francisco Ugsha Ilaquichi y su hijo Luís Alberto Ugsha, 20 de julio, 2015). Explicaba esta idea en relación a la frase “*Somos como la paja del páramo que se arranca y vuelve a crecer y de paja de páramo sembraremos el mundo*” de Dolores Cacuango²². Usaré esta metáfora para exponer algunas conclusiones.

A lo largo de este estudio se ha mostrado cómo la pintura de Tigua ha generado en menos de cuatro décadas numerosas variantes que están sembrando la identidad indígena quichua.

A lo largo de las tres etapas *Pre-género*, *Género* y *Post-género* se ha evidenciado cómo no existe una única tipología de semilla, una identidad pura, sino que en cada caso y por factores diversos brota una característica diferente que cambia el rumbo y que aporta al conjunto una nueva significación.

21. Complejo arqueológico de origen inca situado en la provincia de Cañar (Ecuador). También llamado el Templo del sol (aunque su traducción sería “muro del inca”), es actualmente la construcción arqueológica más importante de Ecuador.

22. Esta activista ecuatoriana fue clave en la lucha de los derechos indígenas y campesinos durante la primera mitad del siglo XX (entre la década de 1920 y 1960). Participó en la organización de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) y formó parte del Partido Comunista del Ecuador (PCE), fundó la primera escuela bilingüe quichua-español (1946), entre otras acciones. Junto a Tránsito Amaguaña, ha sido una de las mujeres que más reconocimiento como lideresas indígenas han recibido en Ecuador.

Estas tres fases nos muestran lo que podrían ser diferentes variedades de semilla. Las primeras pinturas de Tigua siembran una identidad indígena representada con atuendos de celebración (el Corpus Christi destaca principalmente). Durante la segunda etapa se cultiva con exageración folkórica y naïf, se comienzan a fijar las costumbres y diferencias culturales indígenas y se comienzan a explorar nuevos temas como aquellos vinculados a los incas, a los que determinan como sus antepasados, y otros cuestionamientos de índole política (en su vertiente más descriptiva). La última etapa, *Post-género*, ha comenzado a explorar en los últimos años una tipología de semillas diferente, que regadas con ideas étnico-políticas buscan cosechar la identidad indígena con influencias del pachamamismo espiritual²³.

La identidad indígena que se dibuja en la pintura de Tigua abre también la reflexión sobre de quién es la mano que siembra. Para ello es relevante cómo el fenómeno de la pintura de Tigua ha trastocado por completo las estructuras de poder y ha influido en la estratificación socioeconómica de los tiguas, convirtiéndose en un nuevo recurso estructurador de procesos de diferenciación endógena que ha tenido consecuencias directas en la conformación de una élite de pintores que lideran el discurso identitario pictórico. Además, como se ha contemplado, existen asimismo otros actores que han participado en la pintura de tigua desde su nacimiento: los agentes externos. Sin lugar a dudas han participado directamente en la definición de las reglas estéticas que lo sistematizan y han intervenido en los mecanismos de reconocimiento y legitimación, influyendo también en el orden de posicionamiento de los ocupantes del campo.

23. Del término Pachamama surge el discurso “pachamamista”. El “pachamamismo” alude a un discurso de moda en colectivos indígenas y filo-indianistas de algunos países latinoamericanos como Bolivia o Ecuador que enaltece el respeto por la Pachamama y la defiende como una posición innata en el sujeto indígena y propia a la cosmovisión indígena. Existen alusiones a la Pachamama en la constitución actual ecuatoriana (artículo 72).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida Vinueza, José (1995) *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Abya-Yala.
- Becker, Marc (2008) *Indians and leftists in the making of Ecuador's modern indigenous movements*. London: Duke University Press.
- Becker, Marc (2007) "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 27, pp. 135-144.
- Bretón, Víctor (1997) *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Lleida: Universidad de Lleida.
- Bretón, Víctor (2009) "La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia". En Carmen Martínez (comp.) *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: Ministerio de Cultura del Ecuador, pp. 60-121.
- Bretón, Víctor (2013) "Etnicidad, desarrollo y 'Buen Vivir': Reflexiones críticas en perspectiva histórica". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 95, pp. 71-95.
- Bretón, Víctor (2015) "La politización de la etnicidad en la región andina: Apuntes sobre un debate inconcluso". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 99, pp. 41-51.
- Bolleme, Geneviève (1990): *Significados culturales de lo "popular"*. México: Grijalbo.
- Bonaldi, Francesca (2010): *Entre dos culturas. Los pintores andinos de Tigua*. Quito: Abya-Yala.
- Botero, Luis Fernando (2001) *Movilización indígena, etnicidad y procesos de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*. Quito: Abya-Yala.
- Bourdieu, Pierre (1995) *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama.
- Carvalho-Neto, Paulo (1970) *Antología del folklore ecuatoriano*. Cuenca: Núcleo de Azua de la Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Carvalho-Neto, Paulo (1970) *Revista Folklore Ecuatoriano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Colvin, Jean (2004) *Arte de Tigua: Una reflexión de la cultura indígena en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Colvin, Jean (1994) *Pintores de Tigua* (Catálogo) OEA.
- Colloredo-Mansfield, Rudi (2001) "Artesanía, competencia y la concentración de la expresión cultural en las comunidades andinas". *Ecuador Debate*, 52, pp. 135-150.

Colloredo-Mansfield, Rudi (2003) "Tigua migrant communities and the possibilities for autonomy among urban indígenas". En Norman E. Whitten (ed.). *Millennial Ecuador: Critical essays on cultural transformations and social dynamics*. Iowa: University of Iowa Press, pp. 275.

Colloredo-Mansfield, Rudi (2009) *Fighting like a community: Andean civil society in an era of indian uprisings*. Chicago: University of Chicago Press.

Coronel, Raúl (2010) *El arte naif pintura de Tigua*. Ecuador, tesina de licenciatura en Artes, Facultad de Artes, Universidad de Cuenca, inédita.

Fisch, Olga (1985) *El folklor que yo viví, the folklore through my eyes*, Cuenca: Centro Interamericano de artesanía y artes populares.

Ghasarian, Christian (2008) *De la Etnografía a la Antropología Reflexiva*. Buenos Aires: Del Sol.

Gascón, Jordi (1999) *Gringos como en sueños: diferenciación y conflicto campesino en el Sur Andino Peruano ante el desarrollo de un nuevo recurso: el turismo: Isla de Amantaní, Lago Titicaca*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.

Gascón, Jordi; Ojeda, Diana (2014) *Turistas y campesinado: El turismo como vector de cambio de las economías campesinas en la era de la globalización*. Madrid: FTR & Pasos edita.

Gruzinski, Serge (1999) "Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización". En Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano (eds.). *Para una historia de América. I. Las estructuras*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 498-567.

Guerrero, Andrés (1996) "El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador". *Nueva Sociedad*, 142, pp. 32-43.

Guerrero, Andrés (2000) [1991]: *Etnicidades*. Quito: Flacso.

Guerrero, Andrés (2010) *Administración de poblaciones, ventriloquía política y transcritura*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ivers, Mary (2008) "Pintores de Tigua: la identidad de una familia en sus viajes y memorias". Quito, tesis de Maestría Universidad Andina Simón Bolívar, inédita.

Ivers, Mary (2012) *Poemas a colores. Memoria e identidad indígena en la pintura de Tigua*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Figueroa, José Antonio (1994) "Tiempo, espacio y poder: conceptos culturales, políticas étnicas y acciones rituales". Tesis de Maestría, inédita. Quito: Flacso.

Martínez Novo, C. (2004) "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004". *Ecuador Debate* 63, pp. 235-268.

Martínez Valle, Luciano (2006) “Las Organizaciones de Segundo Grado como nuevas formas de organización de la población rural”, Grammont, H. C. (ed.), *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 107-132.

Misión salesiana, (1985) *Ñucanchic Unancha* (“Nuestras Tradiciones”). Quito: Ediciones Abya-Yala.

Muratorio, Blanca (2011/2014) “Etnografía e historia visual de una etnicidad emergente: el caso de las pinturas de Tigua”. En Kingman Eduardo Kingman y Muratorio, Blanca: *Los trajines callejeros: memoria y vida cotidiana. Quito, siglos XIX-XX*, Quito: FLACSO pp. 149-182.

Poole, Deborah (2000) *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.

Radcliffe, Sara (1999) *Rehaciendo la nación: Lugar, identidad y política en América Latina*. Quito: Abya-Yala.

Ribadeneira de Casares, Mayra (1990) *Tigua. Arte Primitivista Ecuatoriano*. Quito: Centro de Arte Excedra.

Sánchez-Parga, José (2009) *Qué significa ser indígena para el indígena: más allá de la comunidad y la lengua*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.

Soto Gutiérrez, Laura (2017) *Como paja de páramo. Arte, identidad y poder en las comunidades andinas de Tigua (Ecuador)*. Lleida: Tesis Doctoral Universitat de Lleida.

Toaquiza, Alfonso (2015) *Kunturpak churi*. Quito: Ayuda Directa.

Toaquiza, José (2007) *Juliupak muskuykuna (Los sueños de Julio)*. Quito: Kuri Ashpa.

Toaquiza Ugsha, Targelia (2000) *La artesanía y la pintura indígena de Tigua Chimbacucho*. Quito: trabajo de grado. Universidad Politécnica Salesiana.

Toaquiza, Bernardo (1998) *División territorial y social de Quilooa*, Monografía previa a la obtención del Título de Bachiller (especialidad ciencias sociales). Colegio Experimental Intercultural Bilingüe Jatari Unancha.

Ugsha y miembros de la Asociación Artesanal de Producción Artística de la Cultura Indígena Andina de Tigua (s.f) *Características y versiones de los mismos artistas*. Quito: inédito.

Ugsha, Francisco (1992-2001) *Historia del pintor de nacionalidad ‘quichua’: Juan Francisco Ugsha Ilaquichi*. Tigua: inédito.

Viola, Andreu (2013) “Discursos ‘pachamamistas’ versus políticas desarrollistas: El debate sobre el sumak kawsay en los Andes”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48, pp. 55-72.

REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA

NÚMERO 17: ESTRATEGIAS SUBALTERNAS EN AMÉRICA LATINA: RECONFIGURANDO LA IDENTIDAD PARA ARTICULARSE A UN MUNDO GLOBAL. SUBALTERN STRATEGIES IN LATIN AMERICA: RECONFIGURING IDENTITY TO BE ARTICULATED TO THE GLOBAL WORLD.

SEPTIEMBRE DE 2019

ISSN 2174-6796

[pp. 115-136]

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.17.06>

ANÁLISIS DE LA CONFLICTIVIDAD SURGIDA POR LA VISIBILIZACIÓN DE POBLACIÓN DROGODEPENDIENTE, EN ESPACIOS DE MADRID CAPITAL

ANALYSIS OF THE CONFLICT ARISING FROM THE VISIBILITY OF DRUG-DEPENDENT POPULATION, IN SPACES OF MADRID CAPITAL

Diego Fernández Piedra

Doctor en Sociología y Antropología Social

Ayuntamiento del Real Sitio de San Ildefonso (Madrid)

Resumen.

Este texto, después de una explicación sobre el “problema de la droga” y la conflictividad surgida de este paradigma, explica los usos que ciertos colectivos de drogodependientes hacen de algunos espacios públicos de la ciudad de Madrid, para posteriormente reflexionar sobre las problemáticas producidas en ellos. Esto no puede ser comprendido desde un planteamiento simplista, con lo que el análisis de los actores que participan en ellas, resulta clave para su comprensión. Con este fin tendremos en cuenta no sólo a la población drogodependiente, sino el papel que desempeñan los dispositivos asistenciales, vecinos y comerciantes de las zonas. En la parte final del artículo, planteamos la necesidad de generar nuevos modelos de intervención, más acorde a la realidad actual, sustentados en la participación de todos agentes los implicados.

Palabras clave.

Políticas sobre drogas; Heroína; Conflictividad Urbana; Nimby.

Abstract.

This text, after an explanation about the “drug problem” and the conflict arising from this paradigm, explains the uses that certain groups of drug addicts make of some public spaces of the city of Madrid, to later reflect on the problems produced in them. This can not be understood from a simplistic approach, so that the analysis of the actors involved in them is key to understanding them. To this end, we will take into account not only the drug-dependent population, but also the role played by assistive devices, neighbors and merchants in the zones. In the final part of the article, we propose the need to generate new models of intervention, more in line with current reality, based on the participation of all those agents involved.

Key Words.

Drug policies; Heroin; Urban Conflictivity; Nimby.

1. Introducción.

El siguiente artículo nace del análisis del material obtenido de una investigación encargada por el Instituto de Adicciones de Madrid Salud. Esta institución contrató a la Asociación Proyecto Hogar (entidad especializada en mediar en problemáticas del ámbito de las drogodependencias) para realizar un estudio sobre la “*Situación de la problemática de las adicciones en el Puente de Vallecas*”, ver en Fernández Piedra y Corral (2018)¹.

Si bien el anterior trabajo no tuvo como objetivo analizar el proceso que lleva a definir como “*problema*” un espacio en el que interactúan drogodependientes y otras poblaciones, logramos de manera transversal suficiente información para poder descifrar esta conflictivización del lugar y de las representaciones sociales referidas a la inseguridad. Así como las prácticas y tomas de decisiones articuladas en ellos, para conseguir reconducir la situación al orden social aceptado como correcto localmente.

El “problema de la droga”.

Megías et al. (2000)² y Romaní (1999)³, (2010)⁴ utilizan este concepto para referirse a un proceso acontecido en España en las décadas 70 y 80 del siglo XX. Durante este período,

1. Fernández Piedra, D. y Corral, G. (2018). “*Situación de la problemática de las adicciones en el Puente de Vallecas*”. Referencia de Exp.180201702546. Madrid. Madrid Salud Instituto de Adicciones.

2. Megías, E., et al. (2000). “*La percepción social de los problemas de drogas en España*”. Madrid. FAD.

3. Romaní, O. (1999). “*Las Drogas. Sueños y razones*”. Barcelona. Ariel.

4. (2010). “*Adicciones, drogodependencias y “problema de la droga” en España: la construcción de un problema social*. Cuicuilco. 17. Pp (83-101).

coincidiendo con la transición, se generó un referente explicativo de las adicciones. El cual negativizó aquello relacionado con estas, modificando su percepción. Esta representación emergió de extrapolar casos en los que usuarios de heroína desarrollaron una adicción marcada por el deterioro físico, configurando un arquetipo sustentado en la peligrosidad de estos consumos para la salud.

Autores como Pallarés (1996)⁵, Comas (1989)⁶, Escotado (1996)⁷, Gamella (1997)⁸, etc. aseveran que, entender la “droga como problema”, produce paradigmas interpretativos, discursos, percepciones, modos de intervención, interacciones con la población no consumidora, etc. en términos de peligro, marginalidad, criminalización y evitación. Generando una necesidad interventiva en términos de alarma social. La cual aumenta, según nuestras observaciones, exponencialmente según la cantidad de consumidores identificados en los diferentes espacios públicos de Madrid capital.

Distintas respuestas sustentadas en esta demonización de la droga, tanto institucionales como de la sociedad civil, se han implementado en los últimos años. Pero como defienden Sepúlveda, Báez y Montenegro (2008)⁹, a pesar de ellas, el consumo de casi todas las drogas se ha elevado al estar fundamentadas dichas intervenciones en verdades sesgadas.

Actualmente se atisba un cambio en las percepciones manejadas sobre esta problemática. Si bien el anterior estigma todavía está presente al definir las adicciones, convive con interpretaciones más reales. Normalizando situaciones antes impensables. No sólo el consumo de tabaco, alcohol y cannabis es algo que no genera alarma en nuestra sociedad, sino que ciertos usos recreativos de cocaína, drogas de síntesis, etc. tampoco lo hacen, como resaltan Martínez y Pallarés (2013)¹⁰.

Vallecas es un barrio donde el consumo de heroína produjo mayor cantidad de pérdidas a nivel económico, físico, social, etc en todo Madrid, al igual que una normalización de

5. Pallarés, J. (1996). “*El placer del escorpión. Antropología de las heroína y los yonquis*”. Lérida. Milenio.

6. Comas Arnau, D. (1989). “*La construcción social de la imagen del drogodependiente: consecuencias de la prevención y la atención*”. Madrid. Inerso.

7. Escotado, A. (1986). “*La creación del problema (1900-1929)*”. En “*Revista española de investigaciones sociológicas*”, 34, pp (3-56). Madrid.

8. Gamella, J. (1997). “*Heroína en España, 1977-1996. Balance de una crisis de drogas*”. En *Claves de Razón Práctica*, 72, pp (20-30). Madrid.

9. Sepúlveda, M., Báez, F. Y Montenegro, M. (2008). “*No en la puerta de mi casa. Implantación no conflictiva de dispositivos de drogodependencias*”. Barcelona. Grup Igia.

10. Martínez Oró, D y Pallarés Gómez, J. (2013). “*Riesgos, Daños y Placeres: A modo de introducción de un manual para entender las drogas*”. En “*De riesgos y placeres: Manual para entender las drogas*”. P.p (23-36).

estas. Produciéndose esto, más por un desconocimiento sobre la sustancia, que por ella misma. Este período es definido por su vecindario en términos de “*epidemia*”, concepción sustentada en “*el problema de la droga*”. Por eso en Vallecas encontramos conviviendo discursos y reacciones muy duras sobre las drogas, junto a otros más suaves cercanos a la aceptación del consumo.

2. Metodología.

Para la consecución de los objetivos propuestos para la investigación que sustenta este texto, planteamos un diseño cualitativo centrado en el método etnográfico. Junto a este, realizamos un análisis de datos estadísticos relacionados con el fenómeno, complementándolo con una revisión bibliográfica sobre el objeto de estudio.

Durante los 5 meses que duró este trabajo, acudimos de manera regular a espacios de permanencia de población drogodependiente. Asistiendo primero a los sugeridos por Proyecto Hogar, para posteriormente centrarnos en aquellos que surgieron de la propia investigación.

La principal técnica de producción de datos utilizada, fue la observación participante. A la par y con similar importancia, utilizamos la entrevista semiestructurada. Estas fueron realizadas a población drogodependiente, comerciantes y vecindario de las zonas observadas. La selección de los participantes siguió un criterio de muestreo teórico y de opinión, Glaser y Strauss (1967)¹¹. No buscando una representatividad estadística, sino captar los diferentes factores que influyen en la configuración de la opinión.

Todos aquellos individuos entrevistados y con los que mantuvimos conversaciones informales, supieron en todo momento el uso que se haría de sus datos. Comenzando cualquier interacción con el uso de un consentimiento informado.

Las instituciones contratantes conocieron y aprobaron la utilización de los datos recabados, para generar todo tipo de publicaciones. Siempre manteniéndose el anonimato de los informantes.

3. La heroína en España y el caso de Madrid.

El fenómeno de las adicciones, solo puede entenderse a través de las transformaciones económicas, sociales y culturales acontecidas durante la Revolución Industrial, como explican Berger y Kellner (1985)¹². Siendo el desarrollo del modo de producción

11. Glaser, B. & Strauss, A. (1967). “*The discovery of grounded theory*”. Chicago. Aldine Press.

12. Berger, P y Kellner, H. (1985). “*La reinterpretación de la sociología*”. Madrid. Espasa Calpe.

capitalista y los cambios acontecidos durante la “*modernización*” (movilidad, división social, etc.) centrales para su comprensión.

Estas modificaciones provocaron, entre otros fenómenos, una descontextualización de usos y sustancias. Aquello, anteriormente utilizado con un fin y en un entorno ritual/ biomédico, se deslocalizó. Las normas y pautas de consumo, construidas para evitar su uso fuera de sus ambientes primigenios, perdieron su utilidad inicial. Modificando el sentido que tenían las drogas hasta entonces.

Generando este proceso la aparición de nuevos elementos reguladores, acordes con las formas de gobierno actuales. Concretándose en lo que Rose, O` malley y Valverde (2006)⁽¹³⁾, llamaron “*gobierno en la distancia*”. El cual se caracteriza por articular dispositivos que aleccionan a la población en métodos para “*autogobernarse*”, cumpliendo los preceptos previamente pautados por dichas instituciones.

En el campo de las drogas, se articularon dispositivos disciplinantes sobre aquello considerado como saludable. Sirviendo estos como respuesta a las nuevas sustancias, contextos y usos que aparecieron derivados de la industrialización. Recursos que, entre otros cambios sustanciales, responsabilizaron al usuario de drogas de su consumo y recuperación, proceso del cual ellos eran los responsables.

En España la autarquía que caracterizó la dictadura franquista, propició que la problemática de las drogas apareciese más tarde que en resto de Europa. Determinando el inicio de la transición democrática el desarrollo del fenómeno de las adicciones.

Romaní (1999)¹³, explica cómo durante la década de los `70, España contaba con numerosos consumidores de opiáceos y hachís relacionados con lo bohemio y marginal. Este tipo de usos, si bien eran reprobados por el resto de la sociedad, no fueron definidos socialmente como problemáticos. La heroína, vinculada a elementos contraculturales, no apareció en España hasta 1973. Considerándose durante varios años una droga más. Relacionando su consumo a individuos progresistas y no a lo marginal.

En 1977 las variaciones políticas modificaron la realidad de las adicciones. Plasmándose estas en las pautas de consumo de alcohol, donde se introdujeron los combinados y la cerveza.

Por su parte, el tabaco se normalizó, llegando a él las mujeres. Además, sustancias como el hachís, pierden su carga bohemia. Aumentando su consumo a la par que su estigma.

13. Rose, N., O` malley, P. y Valverde, M. (2006). “*Governmentality*”. *Annual Review of Law & Society*, 2, pp (83-104). Barcelona.

Coincidiendo con el triunfo socialista, la heroína llegó a individuos provenientes de grupos marginales. Asumiendo los ya existentes mercados fuera de la ley, el negocio de esta sustancia. Proceso que propició la pérdida del carácter elitista que siempre la había acompañado, consolidándose así la relación entre marginal-droga.

Respecto a Madrid, podemos destacar que sufrió un proceso similar, imbricándose las drogas en un barrio como Vallecas por los motivos que a continuación vamos a resaltar.

Este municipio, en sus orígenes, fue un municipio independiente de la ciudad de Madrid, anexionado en el año 1950. Conformado en sus inicios por inmigrantes españoles, esta población se asentó en los arrabales de la ciudad, al no poder residir en la capital por la falta de espacio y capacidad económica. Construyendo viviendas de poca calidad, denominadas “*chabolas*”. Con el paso del tiempo y tras varias decisiones institucionales, estas personas las abandonaron siendo realojados en otros espacios. Provocando que estos lugares desechados, fueran ocupados por población de etnia gitana, mayoritariamente.

La creciente demanda de heroína (coincidiendo con el ocaso de la dictadura) encontró en este barrio y en algunos de sus residentes, el caldo de cultivo perfecto para establecer su compra/venta, al contar con estructuras de mercado fuera de la ley. Estas, pudieron dar respuesta a la demanda existente en toda la capital. Situación que, junto a la falta de información y la lentitud de respuesta institucional, propició que este distrito madrileño se convirtiera en uno de los grandes referentes respecto a esta sustancia del imaginario social español.

La aparición del SIDA, asociado al consumo de drogas por vía parenteral, maximizó la negativización vinculada a estas. Legitimando un cambio en la intervención.

Los dispositivos Asistenciales.

Santodomingo (2009)¹⁴ y Fernández Piedra (2018)¹⁵, señalan cómo en Europa desde 1972 se comenzaron a utilizar los “*programas libres de drogas*”. Su intervención se centraba en la obtención de la abstinencia sin utilizar fármacos. Olvidando otros factores que también influyen en este fenómeno.

14. Santodomingo, J. (2009). “*Historia de las adicciones y su abordaje en España*”. En “*Historia de las adicciones en la España contemporánea*”. pp (13-36). Madrid. Ministerio de Sanidad y Consumo.

15. Fernández Piedra, D. (2018). “*Narcóticos Anónimos y Centros de Atención al Drogodependiente: un análisis antropológico de dos recursos asistenciales*”. (Tesis doctoral). Madrid. Universidad Complutense de Madrid.

Estos tratamientos, junto a políticas centradas en la prevención y penalización/ criminalización de las adicciones, provocaron una disminución e invisibilización del consumo, pero no su erradicación.

La posterior irrupción de paradigmas que interpretaban el fenómeno con mayor complejidad propició la aparición de recursos plurales. Sustentados en la expansión de lo social, al abrigo del Estado del Bienestar. Dando paso a los programas de “*reducción de daños*”, los cuales buscan disminuir las consecuencias negativas del consumo de drogas.

Entre 1975 y 1979, aparecieron las “*Comunidades Terapéuticas*”. Ofreciendo una alternativa asistencial a la hospitalaria, vinculada anteriormente con instituciones dedicadas al tratamiento de enfermedades mentales.

En 1979 se abrió el primer Centro de Atención al Drogodependiente en Madrid, ubicado en el centro de la ciudad. Conformado en su inicio por personal sanitario y ofreciendo sólo programas libres de droga. Posteriormente, se abrieron centros similares en los principales distritos del municipio.

Actualmente, esta ciudad cuenta con dos redes asistenciales de tratamiento de adicciones. Una cuya competencia corresponde a la Comunidad Autónoma y otra al Ayuntamiento. Contando ambas con dispositivos asistenciales propios, en los que se entrelazan tratamientos libres de droga, con metadona y de reducción de daños. Llevados a cabo por profesionales tanto sanitarios como de otras disciplinas.

Fuera del ámbito estatal, encontramos ONG´s como Proyecto Hogar, Cáritas, Alcohólicos Anónimos, etc. e instituciones privadas como Narconon, UniADIC, etc. las cuales ofrecen tratamientos similares.

Como explican Sepúlveda, Montenegro y Báez (2007)¹⁶, cambios como el descenso de la mortalidad vinculada al consumo de heroína y la resignificación de los consumidores como “enfermos”, provocados por las modificaciones interventivas que generó la irrupción de nuevos modelos explicativos sobre las drogas, alteraron tanto el imaginario social como el discurso hegemónico sobre ellas.

Actualmente, la “*epidemia de heroína*” funciona como referente explicativo de la problemática existente con las drogas y sus tratamientos en Vallecas y el resto de Madrid. Pese a que el mantenimiento del consumo de drogas tradicionales y la aparición de nuevas muestran cómo este abordaje en términos de problema no es sólo incorrecto, sino que sesga la realidad de este fenómeno. Mostrando este mantenimiento ideológico

16. Sepúlveda, M., Montenegro, M. & Báez, F. (2007). “*NO en la puerta de mi casa. Implantación no conflictiva de dispositivos de drogodependientes*”. Barcelona. Grup Igia. Colección Cuestiones emergentes.

las múltiples contradicciones, pendientes de reflexión, existentes en el campo de las adicciones. Siendo una de las más evidentes la que presenta a los consumidores como enfermos/marginados. Los cuales tienen derecho a recibir tratamiento y protección estatal, pero a la vez conviven con un estigma tan poderoso que genera movimientos de rechazo social hacia ellos y sus tratamientos.

La visibilización de población drogodependiente.

La mercantilización de algunas de estas sustancias (tabaco, alcohol, hipnosedantes, etc.), las cuales son un producto más asociado a la salud/ocio que a la adicción; el error de teorías como “*la escalada*” y el “*modelo evolutivo en el consumo de drogas*” de Kandel (1980)¹⁷; la normalización del consumidor/enfermo en vez del adicto/peligroso; los cambios acontecidos en los tratamientos, donde en la actualidad empiezan a tener cabida conceptos como “*consumo responsable*”; etc. han conseguido que parte de la interpretación sobre este fenómeno en la actualidad, ya no se realice en términos de alarma. Ocasionando un descenso notable en la percepción del riesgo asociado al fenómenos de las adicciones.

Aunque todavía podemos encontrar ciertas situaciones donde esta percepción se recrudece, articulando respuesta sustentadas en un sentimiento de alarma que perdura atávicamente en el inconsciente vallecano.

Ejemplo de la reflexión anterior lo encontramos en el fenómeno denominado “*Not in my Back Yard*” (NIMBY) o en su versión castellanizada “*Sí pero aquí no*” (SPAN). Alberdi, Peña e Ibarra. (2002)¹⁸, Nello (2003)¹⁹, Sepúlveda, Báez y Montenegro (2008)²⁰ y Mardones (2009)²¹ se refieren a él como “*la reacción que se produce en algunos agentes sociales, los cuales se organizan con el objetivo de oponerse al riesgo percibido, ante la implementación en su contexto de ciertas actividades o instalaciones identificadas como una amenaza, sin oponerse a las mismas*”.

17 Kandel, D.B. (1980). “*Developmental stages in adolescent drug involvement*”. “*Theories on drug abuse*”. Rockville, Maryland. National Institute on Drug Abuse.

18. Alberdi, J., de la Peña, A. e Ibarra, P. (2002). “*Una Reflexión Sobre La Acción Colectiva Nimby: El Caso Hontza*”. En Inguruak, Revista de Sociología y Ciencia Política. 33, pp (59 – 79). Bilbao.

19. Nello, O. (2003). “*¡Aquí, no!: Els conflictes territorials a Catalunya*”. Barcelona. Ediciones Empuries.

20. Sepúlveda, M., F. Báez Y M. Montenegro. (2008). “*No en la puerta de mi casa. Implantación no conflictiva de dispositivos de drogodependencias*”. Barcelona. Grupo Igia.

21. Mardones Arévalo, R. (2009). “*¡No en mi patio trasero!: el caso de la comunidad ecológica de Peñalolén!*” En Íconos. Revista de Ciencias Sociales. 34, pp. (139-149). Quito.

Este suceso, como explica Martín-Crespo (1996)²², se desencadena ante la instalación de una depuradora, una incineradora de basuras, un aeropuerto, una antena de telefonía móvil, recursos asistenciales para drogodependientes, etc. Las primeras noticias de la implementación de estos proyectos, así como la visualización de situaciones identificadas como peligrosas por el vecindario, generan un aumento de la percepción de peligro en todo el colectivo. El cual, es instrumentalizado y utilizado como justificación para llevar a cabo intervenciones reaccionarias que minimicen esa amenaza que ellos mismos han generado.

El fenómeno NIMBY, relacionado con las adicciones y la realidad vallecana, ejemplifica la contradicción enfermo/marginado a la que nos hemos referido anteriormente. Ya que este contexto, debido a su relación histórica con las drogas, conoce los beneficios que aportan los recursos de atención a consumidores y no alarmándose ante su presencia. Pero a su vez, la construcción de estos dispositivos en su entorno inmediato y la acumulación de sus usuarios, hace que sean identificados como negativos. Articulando un proceso temporal de instrumentalización del riesgo y de movilidad en las representaciones sociales sobre las adicciones, que justifique actuaciones contrarias a su gran capacidad empática con este fenómeno. Representaciones que volverán a su posición de origen, cuando la “amenaza” no se perciba como tal.

El desencadenante de esta situación suele ser suceso escabroso, que precipita la toma de decisiones vinculadas con el proceso anteriormente descrito. Pudiendo ser desencadenarlos situaciones como la aparición de “narcopisos” (viviendas en las que se vende y consume droga), un evento de violencia extrema, una gran pelea, la existencia de “kundas” (vehículos que acercan a población drogodependiente a zonas de compraventa), etc. Esto, visibiliza un tipo de población antes “oculta”. Provocando la aparición del proceso analizado en este artículo, el cual sirve como sustento a discursos y reacciones duras por parte del vecindario, buscando su difuminación.

4. El dispensario de Calella. Kundas. Parques, plazas y Narcopisos. Problemáticas generadoras de movilidad, en las representaciones sobre las adicciones en Madrid.

Durante nuestro período de investigación pudimos observar varios episodios, los cuales desencadenaron reacciones por parte del vecindario como las que estamos analizando en este artículo.

a) La proliferación de las kundas.

22. Martín-Crespo, M. (1996). “Por qué sí y por qué no en mi patio de atrás. Una revisión del concepto de síndrome “Nimby” (Not In My Back Yard) en torno al tema de la gestión de residuos radiactivos”. En Política y Sociedad, 23, pp (147-152). Madrid.

Nuestro primer acercamiento a una problemática vinculada con este tipo de movilidad en las representaciones sociales sobre las drogas fue en diciembre de 2010. En ese período, realizamos unas prácticas con la Asociación Proyecto Hogar, institución que intervenía (entre otros lugares) en la Glorieta de Embajadores.

En Madrid, la existencia de personas que quieren consumir droga, junto a la ubicación de los principales puntos de venta en la periferia de la ciudad, generó la necesidad de medios de transporte que llevaran a esta población a dichos espacios. Naciendo las “*kundas*” como respuesta. Tratándose de vehículos privados, en los cuales el conductor acerca a población consumidora a una zona de venta de droga. Allí los espera y regresa con ellos a Madrid. Cobrando un dinero a cada usuario, pudiendo aceptar droga como pago por sus servicios.

Si bien el origen del fenómeno “*kunda*” no puede ser ubicado en la actualidad, su proliferación sí es coetánea. La dura crisis que sufrió este país hace no pocos años, propició que personas sin ingresos utilizaran este fenómeno como fuente de ingresos, dando respuesta a la necesidad de transporte que evidencia gran parte de la población drogodependiente, por carecer de él. Propiciando esta situación, un aumento de visibilización en las zonas de “carga y descarga” de pasajeros, aumentando la percepción de peligro.

Este hecho ocasionó un conflicto con gran ruido mediático. El cual decreció al aumentar la presencia policial en la zona, trasladando el espacio de “carga” de población drogodependiente, a otras calles aledañas.

b) Zonas públicas de Madrid

Otro conflicto ocasionado por visibilización de drogodependientes se produce en parques, zonas verdes y plazas municipales. Estos espacios, influidos por las pautas de ocio madrileñas y/o la cercanía de algún recurso asistencial, posibilitan la permanencia de un elevado número de población usuaria de drogas.

El consumo de alcohol y cannabis en estos espacios (fuera de sus zonas de uso tolerado), junto al gran estigma que portan estas personas, ocasionan que estos espacios sean significados en términos de peligro. Aumentando la percepción subjetiva del riesgo. Articulando respuestas por parte del vecindario para recuperar estos espacios, buscando encubrir aquello que han identificado como negativo.

La llegada del frío y las lluvias, junto al aumento de presencia policial y la modificación del mobiliario de estas zonas, provocan que las concentraciones disminuyan. Reduciendo paralelamente la conflictividad y la sensación de peligro.

c) Crisis en la calle Calella.

A finales de 2016, en la calle Calella del distrito Puente de Vallecas, estalló un conflicto entre vecinos, comerciantes e instituciones, por la implantación de un recurso dispensador de metadona. Cuyo establecimiento provocaría la llegada a la zona de múltiples individuos vinculados con las drogas.

Tras muchas quejas, caceroladas, presiones a la junta municipal, reuniones de vecinos, acrecentado por un tratamiento tremendista por parte de medios de comunicación. etc. el recurso modificó las horas de reparto.

Esto, lejos de acabar con el “problema”, dispersó a los usuarios y el nivel de alarma que estos provocaron. Decreciendo paralelamente el interés del fenómeno para los medios de comunicación, quedando esta problemática como algo residual en la zona.

En la actualidad el dispositivo funciona a la perfección, escuchándose sólo quejas sobre el deterioro y suciedad de la zona, comunes al resto del barrio.

Este tipo de conflictos, se han sucedido durante la instalación de recursos similares en todo Madrid. Apareciendo en todos ellos, un proceso de instrumentalización del riesgo y de modificación temporal del imaginario social sobre las drogas similar, como respuesta negativa a su implantación. El cual, funcionando a modo de profecía auto-cumplida, se mantiene hasta que aquello que evoca el peligro desaparece.

d) La epidemia de los narcopisos.

En septiembre de 2017, los medios de comunicación empezaron a centrar gran parte de sus noticias, en la aparición en Vallecas de viviendas en las que se vendía y consumía droga: los llamados “Narcopisos”.

En pocas semanas la percepción de peligro fue tal que respuestas vecinales al fenómeno como manifestaciones, juntas de residentes, solicitudes de ayuda al gobierno etc. generaron tanto revuelo, que el suceso trascendió como problemática de interés nacional.

El incremento de policía en las calles, cambios en los protocolos de intervención sobre la vivienda ocupada, el cierre de algunos espacios de compraventa y un cambio en la dinámica de acceso a ellos por parte de sus usuarios, provocaron la invisibilización del fenómeno y por ende, una bajada en la percepción de peligro.

Actualmente las anteriores medidas han provocado la vuelta de las “*kundas*” al centro de Madrid (ya que, cerrando el mercado de proximidad, provocas que los usuarios tengan que ir desplazarse a los puntos de venta de nuevo), mostrando la inoperancia de políticas interventivas basadas en la represión.

El análisis de los cuatro fenómenos anteriores a través del fenómeno NIMBY, evidencia dinámicas similares ante la implementación de ciertas instalaciones o la aparición de actividades percibidas como peligrosas por parte de la población madrileña. Estos sucesos, al generar visibilización de población drogodependiente, articulan una modificación temporal de las representaciones sociales sobre las drogas, utilizando la vuelta de “*la epidemia de la heroína*” como justificación de ciertas actuaciones contrarias al posicionamiento moral sobre las drogas que tienen al inicio del suceso. Postura a la que volverán, cuando la situación evocada como peligrosa sea desdibujada a través de las decisiones tomadas desde una instrumentalización de su percepción subjetiva del riesgo.

Este proceso evidencia cómo la inseguridad es un fenómeno construido socialmente sobre un modelo interpretativo de las adicciones negativizado, similar al proceso de construcción del concepto “yonki”, que tan bien explican Pallarés (1996) y Massó (2014)²³.

Teniendo que analizar este fenómeno para no caer en el error de articular intervenciones desmesuradas que solo oculten de nuevo la realidad, como sucede en los casos anteriormente relatados.

5. Características de las zonas de conflicto con población drogodependiente en Madrid Capital.

UNAD, Asociación Proyecto Hogar e Instituto de Adicciones (2008)²⁴, muestra las similitudes encontradas entre las distintas zonas en las que intervienen. Estos espacios presentados, al ser similares a los comentados en el apartado anterior, funcionaran como referencia en este texto para mostrar las características similares de aquellas zonas en las que se suceden conflictos como los aquí analizados.

Sin olvidar que, en la mayoría de las áreas de mediación de la asociación Proyecto Hogar, realizamos gran parte de nuestro trabajo de campo. Complementando con este, las ideas que estas organizaciones plasman en el anterior texto.

Estas particularidades no sólo generan acumulación, visibilización y definición en términos de conflicto de población drogodependiente, sino que ponen en marcha mecanismos cuya intencionalidad es devolverlos al ostracismo.

a) Buena comunicación por transporte público. Las zonas de narcopisos, los

23. Massó, P. (2014). “*Un aleph en el callejón del gato. Espacio, cuerpo y ritual: una antropología de los tratamientos de heroína para la adicción a opiáceos en la biopolítica de la reducción de daños*”. (Tesis doctoral). Tarragona. Universidad Rovira i Virgili.

24. UNAD, Asociación Proyecto Hogar e Instituto de Adicciones (2008). “*Manual de buenas prácticas en mediación comunitaria en el ámbito de las drogodependencias*”. Madrid. Ayuntamiento de Madrid.

dispositivos asistenciales, plazas, parques, espacios de salidas de “*kundas*”, etc., suelen ser accesibles por este medio. Como muchos de los individuos que permanecen en ellas no cuentan con transporte propio, la existencia de este tipo de comunicación resulta crucial para la elección de un espacio respecto a otro.

b) Cercanía a lugares relacionados con las adicciones. Muchas de estas zonas están cerca de espacios vinculados a la droga. Lo que comenzó con el rechazo a dispositivos asistenciales, se extrapoló a todo aquello conectado real o simbólicamente con ella. Con la negativización y el aumento de la percepción del riesgo que esto supone.

c) Atractivo zonal. Estos territorios cuentan con infraestructuras funcionales, que motivan la permanencia de esta población. Los agentes sociales que establecen estos espacios como parte central de sus conductas, disponen de bastante tiempo libre. De ahí que lugares soleados, refugiados del viento, semi-ocultos, con bancos y mesas, cercanos a tiendas de alimentación, etc. decanten su elección con respecto a otros que no disponen de dichos elementos.

d) Deterioro. Las altas concentraciones de esta población provocan que, al ser identificados como peligrosos, asuman parte de los problemas acontecidos en la zona. El deterioro del mobiliario urbano, es una de las características de gran parte de las zonas verdes de Madrid. Situación ocasionada por el mal uso de la población en general y la falta de mantenimiento institucional. La visibilización de este colectivo, hace que asuma la autoría de estos desperfectos, a pesar de no ser los únicos responsables.

e) El referente de la “epidemia de heroína”. Las zonas donde se generan estos conflictos, caracterizadas por haber tenido una relación pretérita con las adicciones, son significadas desde esta idea. Este pasado, reconstruido y/o magnificado en el discurso vecinal con una intencionalidad clara, sustenta algunas de las acciones llevadas a cabo en la actualidad, tengan o no que ver con las adicciones.

f) Persistencia asociacional. Estos espacios presentan asociaciones generadas durante la creación del barrio. Las cuales, asumieron responsabilidades que el estado no cubría, manteniéndose actualmente en estado latente para intervenir en cualquier situación de conflicto actual.

g) Proyectos de vida significados en negativo. Estos espacios, conformados por inmigración interna en el pasado y externa en la actualidad. En los que el precio de la vivienda es el menor de la capital. Con la mayor tasa de paro y la menor renta per cápita de toda la capital. Vinculados con las adicciones, etc. Provoca que los vecinos, influidos por la gran cantidad de hechos sociales estigmatizados con los que convive, definan su trayectoria vital desde lo negativo. Responsabilizando de esto a realidades negativizadas, en vez de reflexionar sobre su propio papel y el del estado, en la situación que viven.

6. Tipología de los agentes sociales que conviven en estas zonas.

Mostradas las características comunes de las zonas donde se genera conflicto con población drogodependiente en Madrid, consideramos necesario añadir una tipología de actores que interaccionan en ellas. Facilitando con ello la comprensión del fenómeno analizado.

Siendo la relación mantenida con las drogas, la principal variable que caracteriza a los agentes sociales que interaccionan en estos espacios.

- **Población drogodependiente.**

Lejos de la definición de dependencia clásica de Kramer y Cameron (1975)²⁵, sustentada en el triángulo de Lewin (1970)²⁶, abogamos por un concepto más cercano a la realidad para definir este hecho social.

“Cuando una persona consume un tipo de droga a diario, ésta ocupa un papel central en su vida, habrá desarrollado dependencia; mantendrá con la sustancia una relación de dependencia, distinguiéndose por esto de otros tipos”. Pallarés (1996).

Este autor, en la obra anteriormente citada, afirma que *“de todos los consumidores de drogas, sólo una parte muy pequeña desarrollará dependencia a la sustancia”.* Entendiendo el proceso como un itinerario de posibilidades, rompiendo con el concepto de Fernández y Sierra (2008)²⁷, de *“escalada de la adicción”.*

En los contextos analizados, el conflicto es generado por la permanencia de individuos que evidencian mantener (tanto por sus actos, como físicamente) una relación de dependencia con alguna sustancia o están en tratamiento por ella. Estos, significados desde el “problema de la droga”, provocan percepción de peligro, la cual se incrementa según el número avistado. Situación que provoca la implementación consciente o no, del proceso al que ya nos hemos referido.

Según la cuantía de la estancia, los drogodependientes serán:

25. Kramer, J. y Cameron, D.C. (1975). *“Manual on drug dependence”*. Ginebra. World Health Organization.

26. Lewin, L. (1970): *“Phantastica. Drogues Psychédéliques. Stuefiants, Narcotiques. Excitants et Hallucinogines”*. Paris. Payot.

27. Fernández, R. y Sierra, M. (2008). *“Análisis teórico sobre prevención de drogodependencias en el marco de la educación para la salud: factores de riesgo y de protección”*. En Acciones e Investigaciones Sociales, 26, pp (161-187). Zaragoza.

- **“Permanentes”.**

Son personas que persisten largos períodos en los espacios observados, regresando de forma habitual a ellos. Gran parte de estas se encuentran inmersas en un proceso terapéutico para controlar la adicción, perpetuándose en el espacio debido a la cercanía del centro de tratamiento o a su lugar de residencia principalmente.

Esta situación, normaliza su presencia para el vecindario. La cual no es identificada como problemática. Situación que varía, si su número excede el socialmente aceptado o viene acompañado de individuos no identificados con su misma categoría.

- **“Efímeros”.**

Estos agentes sociales, caracterizan su estancia en las zonas de conflicto por la brevedad. Los alrededores de centros de tratamiento, salidas de medios de transporte hacia puntos de venta, intermediaciones de narcopisos, etc. ejemplifican los espacios donde principalmente pueden ser localizados.

El objetivo que lleva a estos individuos a estos espacios, es resuelto con celeridad. Abandonándolos en un corto período de tiempo.

Muchos de los sujetos que llegan a estos lugares no son conocidos. De ahí que su presencia no esté normalizada como en el caso anterior, provocando un aumento en la percepción del riesgo.

Ninguna de las zonas analizadas presentó únicamente a un tipo de los anteriores perfiles.

Aunque mayoritariamente plazas y parques aglutinan drogodependientes con permanencias largas, también observamos estancias cortas de consumidores venidos de otras partes de la ciudad. Al igual que zonas de paso como los espacios anexos a los centros de tratamiento, presentan drogodependientes en tránsito y otros que los utilizaban para socializar con sus iguales.

Esta situación genera contradicciones en las percepciones del resto de individuos con los que interactúan en las zonas. Ya que, si bien identifican a usuarios de drogas con estancias permanentes como “*no peligrosos*”, la aparición de “*desconocidos*” y el aumento del número de cualquiera de las dos tipologías, incrementa la percepción de peligro. Poniendo en marcha el mecanismo de gestión del riesgo subjetivo, al que ya nos hemos referido. El cual se acentúa rápidamente, instrumentalizándose para justificar acciones que acaben con la situación que lo ha agravado.

- **Población no drogodependiente.**

En los contextos analizados, las personas son definidas como drogodependientes al identificarse en ellos ciertos “*marcadores físicos de la adicción*”. Contrario a como dice Wolff et al (2001)²⁸ y siguiendo con las ideas explicadas en Fernández Piedra (2018)⁽¹⁵⁾, la falta de piezas dentales, de higiene, extremada delgadez, etc. son interpretadas socialmente como señales de adicción a las drogas.

Con lo que su carencia hace que seas posicionado significativamente en el polo contrario. Difícilmente vamos a saber si una persona mantiene una relación de dependencia con una sustancia a través de la observación o no. Con lo que este proceso significativo, obedece más a una construcción simbólica sustentado en “*el problema de la droga*”, que a la realidad.

De todas las posibilidades existentes dentro de la población analizada, otra de las categorías decisivas para la convivencia será la residencia. Sin olvidar que ninguna de las divisiones presentadas es pura, encontrándolas todas ellas mezcladas en la realidad.

- **Residentes en la zona.**

- **Vecino.**

Este concepto define la relación que mantienen personas que viven cerca unas de otras. Articulando “*parentesco ficticio*” y generando vínculos de confianza e intereses similares, por el mero hecho de compartir un contexto de residencia similar.

Relación que a su vez estructura otro sistema de relaciones en oposición, con aquellos que no cumplen este requisito: no vecino.

En nuestros contextos de análisis, la población con mayor cantidad de años de residencia ha modificado esta acepción. Construyendo una nueva referente significativo sobre variables como la edad, nacionalidad y ser propietario de una vivienda. La cual, sustituyendo al anterior, articula un nuevo juego de representaciones y necesidades sobre las que generar el sistema de relaciones y confianza al que nos referíamos antes.

- **No vecino.**

En nuestro contexto de estudio, este es definido como aquel que no cumple con los requisitos de propiedad, nacionalidad y edad pautados por el grupo generador del

28. Wolff, K. Farrell, M. Marsden, J. Monteiro, M. G. Ali, R. Welch S y Strang, J. (2001). “*Revisión de los indicadores biológicos de uso ilegal de drogas, consideraciones prácticas y utilidad clínica*”. En Revista de Toxicomanías.28. pp (5-27). Barcelona.

discurso hegemónico: el vecino con mayor cantidad de años de residencia. Respondiendo esta construcción más a un proceso de legitimización de modos de actuar por parte del vecino tradicional empoderado por su larga trayectoria de residencia, que a la realidad social.

Como concluimos en Fernández Piedra y Corral (2018)²⁹ esta dicotomía estructura un sistema de explicación binario, ante preguntas inefables sobre lo que sucede en el barrio. En la cual, los vecinos tradicionales responsabilizan de aquello negativo que sucede a aquellos diferentes a ellos. Posicionándose ellos como generadores y referentes de las representaciones sociales y tomas de decisiones correctas, sobre los hechos sociales totales al estilo de Mauss (1971), que suceden y se interrelacionan en el barrio.

- **Comerciantes.**

Este grupo lo forman quienes ejercen cualquier actividad comercial, en inmuebles ubicados en las zonas analizadas. Algunos de los individuos más reaccionarios, tanto a nivel discursivo como en sus acciones, pertenecen a este conjunto. Ya que su fuente de ingresos se resiente ante la visibilización de esos “otros” definidos como negativos. Responsabilizados socialmente de todo lo malo que sucede en el barrio.

7. La instrumentalización de las drogas en contextos de conflicto poblacional en Madrid capital.

A modo de discusión, planteamos cómo ciertos conflictos vinculados con las drogas y producidos en diversas zonas de Madrid capital, han sido “sofocados” institucionalmente sin el análisis ni la calma que necesitan.

En estos espacios, la normalización de las adicciones, la atenuación del estigma con el que cargan los consumidores y las posibilidades asistenciales existentes, invisibilizan tanto de las drogas como de sus consumidores. De ahí que el riesgo percibido sobre a las adicciones sea mucho menor que en otras partes de Madrid. Tolerando en ellos acciones y comportamientos que, en otros, serían duramente reprobados.

De igual manera, el “problema de la droga” influye con más fuerza en las representaciones manejadas en estos lugares, al compartir un referente mítico de sufrimiento y luchas contra estas sustancias.

De ahí que, ante situaciones escabrosas que conlleven visibilización de población drogodependiente, se desate un proceso temporal de modificación en el imaginario social respecto a las adicciones, a través del cual se legitiman acciones contrarias a

29. Mauss, M. (1971). “*Sociología y Antropología*”. Madrid. Tecnos.

sus posiciones de tolerancia de partida. Siempre que sirvan para que el suceso que ha generado la amenaza, deje de verse como tal.

Aumento de la presencia policía, manifestaciones, patrullas vecinales, expulsión de los consumidores del barrio caceroladas, petición de cámaras de seguridad, endurecimiento de leyes, etc. Son algunas de las medidas tomadas bajo la presión del vecindario. Las cuales, canalizadas por el tejido asociativo, no han conseguido acabar con la situación de conflicto. Sólo la ocultaron de nuevo.

La vuelta de las “*kundas*”, la existencia a día de hoy de narcopisos y los conflictos a la puerta de centros de tratamiento, sólo hacen que refutar la idea que acabamos de expresar. Así como evidenciar la necesidad de un cambio en las políticas interventivas y en la gestión del riesgo social percibido, para poder acabar realmente con estas problemáticas.

Con este motivo hemos utilizado el concepto NIMBY en nuestro análisis. Dado que refleja correctamente los sucesos acontecidos en nuestro campo de estudio. Este fenómeno, al definirse como la reacción de unos individuos que se organizan para enfrentarse a los riesgos que supone la instalación en su entorno de actividades o instalaciones percibidas como peligrosas sin oponerse a las mismas, ejemplifica a la perfección el proceso de modificación temporal de las representaciones sociales sobre las drogas, que hemos visto en las zonas analizadas. Ambos no desaprueban aquello que genera el conflicto, bien sea una antena de televisión o un grupo de drogodependientes. Siendo aquello que produce el rechazo, la cercanía a su domicilio de algo identificado como negativo.

Lo novedoso que presentamos, es la idea de la instrumentalización, consciente o no, de la percepción subjetiva del riesgo. Así como la gestión de este. Proceso que funciona a modo de profecía auto-cumplida, ya que una situación construida, evoca un nuevo comportamiento. El cual hace que la situación generada se tome como verdadera.

En cuanto a la gestión del riesgo percibido, los individuos que evidencian la amenaza manejan, la incertidumbre relativa a aquello que han significado como peligroso, a través del proceso de modificación temporal de las representaciones sociales sobre la droga, que antes hemos explicado. Este, basado en la identificación, análisis y evaluación del peligro, genera una serie de estrategias de superación, utilizando saber experiencial de manera similar a la comentada por Espluga (2006), respecto al riesgo percibido en la instalación de antenas de telefonía móvil pero en nuestro contexto de estudio.

Ejemplificándolo con el fenómeno de los narcopisos, los datos reales niegan la existencia de un problema tan importante como refieren los medios de comunicación. El cual sí es evidenciado como tal, por el número irreal de estos instaurado el imaginario del vecindario. La elevada prevalencia de estos, construida conscientemente o no, justifica

las acciones posteriores. Acrecentando la percepción construida de amenaza ante la existencia de un número tan ingente de estos espacios. Pero como acabamos de explicar, esta situación incrementada socialmente, es aceptada con veracidad al servir para suavizar el suceso que la ha generado. Siendo una situación (por lo menos respecto al número y a la amenaza) construida socialmente.

Además, la negativización de aquello que no se corresponde con lo tradicional, responde metafóricamente a la necesidad de respuestas y soluciones institucionales, que no existen en una realidad social compleja como la presentada en los espacios de nuestro estudio y analizada en Fernández Piedra y Corral (2018).³⁰

Esta polarización genera interpretaciones simplistas de realidades complicadas, originando explicaciones en términos de problema, de problemáticas complejas y multivariantes como el paro, inmigración y, por supuesto, las adicciones.

Así que, concluyendo el texto que está leyendo, podemos decir que la solución a las problemáticas analizadas ha de sustentarse en análisis profundos de las realidades sobre las que han de implementarse las decisiones políticas.

Los casos sobre los que gira este artículo raramente encontrará remedio si las tomas de decisiones se amparan en resoluciones rápidas y sin reflexión. Sin embargo, a través de programas de mediación (los cuales sirvan para mantener el nivel de alerta bajo), informaciones realistas, haciendo partícipe a todo el vecindario de las decisiones, otorgando medias compensatorias a los individuos afectados por los sucesos, desde la educación y las conclusiones de investigaciones científicas bien planteadas, los problemas encontrarán una solución acertada, no transitoria.

30. Espluga Trenc, J.(2006). “*Dimensiones sociales de los riesgos tecnológicos : el caso de las antenas de telefonía móvil.*” En revista de sociología .82. pp (79-95). Barcelona.

BIBLIOGRAFÍA.

1. Fernández Piedra, D. y Corral, G. (2018). “*Situación de la problemática de las adicciones en el Puente de Vallecas*”. Referencia de Exp.180201702546. Madrid. Madrid Salud Instituto de Adicciones.
2. Megías, E., et al. (2000). “*La percepción social de los problemas de drogas en España*”. Madrid. FAD.
3. Romaní, O. (1999). “*Las Drogas. Sueños y razones*”. Barcelona. Ariel.
4. (2010). “*Adicciones, drogodependencias y “problema de la droga” en España: la construcción de un problema social*. Cuicuilco. 17. Pp (83-101).
5. Pallarés, J. (1996). “*El placer del escorpión. Antropología de las heroína y los yonquis*”. Lérida. Milenio.
6. Comas Arnau, D. (1989). “*La construcción social de la imagen del drogodependiente: consecuencias de la prevención y la atención*”. Madrid. Inersso.
7. Escohotado, A. (1986). “*La creación del problema (1900-1929)*”. En “*Revista española de investigaciones sociológicas*”, 34, pp (3-56). Madrid.
8. Gamella, J. (1997). “*Heroína en España, 1977-1996. Balance de una crisis de drogas*”. En *Claves de Razón Práctica*, 72, pp (20-30). Madrid.
9. Sepúlveda, M., Báez, F. Y Montenegro, M. (2008). “*No en la puerta de mi casa. Implantación no conflictiva de dispositivos de drogodependencias*”. Barcelona. Grup Igia.
10. Martínez Oro, D y Pallarés Gómez, J. (2013). “*Riesgos, Daños y Placeres: A modo de introducción de un manual para entender las drogas*”. En “*De riesgos y placeres: Manual para entender las drogas*”. P.p (23-36).
11. Glaser, B. & Strauss, A. (1967). “*The discovery of grounded theory*”. Chicago. Aldine Press.
12. Berger, P y Kellner, H. (1985). “*La reinterpretación de la sociología*”. Madrid. Espasa Calpe.
13. Rose, N., O`malley, P. y Valverde, M. (2006). “*Governmentality*”. *Annual Review of Law & Society*, 2, pp (83-104). Barcelona.

14. Santodomingo, J. (2009). “*Historia de las adicciones y su abordaje en España*”. En “*Historia de las adicciones en la España contemporánea*”. pp (13-36). Madrid. Ministerio de Sanidad y Consumo.
15. Fernández Piedra, D. (2018). “*Narcóticos Anónimos y Centros de Atención al Drogodependiente: un análisis antropológico de dos recursos asistenciales*”. (Tesis doctoral). Madrid. Universidad Complutense de Madrid.
16. Sepúlveda, M., Montenegro, M. & Báez, F. (2007). “*NO en la puerta de mi casa. Implantación no conflictiva de dispositivos de drogodependientes*”. Barcelona. Grup Igia. Colección Cuestiones emergentes.
17. Kandel, D.B. (1980). “*Developmental stages in adolescent drug involvement*”. “*Theories on drug abuse*”. Rockville, Maryland. National Institute on Drug Abuse.
18. Alberdi, J., de la Peña, A. e Ibarra, P. (2002). “*Una Reflexión Sobre La Acción Colectiva Nimby: El Caso Hontza*”. En Inguruak, Revista de Sociología y Ciencia Política. 33, pp (59 – 79). Bilbao.
19. Nello, O. (2003). “*¡Aquí, no!: Els conflictes territorials a Catalunya*”. Barcelona. Ediciones Empuries.
20. Sepúlveda, M., F. Báez Y M. Montenegro. (2008). “*No en la puerta de mi casa. Implantación no conflictiva de dispositivos de drogodependencias*”. Barcelona. Grupo Igia.
21. Mardones Arévalo, R. (2009). “*¡No en mi patio trasero!: el caso de la comunidad ecológica de Peñalolén!*” En Íconos. Revista de Ciencias Sociales. 34, pp. (139-149). Quito.
22. Martín-Crespo, M. (1996). “*Por qué sí y por qué no en mi patio de atrás. Una revisión del concepto de síndrome “Nimby” (Not In My Back Yard) en torno al tema de la gestión de residuos radiactivos*”. En Política y Sociedad, 23, pp (147-152). Madrid.
23. Massó, P. (2014). “*Un aleph en el callejón del gato. Espacio, cuerpo y ritual: una antropología de los tratamientos de heroína para la adicción a opiáceos en la biopolítica de la reducción de daños*”. (Tesis doctoral). Tarragona. Universidad Rovira i Virgili.
24. UNAD, Asociación Proyecto Hogar e Instituto de Adicciones (2008). “*Manual de buenas prácticas en mediación comunitaria en el ámbito de las drogodependencias*”. Madrid. Ayuntamiento de Madrid.

25. Kramer, J. y Cameron, D.C. (1975). *“Manual on drug dependence”*. Ginebra. World Health Organization.
26. Lewin, L. (1970): *“Phantastica. Drogues Psychédéliques. Stuefiants, Narcotiques. Excitants et Hallucinogines”*. Paris. Payot.
27. Fernández, R. y Sierra, M. (2008). *“Análisis teórico sobre prevención de drogodependencias en el marco de la educación para la salud: factores de riesgo y de protección”*. En Acciones e Investigaciones Sociales, 26, pp (161-187). Zaragoza.
28. Wolff, K. Farrell, M. Marsden, J. Monteiro, M. G. Ali, R. Welch S y Strang, J. (2001). *“Revisión de los indicadores biológicos de uso ilegal de drogas, consideraciones prácticas y utilidad clínica”*. En Revista de Toxicomanías.28. pp (5-27). Barcelona.
29. Mauss, M. (1971). *“Sociología y Antropología”*. Madrid. Tecnos.
30. Espluga Trenc, J.(2006). *“Dimensiones sociales de los riesgos tecnológicos : el caso de las antenas de telefonía móvil.”* En revista de sociología .82. pp (79-95). Barcelona.

REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA

NÚMERO 17: ESTRATEGIAS SUBALTERNAS EN AMÉRICA LATINA: RECONFIGURANDO LA IDENTIDAD PARA ARTICULARSE A UN MUNDO GLOBAL. SUBALTERN STRATEGIES IN LATIN AMERICA: RECONFIGURING IDENTITY TO BE ARTICULATED TO THE GLOBAL WORLD.

SEPTIEMBRE DE 2019

ISSN 2174-6796

[pp. 137-141]

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.17.07>

VENTURA, MONTSERRAT; MATEO, JOSEP LLUÍS; CLUA, MONTSERRAT (2018). *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico*. Barcelona: Bellaterra.

Yolanda Aixelà Cabré

IMF-CSIC Barcelona

El presente volumen recoge los retos teóricos, metodológicos y etnográficos del estudio de la Humanidad desde una perspectiva antropológica y multidisciplinar, en un siglo XXI en el que los Posthumanismos mantienen cierto protagonismo en la investigación científica. Este libro se inserta en una tradición renovadora y valiente que recupera eficazmente las virtudes del concepto e idea de Humanidad para revisarlos en profundidad, conectándolos con otras experiencias culturales en Europa, Asia, África y Latinoamérica. De una edición extraordinariamente cuidada, el libro permite conocer la excelente producción científica de un grupo de investigadores de dentro y fuera del estado español que se aproximan a la Humanidad desde una perspectiva Descoliana: V. Stolcke, E. Ramírez-Goicoechea, P. San Mateo y P. Domínguez, E. Porqueras, A. Van den Bogaert, M. Martínez Mauri, D. Branca, J. J. Rivera Andía, E. Carlos Ríos, A. Surrallés, A. Coello y D. Atienza de Frutos, V. Gaibar, M. Ojeda, M. Ventura, J.LL. Mateo y M. Clua.

El prólogo de V. Stolcke y la introducción de M. Ventura, J.LL. Mateo y M. Clua, suponen una verdadera oportunidad para comprender el impacto y dimensión del trabajo. Libro inserto en una tradición posthumanista y postcolonial, permite formular nuevas preguntas a viejas cuestiones, a la vez que abre campos nuevos en la biotecnología. Como señalan sus editores en la introducción, el libro se ha organizado sobre regiones simbólicas “donde ha dominado una forma de humanidad separada de lo humano (Parte I), una forma de humanidad continua (Parte II), y formas supuestas de continuidades discontinuas (Parte III), todas ellas con matices” (p.32).

La primera sección del libro se titula “Humanidades discontinuas”. V. Stolcke, con su provocativo trabajo “A propósito del sexo. Viejas ideas y nuevas técnicas de cómo

engendrar seres humanos”, se pregunta cómo van a transformar las nuevas tecnologías la categorización sexual clásica, y si la clonación va contra natura. Tras poner de relieve que la naturaleza no es algo determinado, Stolcke contrapone razón genealógica a individualismo genético. De entre sus diversas conclusiones, destacar que “ese mismo deseo de formar una familia y de tener un/a hijo/a propio perfecto/a... se trata de una de las manifestaciones de una sociedad neo-liberal intensamente competitiva a la vez que muy desigual...” (p.63). Por su parte, E. Ramírez-Goicoechea, con su capítulo “El humano naturalizado de las ciencias de la vida. Epigenética, biología y prácticas material-simbólicas”, aborda cómo los científicos de la vida (especialistas en los campos de la Genómica, Genéticas, entre otros) abordan las epistemo-ontologías. Especialmente interesada en estudiar la herencia epigenética, concluye que los expertos en su mayoría “se adscriben a un reduccionismo biológico-genético” (p.95). P. San Mateo y P. Domínguez, titulan su aportación “Concepciones parciales del ser humano en la ciencia” en el que ofrecen una aproximación etnográfica en un instituto de investigación estudiando “la cosmovisión, los fundamentos epistemo-ontológicos, teóricos y metodológicos del paradigma científico (p.103). En su opinión el conocimiento aparece como demasiado fragmentado por lo que consideran que debería haber un mayor intercambio y debate conceptual entre diversas disciplinas y enfoques que investigan el mundo de lo humano (p.119). La justa dedicatoria de este libro es a título póstumo para el entrañable investigador E. Porqueras i Gené. En su capítulo “Parentesco y biotecnologías”, Porqueras abordó la difícil definición del parentesco, la trascendencia del embrión, entendiéndolo también como el elemento que reúne al mismo tiempo la individuación y la subjetividad. Como señalaba, “los debates escolásticos alrededor de la fabricación del embrión han proporcionado materiales que permiten ilustrar la articulación siempre presente entre, por una parte, el cuerpo del parentesco sometido a las reglas de la sexualidad... y por otra parte, instancias trascendentes indispensables para la fabricación de la persona” (p.135). La segunda sección del libro se titula “Humanidades continuas”. A. Van den Bogaert inicia la sección con el trabajo “Continuidad interior, discontinuidad corporal: la humanidad fragmentada en el Himalaya indio”, en el que tras especificar los límites de la investigación respecto al hinduismo, los clanes y las castas, se adentra en cómo se crea al ser humano discerniendo entre cuerpo, espíritu, alma y nombre. En su opinión “la embriología, la formación del ser humano, significa el ensamblaje progresivo de estos elementos y su interconexión” (p. 160). M. Martínez Mauri presenta “Fiscalidad e interioridad en la construcción social de las personas humanas. Reflexiones en torno a la concepción de la sangre entre los gumas”, y en su texto aborda el giro ontológico en el mundo indígena americano. Centrada en la sangre como sustancia vital, analiza las nociones de interioridad y fiscalidad de la vida, abogando por el reconocimiento de personas humanas, por lo que sugiere “pensar la experiencia guma de la vida sin dicotomías, sin separar de forma tajante la fiscalidad de la interioridad. En la conformación de las

personas humanas (*dules*), no parece operar esta separación” (p. 180). Por su parte, D. Branca con “Una aproximación a la noción de humanidad en el altiplano aymara de Puno, Perú”, estudia los componentes anímicos de la persona y la humanidad como condición y considera que “es necesario insertar la noción de humanidad, a pensarse no como concepción de la realidad compartida por todos y todas, sino sujeta a cambios y reajustes debido a las experiencias de las mismas personas” (p.196). J. J. Rivera Andía escribe “Humanos y no humanos en la música indígena de los Andes contemporáneos”, en el que analiza algunas dificultades metodológicas para la comprensión de la alteridad musical en los Andes, observando de qué manera participan las entidades no-humanas. En su opinión, es en la música que “las entidades no humanas entendidas como peligrosas o escogidas por su aspecto de confrontación, está en la base de... la noción de humanidad en los Andes” (p.209). E. Carlos Ríos titula su investigación “*Chawpinchay-tinkunchay*: el punto de encuentro discernible”, texto que busca la unión entre ambos conceptos, analizándolos como nudos ya que “a partir de las divisiones y clasificaciones del mundo, cada cultura va desarrollando su propia construcción histórica y cultural” (p.227). M. Ventura cierra la sección con su “‘Nos habéis aportado la humanidad’. Una antropología de la vida y la muerte en una sociedad del occidente del Ecuador”, capítulo que estudia los seres tsachila, cómo se presenta la vida humana tras la muerte y cómo participa en la construcción de humanidad. En sus conclusiones, Ventura señala que algunas prácticas rituales refuerzan fronteras porque se trata de “un sistema ritual tradicional y vivo, que no anula... el carácter relacional del ser humano, la humanidad compartida. Sin embargo... algunos indicios sugieren que el dualismo naturalista, llegado de la mano del cristianismo, está aportando una humanidad individuada” (p. 248).

Inicia la tercera sección del libro “(Des)encuentro de humanidades”, A. Surrallés con el capítulo titulado “La traducción de las nociones de ‘humanos’ y ‘persona’ en la lexicografía de la América colonial”, donde estudia la persona jesuítica en los Andes y el Paraguay del siglo XVII y cómo debería traducirse la ‘persona’ novohispana. Al reflexionar sobre el hecho de que “encontramos una traducción para persona sin que esto suscite ninguna inquietud. Igualmente, el creciente número de textos antropológicos sobre la noción de persona amerindia... tampoco parece poner en duda su traductibilidad dado que recurren a términos amerindios”, plantea que tal vez se haya producido un enorme malentendido cultural y sea necesario revisar la noción de persona (p. 264). A. Coello y D. Atienza de Frutos con su trabajo “‘Buenos y malos muertos’ en las islas Marianas (siglos XVII y XVIII)”, desarrollan ontologías micronesias en la construcción entre buenos y malos muertos. Para ellos, “el pensamiento de los seres humanos que comparten un lugar, un espacio y una forma de estar en el mundo se expresa...principalmente a través del lenguaje...” (p. 269). La constatación de que en los censos la mayoría de indígenas chamorros poseía nombres peyorativos, y que estos nombres marcan una continuidad en el pensamiento indígena, les lleva a concluir que “es fundamental tener presente que

existió una continuidad en la experiencia indígena que no fue erradicada por el contacto con los europeos” (p. 281-2). Por su parte M. Clua con “Los límites de la humanidad compartida: colonialismo, esclavitud y racismo en Catalunya”, señala la participación colonial catalana desde el tráfico de esclavos trasatlántico, poniendo de relieve la figura de los indios. También se centra en el tema de los zoológicos humanos y el negro de Banyoles como formas coloniales de expresar alteridad. Su interés es destacar “prácticas deshumanizadoras relacionadas con la colonización y el racismo, como son la esclavitud y la exhibición de humanos” (p.289). Como concluye, “recuperar la memoria de este pasado no es simplemente una cuestión de justicia, es también necesario para poder visibilizar las raíces coloniales de imaginarios, prejuicios y actitudes que actualmente se viven hacia nuestros vecinos” (p.310). Asimismo, J.LL. Mateo escribe “Humanos por religión. Visiones marroquíes y europeas de la esclavitud en el encuentro colonial del siglo XIX” que se analiza la humanidad en la esclavitud a partir de las actitudes marroquíes frente a la esclavitud del siglo XIX, hasta la conferencia de Algeciras. Como concluía “la retórica colonial anti-esclavista no siempre se impuso tan claramente... sólo una circular francesa de 1922 hizo referencia a la prohibición de mantener mercados de esclavos...” (p.328). Y añadía “las visiones múltiples de los europeos mantenían una retórica contraria a la esclavitud.... Recurriendo a la explicación universalista de humanidad, pero al mismo tiempo, en ese mismo escenario los diversos agentes africanistas... estaban construyendo un nuevo sistema de clasificación... basado en jerarquías raciales y evolucionistas”. V. Gaibar aborda “Estrategias de deshumanización de la población palestina: las campañas ciudadanas contra las parejas palestino-judías en Israel”, y desarrolla la relevancia social de estas relaciones en Israel y como el sionismo europeo puede facilitar la deshumanización. Tras señalar que las relaciones de pareja entre población palestina y judía son cuestiones que despiertan interés, concluye que si esta cuestión ha tomado relevancia recientemente es porque “la pervivencia de estereotipos sociales refuerzan la incompatibilidad entre los diferentes grupos y limitan la posibilidad de mezclarse” (p.349). También revisa las campañas antimestizaje de Israel. Cierra sección y el libro M. Ojeda con su trabajo “Poderes no-Humanos en las relaciones entre humanos: los *tzadikim* judíos en Marruecos”, texto en el que analiza la figura del *tzadik* en el judaísmo, estudia el misticismo judío en Marruecos y observa el impacto del colonialismo europeo en el culto a estas figuras. Entre sus conclusiones, el que “se han presentado unas creencias y prácticas culturales complejas que señalan la porosidad de la frontera entre lo humano y lo no-humano en el culto a los *tzadikim* en el judaísmo popular marroquí” (p.367). Para Ojeda, los judíos enviaban un mensaje claro a los colonizadores “sobre el poderoso y generoso aliado con el que contaba la comunidad” (p.368).

En definitiva, *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico* es un libro de referencia para aproximarse a la diversidad cultural y humana, desde una óptica

consciente de que las limitaciones que ha acarreado el concepto Humanidad las últimas décadas, deben subvertirse para ofrecer una lectura pluridimensional a un objeto de estudio complejo, superando limitaciones históricas y disciplinares. Con un elenco de investigadores excelente, el volumen ofrece un trabajo teórico y metodológico muy rico que abandera la pluridisciplinariedad, y la pluricausalidad. Y cabe decir que este reto renovado a la observancia y al análisis de las relaciones humanas con su entorno, nos concierne a todos, más cuando decodificar la manera en que las diferentes humanidades del mundo se relacionan con su entorno se ha convertido hoy en una tarea urgente.

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.17.08>

ALCARAZ RAMOS, MANUEL (2019). *Semanas Santas. Imágenes y palabras de liturgia y tradición*. Valencia: Tirant Humanidades.

César Rina Simón

Universidad de Extremadura

El libro *Semanas Santas* de Manuel Alcaraz -profesor de Derecho Constitucional en la Universidad de Alicante- tiene especial interés para los investigadores de la religiosidad popular y sus formas rituales, tanto por sus aportaciones al conocimiento de la fiesta como por su fuerza testimonial. No es un ensayo antropológico al uso ni forma parte de la mayoritaria literatura cofradiera positivista que viene perpetuando modelos de comprensión eclesiales y conservadores. Se trata de un conjunto de reflexiones sobre las múltiples dimensiones de la Semana Santa permeadas por recuerdos personales y por su experiencia como visitante, observador y fotógrafo de las celebraciones más señeras de la península. El autor reconoce no haber estudiado de una forma académica el fenómeno, si bien domina las aportaciones realizadas por Isidoro Moreno en la comprensión de los poliédricos significados del rito y maneja bibliografía relevante y andamiajes teóricos bien sustentados.

El libro se compone de varios textos breves ya publicados anteriormente por el autor pero nunca recogidos en un mismo volumen y de una colección muy interesante de fotografías de los ritos en diferentes ciudades, con preeminencia de las Semanas Santas levantinas, seguidas de las andaluzas y castellanas. También ha retratado el rito de Bercianos como hiciera icónicamente Rafael Sanz Lobato en 1970. El álbum fotográfico constata la diversidad y amplitud del fenómeno más allá de Andalucía, donde ha sido más referenciado. Alcaraz menciona tener un archivo personal de más de 15000 fotografías que sería interesante poner a disposición de alguna institución o centro documental para su investigación, ya que suponen un testimonio bastante locuaz del caleidoscopio de la Semana Santa en el cambio de siglo. Las imágenes refuerzan las tesis sostenidas, si

bien su impresión en el libro es mejorable. Una de las claves de la lectura gráfica es la diferenciación entre dos patrones estéticos e historicistas y dos formas diferenciadas de concebir las celebraciones: el neobarroquismo andaluz y el neomedievalismo castellano, modelos que han determinado también las funciones identitarias de los ritos.

En primer lugar, la obra presenta interés porque ha sido publicada mientras su autora era Conseller de Transparència, Responsabilitat Social, Participació i Cooperació de la Generalitat Valenciana, en representación de Compromís, un partido situado a la izquierda ideológica del PSOE. Es por tanto el primer libro sobre Semana Santa escrito por un activista social de izquierdas en ejercicio de un cargo político de máxima responsabilidad. Esto lo convierte en un testimonio valiosísimo de las complejas y en muchos casos convulsas relaciones políticas con los ritos. Resultado de cuarenta años de dictadura y otros tanto de secuestro interpretativo ortodoxo y conservador de la Semana Santa, puede parecer un oxímoron que alguien de izquierdas muestre su “pasión” por esta celebración. Es probable que la obra no alcance los circuitos editoriales principales ni que se hagan eco los medios de comunicación conservadores, pero no cabe duda de la valentía de Manuel Alcaraz por tratar de quebrar los imagnetos nacionalcatólicos que penden sobre el ritual y que buena parte de la izquierda ha asumido. Como se puede comprobar anualmente cuando se acerca la Semana Santa en diversas declaraciones políticas, una parte significativa de la izquierda ha asumido la idea de que el rito pertenece a la Iglesia y a las derechas o que es una expresión de incultura y de alienación de las clases subalternas. Sin embargo, no siempre fueron hegemónicas estas interpretaciones. Hay una amplia tradición intelectual de izquierdas, progresista o republicana que se ha acercado a estos ritos sin prejuicios supremacistas. Eugenio Noel, Núñez de Herrera, Miguel de Unamuno o Chaves Nogales, los principales narradores de las fiestas en el primer tercio del siglo XX, mostraron que era compatible el republicanismo y el sindicalismo con la participación en fiestas que, si bien cuentan con continentes religiosos, sus significantes los desbordan con creces. Fruto de la recuperación de Gramsci y su teoría de los combates hegemónicos en torno a la cultura popular, ciertos sectores del marxismo –E. P. Thompson, Raymond Williams o Pierre Paolo Pasolini- comenzaron a interpretar estas celebraciones también como oportunidades para la rebeldía festiva. En el terreno de los estudios antropológicos, Isidoro Moreno a partir de los años setenta relacionó la Semana Santa con las estructuras sociales y evidenció los usos políticos a los que se había visto sometida. Su estela fue continuada por varios antropólogos y sociólogos andaluces en la década de los ochenta y noventa, pero la temática perdió interés en el cambio de siglo, al menos desde la perspectiva académica, no así entre las narrativas ortodoxas, que han visto multiplicada su producción y sus nichos de lectores al cobijo de la proliferación de programas televisivos y radiofónicos cofradieros. La temática ha sido recuperada recientemente por algunos investigadores de la dictadura franquista, que han incluido la religiosidad popular como uno de los factores fundamentales en la construcción de la legitimidad

y el consenso franquista. *Semanas Santas*, por lo tanto, viene a actualizar una línea interpretativa necesitada de nuevas aportaciones que expliquen el fenómeno en la era de internet. Ésta ha acelerado la globalización del ritual hispalense, cuyas formas, estéticas y significaciones han colonizado buena parte de las Semanas Santas de España. Y es que la celebración no es un fósil del pasado. En las últimas décadas se han experimentado profundas transformaciones en los imaginarios sociales que hacen necesario visitar conceptos. El trabajo de Manuel Alcaraz podría ser un acicate para un trabajo colectivo y multidisciplinar de las significaciones contemporáneas del rito. En este sentido, el autor hace hincapié acertadamente en la modernidad de unas manifestaciones cuyos anclajes históricos tienen más que ver con la invención de tradiciones y con el gusto moderno por las formas del pasado. Una de las claves de la modernidad fue su actitud arcaizante, su esfuerzo por anclar en el pasado lo novedoso.

Manuel Alcaraz se pregunta en uno de los capítulos si te puede gustar la Semana Santa si eres de izquierdas. La respuesta es sí, incluso desde la no creencia, ya que estos ritos trascienden del fenómeno religioso, lo cual se puede constatar en la coincidencia del auge cofradiero con el vaciamiento de las iglesias y los avances del laicismo. Alcaraz se justifica en que se trata de una fiesta de organización democrática cuyo estallido más potente se vivió durante la transición. De hecho, la peor crisis se vivió durante el tardofranquismo por la disminución drástica de público y cofrades en unos horizontes sociales que identificaban la fiesta con el régimen. La resignificación de la Semana Santa durante la Transición en un requiebro asombroso de apropiación de lo popular en clave identitaria aún no ha sido abordada con profundidad, si bien Alcaraz aporta algunas explicaciones.

Tampoco conviene olvidar que la Semana Santa ha sido, al mismo tiempo, espacio liminar para la rebeldía y para que determinados grupos se visibilicen –Alcaraz apunta certeramente al fenómeno del neobarroquismo gay del horizonte *queer*-, y escenario de legitimación de las élites y de construcción de consensos gracias al potencial performativo, colectivo y metafórico del ritual. Históricamente, las dos pulsiones han pugnado por apropiarse de la celebración con resultados diferentes en cada contexto, de ahí que la Iglesia trate de reconducirla al templo y no ceje en su empeño de evangelizar a los cofrades.

Resulta también relevante que el autor se haya decantado por un título en plural, apuesta que venimos defendiendo desde diferentes ámbitos, pues al pluralizar el término damos cabida a las infinitas actitudes y formas de concebir los ritos y contribuimos a la ruptura de explicaciones unidireccionales y esquemáticas. Es tal la diversidad del fenómeno, la suma de significantes, funcionalidades y narrativas históricas –románticas, regionalistas, nacionalcatólicas, neobarrocas, autonomistas, etc.- que está justificado su abordaje desde la pluralidad terminológica.

La relación de los ritos con la subjetivación del espacio urbano ocupa otro capítulo – “Semanas Santas, ciudades santas.” - Las procesiones dotan de memoria las calles del centro de ciudades cada vez más despobladas por el avance de la gentrificación y colonizadas por cadenas de comida rápida y tiendas de *souvenirs*. También es importante la ocupación del espacio por parte de hermandades de arrabales y barrios periféricos, cuya procesión a los centros de poder urbano supone una conquista simbólica sólo tolerada en el marco de la fiesta. En otro capítulo, Alcaraz interpreta la Semana Santa en clave de espectáculo moderno, como ya advierta Blanco Withe a comienzos del siglo XIX, cuando señaló que las ciudades habían hecho de las procesiones las fiestas sustitutivas del carnaval y se habían convertido en el teatro popular urbano.

El olfato antropológico del autor justifica el interés de *Semanas Santas* para los estudios sociales del fenómeno y para todos aquellos investigadores de las fronteras permeables de las culturas políticas españolas, así como una oportunidad para la izquierda de replantear su posición ante los ritos. Como ya advirtiera Gramsci, la hegemonía conservadora sólo se puede explicar desde el abandono de la izquierda de los espacios de la cultura popular. *Semanas Santas* es, en definitiva, un ejercicio intelectual muy sugerente para enfrentarse a los prejuicios y para despertar un nuevo interés analítico por unas fiestas que cada día alcanzan más influencia en las políticas locales y, por extensión, en los mecanismos de legitimación en comunidades que perciben la ciudad, la política o lo sagrado a partir de su celebración.

REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA

NÚMERO 17: ESTRATEGIAS SUBALTERNAS EN AMÉRICA LATINA: RECONFIGURANDO LA IDENTIDAD PARA ARTICULARSE A UN MUNDO GLOBAL. SUBALTERN STRATEGIES IN LATIN AMERICA: RECONFIGURING IDENTITY TO BE ARTICULATED TO THE GLOBAL WORLD.

SEPTIEMBRE DE 2019

ISSN 2174-6796

[pp. 146-154]

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.17.09>

MARCOS ARÉVALO, JAVIER (2018). *La Siberia extremeña en la voz de su gente (El etnógrafo y los informantes)*. Badajoz: Fundación CB y Universidad de Extremadura.

Juan Agudo Torrico
Universidad de Sevilla

La monografía presentada se trata de un trabajo formalmente muy denso, con 581 páginas de texto apretado y tamaño grande (27x21 cms.), con escasas imágenes y un mapa circunscrito a la comarca y ubicación de las poblaciones que la conforman.

El título refleja correctamente las intenciones del autor. Se trata de un trabajo, en el que significativamente no existe ninguna referencia bibliográfica, en el que autor apenas y no siempre se limita a realizar una breve reflexión introductoria sobre los contenidos de cada epígrafe (alimentación, juegos, rituales, etc...) para luego dejar hablar, extensamente, a los informantes. Lo cual, en nuestra opinión, como seguidamente referenciaremos, tiene sus pros y sus contras.

El trabajo se estructura propiamente en tres bloques temáticos, aunque formalmente sean seis capítulos. El primero (“Planteamientos metodológicos. El trabajo de campo: una experiencia personal”) recoge la metodología empleada, pero sobre todo da cuenta de las razones de ser de este estudio y de sus peculiaridades, intercaladas con algunas reflexiones teóricas.

Se trata de un trabajo de campo realizado en 1994, publicado ahora, 24 años después. Las razones de su origen tienen mucho que ver con el proceso de “etnogénesis” que en territorios como la nueva comunidad autónoma extremeña se habían indicado con el restablecimiento del sistema democrático instaurado con la constitución de 1978. Nuevas realidades políticas, generadoras o recuperadoras de unas identidades políticas que han de fundamentarse en unas identidades culturales a restablecer, redefinir o, sencillamente, crear. Y estas han de tener una determinada base territorial. En la página veintidós se explicita la razón que motiva la etnografía de la comarca de La Siberia “...

solicitud de la Secretaría General Técnica de la Consejería de Cultura y Patrimonio de la Junta de Extremadura... para la realización de una investigación etnográfica sobre la Siberia Extremeña”.

Desde una perspectiva antropológica ya no se cuestiona que todo proceso de creación de una determinada “identidad cultural” nunca tendrá un origen “natural”, esencialista e inalterable al paso del tiempo, o vinculado a cualquier falso imaginario racial. Todo lo contrario, son procesos fundamentados en unas bases históricas cambiantes con el transcurso del tiempo: en las motivaciones de sus orígenes, rasgos definitorios, extensión territorial, etc. El caso de España no deja de ser paradigmático. Cada periodo histórico ha tenido una articulación territorial diferente, con unas manifestaciones culturales dispares en sus lenguas, creencias, arquitecturas, paisajes, sistemas simbólicos, etc. De hecho, paradójicamente, la nueva estructuración territorial-cultural que se ha ido consolidando desde la segunda mitad del s. XX no es sino el resultado imprevisto de haber tratado de afianzar precisamente el proceso unitarista (político-cultural: estado nación) de la nueva españolidad burguesa surgida en el s. XIX, tratando de poner definitivamente fin al imaginario de lo que quedaba de los antiguos reinos medievales. La provincialización de 1833 acaba con los diversos y fragmentados territorios jurídico-administrativos del antiguo régimen. Y, sin embargo, aquellos nuevos y arbitrarios límites provinciales han terminado por convertirse en límites culturales y jurídico-políticos con el subsiguiente proceso autonómico. Tanto es así que, según qué criterios se hubieran utilizado (organización religiosa, fiscal, señorial) la comarca de la Siberia hoy extremeña bien podría haber seguido siendo castellano-manchega como lo fuera en el pasado al depender de la sede episcopal toledana; como se refleja según el decir de sus habitantes en el origen y peculiaridades de algunos de sus rasgos culturales hasta el presente. Y lo mismo podríamos decir de otras comarcas vecinas de La Siberia como es el caso del Valle de Los Pedroches hoy andaluz (Córdoba), pero que hasta bien entrado el siglo XIX buena parte del mismo bajo influencia en muchos de sus aspectos administrativos y simbólicos de territorios extremeños; el propio condado de Belalcázar que ocupó buena parte del Valle de los Pedroches incluía como parte del mismo las poblaciones de Puebla de Alcocer y Herrera del Duque dentro de la comarca de la Siberia. Un vínculo entre extensos territorios localizados al sur de Badajoz y norte de Córdoba que aún se pone de manifiesto en muchos rasgos culturales compartidos: léxico, arquitectura, gastronomía, paisajes, etc.

El término etnogénesis aplicado a este proceso en el que se ve implicada la comarca es utilizado repetidamente por el autor, entremezclando las variables políticas (administración en el presente) y territoriales (naturales) como factores potenciadores. Aunque Javier Marcos emplea con frecuencia el término de “comarca natural” para referirse al conjunto de los 17 municipios que actualmente la componen, e incluso de

manera más ambigua afirma a priori la existencia de una identidad étnica compartida, la etnografía resultante al decir del propio autor no parece tan contundente, ni a la hora de establecer sus límites, con poblaciones limítrofes de adscripción comarcal dubitativa.

En principio de aceptarse este proceso de etnogénesis (tal vez latente en la intencionalidad política de cartografiar etnográficamente estos territorios para dar a conocer, mostrar, unos rasgos culturales demostradamente compartidos), el nivel de referencia nunca puede ser la comarca, sino que tendría que ser la comunidad extremeña en la que se inserta. Aún en ámbitos coloquiales y no sólo político-culturalistas, el término de “comunidad” (conjunto de personas con unos intereses y/o rasgos culturales compartidos) es raro que lo encontremos aplicado a los ámbitos comarcales. Va a ser aplicado, referido al caso en cuestión, a los niveles de integración autonómico (comunidad extremeña, andaluza, castellano-manchega...) o bien a lo local, en referencia a las comunidades simbólicas que conforman nuestras poblaciones y en las que, pese a sus diferencias/desigualdades internas (al igual que ocurre en el nivel autonómico) se activa como sentimiento compartido en determinados contextos, imaginarios, simbólicos.

Y, sin embargo, este nivel de referencia contrastiva, Extremadura, precisamente por su complejidad, apenas sí está presente. Se suele referenciar con frecuencia la influencia foránea de los territorios/cultura vinculada a las poblaciones castellano-manchegas de la antigua diócesis toledana a la que estuvo vinculada, pero no se nos dice, en contraposición, qué otros rasgos compartiría con el resto de Extremadura.

En el mismo sentido, en esta densa introducción se reitera su condición de “comarca natural”, de la idiosincrasia de una identidad y rasgos peculiares comunes (tradiciones, gastronomía, rituales, derecho consuetudinario, etc.) pero nos queda la duda sobre si estos mismos rasgos son tan propios de la comarca o son en su inmensa mayoría compartidos con las comarcas igualmente extremeñas y circunvecinas de La Serena, Villuercas o Vegas Altas. E incluso más alejadas, de hecho, en lo que conozco y como he indicado, muchos de los rasgos descritos los podemos encontrar en la comarca cordobesa del Valle de los Pedroches, donde también al vino se le denomina de pitarra, ajoblanco, migas y relleno, forman parte de su gastronomía tradicional, nos aparece una arquitectura similar, léxico e incluso algunos de sus modelos festivo-ceremoniales son similares. Y aún podríamos aventurar hasta qué punto, cuestión sobre la que también reflexiona el autor, estos rasgos son propios de un determinado territorio o más bien de una vasta cultura rural-tradicional extendida por buena parte del territorio peninsular.

Sobre estas cuestiones, no menos significativo y lo que redundaría en la arbitrariedad de los criterios que dan inicio a estos procesos de identificaciones colectivas, no deja de ser llamativo la peculiar y tardía (comienzos del siglo XX) denominación de “Siberia extremeña” con la que se le conoce hoy en día (en otros tiempos buena parte de sus poblaciones se redistribuían entre las comarcas vecinas y lo que quedaba se conocía

como Los Montes), imposible por otra parte de rastrear en las motivaciones o razones históricas de su origen pese a esta cercanía temporal. Aunque sí parece existir consenso en el valor simbólico atribuible a dicha denominación, como analogía con la imagen creada de desolación con la que se asocia esta palabra por su vinculación con la Siberia rusa. La Siberia extremeña ha sido y es una comarca conformada por lugares aislados, de economía precaria y, en el pasado, vinculados a una imagen de sociedad caciquil fundamentada en la desigual distribución de la tierra y preponderancia del modelo latifundista. Actualmente se nos dice que ya es una denominación aceptada, en parte como consecuencia de la nueva redefinición política (todavía no jurídica en el caso de Extremadura) del hecho comarca a la hora de articular determinados servicios. Si bien, como anécdota no exenta de interés, aunque ya es aceptada la denominación de Siberia Extremeña como referencia comarcal, no lo es así la aplicación del gentilicio “siberiano”, que sigue siendo rechazo por sus habitantes, atrincherados en el autorreconocimiento a lo sumo de sus gentilicios localistas.

Aunque la propia etnografía reflejada por el autor (frecuencia de los territorios-poblaciones más referenciadas, particularidades de algunos de los rasgos referenciados) parecen poner de manifiesto que existen al menos “dos comarcas” que han terminado por reestructurarse en la actual: los Montes (término que sigue aplicando en ocasiones al conjunto de ella), y el Llano. De igual modo, dos poblaciones reclaman la capitalidad (servicios, comercio, centralidad administrativa, importancia demográfica) de cada uno de estos territorios, Herrera del Duque (Los Montes) y Talarrubias (Los Llanos); y existen, según se desprende de los informantes y constantes alusiones, subáreas con fuertes singularidades: y estará siempre presente, como indica en repetidas ocasiones el propio autor, un fuerte localismo, bien motivado por la propia desvertebración que ha caracterizado a la comarca o, en sentido contrario, por la fuerte rivalidad habida entre poblaciones vecinas.

En la quiebra de esta desarticulación interna, así como del fundado imaginario de aislamiento del conjunto de la comarca, de tierra olvidada en la periferia tanto de Extremadura como de Castilla la Mancha, ha tenido mucho que ver, en palabras del autor, la Junta de Extremadura y la labor de las Diputaciones. Se trata, al menos en teoría, de articular y dotar de servicios a territorios aliados, cuando no marginalizados, pero también de conformar una autoconciencia de sí mismos como colectividades más allá de sus particularidades territoriales/localistas. Sería la presión de esta etnografía comarcal, apoyando dichos presupuestos políticos-administrativos.

Todo lo dicho hace especialmente interesante este capítulo introductorio (al que añadir al menos los seis primeros epígrafes del capítulo III que le sigue), por lo que supone de reflexión, a contrastar en el futuro, sobre el proceso de construcción política de una “identidad territorial” comarcal, sin reconocimiento jurídico por hoy tal y como hemos

indicado, pero que está jugando un destacado papel en el proceso de gestión administrativa y de servicios: sanitarios, judiciales, planes de desarrollo rural, etc. Quedaría por ver si ello también se materializa en otros procesos de identificaciones culturales.

Junto a esta imagen de la construcción identitaria fundamentada en el territorio, otra de las variables en las que el autor fundamenta las (breves) reflexiones teóricas que intercala, va a ser la pervivencia o no de la “cultura tradicional” (propriadamente “rural-tradicional” en palabras de Javier Marcos) reflejada en la etnografía. En la multitud de temáticas abordadas en el capítulo de etnografía, con mucha frecuencia emplea la alocución “es/era” cada vez que describe/analiza alguna de ellas, aunque resulta evidente, y así lo recoge, que en la mayor parte de los casos se trata de valores, comportamientos y prácticas culturales que ya para aquellos años de 1994 estaban en declive cuando no, sencillamente, habían dejado de practicarse. Resulta significativo cómo pese a la considerable edad de buena parte de sus informantes, es frecuente que en sus narraciones no solo se remitan al pasado de lo que conocieron y ya no se hace, sino que con frecuencias emplean la construcción “haber oído decir” sobre prácticas o costumbres que ni siquiera ellos mismos habían vivido.

Aunque también resulta interesante apreciar qué rasgos de estas tradiciones han quedado en el pasado y cuales se mantienen en el presente. Poco queda de todo aquello relacionado con la tecnología preindustrial (oficios artesanos, sistemas de labranza y de transformación) empleada en la economía de subsistencia en la que se fundamentó el aprovechamiento de los escasos recursos ecológicos y agroganaderos disponibles; determinados valores y comportamientos sociales (padrinazgo, costumbres de noviazgo y boda); e incluso de la influencia directa y visibilidad sobre su organización social del orden jerarquizado impuesto por la desigual estructura basada en el latifundismo y caciquismo, otro de los referentes clave en el imaginario de lo que fue la vida en la comarca.

Pero otros rasgos se mantienen e incluso se reafirman como señas identitarias, emblemáticas, de la comarca/localidades; tal vez por su adaptación a nuevos usos sociales y a las nuevas lecturas que desde la nueva percepción patrimonialista se hace de ellos, como son los relacionados con la gastronomía y pervivencia e incluso reactivación de determinados festejos y rituales.

Y, sin embargo, estos planteamientos teóricos (tratados como hipótesis) muy a tener en cuenta, no parecen rebasar en su constatación, revisión o consecuencias los límites de capítulo inicial. Tal y como es recurrente escuchar en trabajos académicos tales como tesis o trabajos final de grados y master, los planteamientos teóricos no se aplican o no se perciben adecuadamente, en el devenir del análisis de la etnografía que le sigue. En gran medida porque como bien recoge el propio título de la obra y es intención del autor, en la etnografía que sigue los únicos protagonistas son los propios informantes. El capítulo

III, intitolado sencillamente “Etnografía”, es el núcleo clave y de indudable interés del conjunto del libro. Abarca desde la página 85 a la 461, organizado con una peculiar estructura de contenidos entrecruzados, aunque se ha pretendido seguir el sistema básico de recoger, por este orden, las manifestaciones vinculadas con, en palabras del autor, la infraestructura (sistema tecnoeconómico, alimentación), organización social (sistema de clases, asociacionismo) y superestructura ideológica (creencias, prácticas festivo-ceremoniales, derechos consuetudinarios, mitos y leyendas). Un orden que, sin embargo, y tal vez por este intento de compartimentación cerrado, no siempre se consigue, dado como resultado temáticas que se entremezclan según el contexto en que se abordan, y por ello la reiteración a veces excesiva de frases introductorias o aclaratorias, e incluso de algunas interpretaciones; o, en sentido contrario, contradicciones en su interpretación según la mirada desde la que se aborde.

No se trata de un análisis/interpretación/valoración al uso académico/investigador en el que se plantea una temática y se contrasta o revisan sus contenidos/conclusiones a partir de los datos aportados por informantes y otras fuentes de documentación. Considero que no hay ni existe tal pretensión. Se trata, por el contrario, de una metodología caleidoscópica, de temáticas muy diversas y con frecuencia entremezcladas. Emigración, autopercepción del territorio y su vinculación con los procesos de identificación colectiva, conflictos y rivalidades localistas, arquitectura vernácula, tecnologías e industrias de transformación, artesanías, caza y pesca, cultura pastoril, alimentación, asociacionismo y formas de sociabilidad, religión y religiosidad, festejos y rituales, prácticas vinculadas al ciclo de la vida, parentesco, sistema de herencia, literatura oral y leyendas y otros temas se intercalan, se estructuran en torno a 24 epígrafes y multitud de subepígrafes. El resultado es un maremágnum de información que pretende ser valiosa por sí misma (y lo es), sin que apenas medie el interlocutor que la ha recogido, dejando hablar extensamente a los informantes y delegando en el lector las interpretaciones.

En cada epígrafe Javier Marcos se limita, y no siempre, a realizar una somera presentación, más elaborada en aquellas cuestiones en las que parece desenvolverse mejor por su bagaje como investigador (creencias y sistema devocional, rituales y festejos, tradición oral), pero bastante parca y confusas en otros casos (arquitectura, estructura socioeconómica). Luego se deja hablar a los informantes, con párrafos generalmente muy largos y consecutivos entre diferentes informantes, en ocasiones con contradicciones entre lo que se cuentan entre ellos.

Una metodología que en mi opinión tiene un factor positivo y otro no tanto. Lo más valioso es que las propias narraciones de los informantes tienen con frecuencia un gran valor en sí mismas, en su semántica, construcciones gramaticales, léxico, prioridades e información complementaria aportada, así como en las confusiones y olvidos que también se registran. Aunque esta riqueza en información queda inconclusa

en sus significados cuando puede ser cuestionada por el más que probable precario conocimiento del informante sobre el tema preguntado (arquitectura, oficios artesanos y tecnologías empleadas en el pasado y ya solo citadas de oídas, imprecisiones en el uso del derecho consuetudinario en diferentes aspectos relacionados con sistemas de herencia o aprovechamiento de bienes comunales); faltando tal vez una mayor matización en sus detalles según variables como su aplicabilidad según sectores sociales (la imagen que se nos muestra es de sociedades locales bastante homogéneas una vez restada la élite terrateniente, y esto último siempre en pasado) e incluso de aplicarse la variable género. Tanto es así que cuando estas dos variables nos aparecen la información se enriquece notablemente, caso de la rica información sobre el sistema alimentario o de los matices localistas y según extensión de los predios en los sistemas de aprovechamiento de la tierra, o de todo lo relacionado con la caza y recolección de productos silvestres.

Ejemplo de lo dicho respecto a dispersión de información e incluso contradicción en las ideas dominantes que subyacen a lo largo del texto, sería el epígrafe que lleva por título “Eso de las clases aquí se ha terminado. Estratificación social”. Explícitamente parece existir consenso entre todos los informantes en la desaparición de uno de los rasgos distintivos del pasado aplicable a toda la comarca, la fuerte polarización social entre un amplio sector jornalero y de pequeños propietarios y grandes hacendados que contralaban la vida sociopolítica de estas poblaciones. Pero sorprende que aun siendo así, pese a su condición de un pasado relativamente reciente y formar parte de una memoria todavía viva (1994), apenas se visualice lo que supuso este modelo de estructura social fuertemente desigualitaria, y que solo sea reiteradamente citado con escuetas y repetitivas alusiones a que existió sin más. Sólo algunos testimonios indirectos nos dan cuenta de lo que debió ser su influencia en comportamientos y modos de vida. Y sin embargo, se puede deducir de las propias palabras de estos informantes que su presencia, adaptada a los nuevos modelos socioeconómicos, sigue presente (matizable y acorde con las nuevas simbologías y funciones de poder/prestigio en cada sociedad local) en una división social desigual que continúa articulando estas sociedades locales. Así se desprende en referencias que encontramos al hablar de las tipologías de las casas, bodas y sistema de parentesco, evolución en los sistemas organizativos de rituales y hermandades, tratamientos protocolarios en las relaciones interpersonales, etc.

La dependencia extrema como única fuente de la información textual aportada en cada epígrafe por los informantes seleccionados, hace que no siempre sean coherentes las conclusiones que podamos sacar. Aunque ello no menoscaba en absoluto la riqueza de información que nos transmite sus palabras, y su potencialidad como información base para un uso comparativo tanto en la evolución de los cambios sociales dentro de la propia comarca como en relación a otros lugares.

Lo que sí sorprende es la falta de otro material, no menos etnográfico y nos consta que

existe en los archivos del autor, que hubiera ayudado a aclarar la información aportada y a aproximarse al conocimiento de la comarca para aquellos que la desconocen. Una sencilla tabla nos hubiera aportado los datos demográficos de las poblaciones que las componen y hacernos idea de sus dimensiones y papel que ocupan en plano geopolítico comarcal y en la voz de los informantes que las refieren; unos breves esquemas planimétricos darnos cuenta de la estructura básica de sus viviendas y aclarar la terminología con la que se conocen las diferentes dependencias y cualquier otra peculiaridad vinculada a las mismas. Pero sobre todo faltan fotografías, lo cual puede parecer un contrasentido si vemos que en la portada del texto aparecen a modo de composición simbólica los instrumentos básicos con los que un antropólogo aborda su trabajo de campo: cuaderno de campo, grabadora y cámara fotográfica. Únicamente en el capítulo introductorio hay antiguas fotografías, sacadas durante la labor de trabajo de campo, en varias de ellas aparece como testimonio de fe el propio autor. Apenas son 12, de ellas 3 están dedicadas a uno de sus comportamientos rituales más significativos, los auroros, y en alguna otra se puede entrever algún otro elemento relacionado con su arquitectura u oficios referenciados; pero en su mayor parte no tienen una finalidad “etnográfica” sino testimonial, nos dan cuenta de la interacción habida entre el etnógrafo (Javier Marcos) y sus informantes, lo que las hace coherentes con la finalidad del texto.

Pero no hay una sola imagen en el núcleo central del texto dedicado a la etnografía. Y no deja de ser contradictorio no recurrir a algunas imágenes precisamente para contrarrestar simbólicamente la propia imagen, valga la redundancia, de olvido y desconocimiento de la comarca de La Siberia. ¿Cómo son los paisajes tantas veces referenciados?, ¿las viviendas y calles de estas poblaciones?, ¿los santuarios que albergan sus imágenes y parajes que los acogen?, casi todo lo que se narra bien podría tener una imagen que lo visualice, ya sea mirando en el presente o recuperándola del pasado.

Para concluir, el tercer bloque que compone la obra serían los capítulos finales. En ellos se recoge el guion empleado en las entrevistas y un glosario terminológico. Los extensos contenidos del primero reflejan la ambición del proyecto, con una intencionalidad de realizar una etnografía que abarcara la totalidad de registros de la cultura tradicional-popular de la comarca, pero que también nos recuerdan buena parte de las prioridades que, en el buen sentido de la palabra, caracterizaron los estudios de folklore de antaño y el anhelo de registrar antiguos saberes y prácticas culturales amenazadas. Etnografía y folklore se entremezclan, generando una imagen de comunidades/territorio igualitarista que dificulta entrever como las mismas preguntas y sus respuestas es posible que no sólo cambien en razón del factor tiempo, sino también por motivos relacionados con la posición social de los informantes e incluso de la distribución geográfica y experiencias

compartidas en cada comunidad.

El otro capítulo de este bloque final constituye en mi opinión otra de las piezas claves del texto. Se trata de un extenso y elaborado “glosario” que supera con creces la finalidad y contenidos aclaratorios que usualmente se da a este término. En él encontramos buena parte de las explicaciones e interpretaciones comparativas que las mismas palabras tienen en diferentes localidades. Un extenso glosario cuyo léxico recoge y nos explica a qué se refieren los diversos términos empleados por los informantes en relación con las temáticas surgidas. Se registra por igual alocuciones, conceptos aplicados a determinados valores sociales, prácticas relacionadas con oficios y vida cotidiana, denominación de las diversas manifestaciones de la cultura material y los elementos que las componen, etc. Tal vez buena parte de estas explicaciones sucintas debieran haberse insertado en el texto, no solo para aclarar sus contenidos sino también para articular el propio discurso en muchos casos, reflejando la disparidad de usos y finalidades que unos mismos términos o valores sociales tienen según que contexto.

Según nos cuenta el autor, trabajo editado, de ahí también buena parte de lo dicho y los comentarios que hemos hecho, en ningún caso críticos con los contenidos aunque tal vez con las formas, no es sino la publicación del informe que en su día presento tras el año de trabajo realizado en 14 de las 17 poblaciones que conforman la comarca. Javier Marcos es un antropólogo extremeño pionero de esta disciplina en esta comunidad, amante de su tierra y buen conocedor de los entresijos de su cultura, como queda de manifiesto en una abundante y rigurosa bibliografía sobre muy diferentes temas de la cultura extremeña.

De ahí que tal vez también debiéramos cuestionarnos esta crítica benévola a las formas empleadas en este trabajo, según creemos no siempre acordes con una rigurosa interpretación antropológica. Las formas en que está desarrollado no vienen a ser sino el modo premeditado de un autor con sobrada experiencia como para haber declinado una interpretación más elaborada de estos resultados en aras de dejar el protagonismo a los informantes, al modo como se expresaron, y también al propio tiempo que recrean con sus palabras dando valor en sí al proceso de transformación en el que estaban inmersos.