

La contestación social  
Capítulo IV – Subalteridades y triunfalismos metropolitanos

Victor Hugo Torres Dávila

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

TORRES DÁVILA, V. H. Subalteridades y triunfalismos metropolitanos. In: *Hegemonías y subalteridades urbanas: la configuración metropolitana de Quito* [online]. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Editorial Abya-Yala, 2020, pp. 315-433. Investigación Decolonial series, n. 4. ISBN: 978-9978-10-456-9. <http://doi.org/10.7476/9789978105757.0008>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## Capítulo IV

# SUBALTERIDADES Y TRIUNFALISMOS METROPOLITANOS

---

En la ciudad de Quito la emulación cultural permeó la acción colectiva, sea directamente como asimilación individual de las jerarquías de la sociedad, sea mediada como inserción diferenciada en la urbe manteniendo las identidades étnicas, o crudamente mediante las exhibiciones simbólicas del éxito neoliberal criollo. La emulación cultural de los valores prescriptivos que moldean las aspiraciones de vida urbana atravesó al movimiento barrial, cuyo propósito fue la reproducción del estilo de vida quiteño en los barrios periféricos, pero encontró visos de resistencia desde la subalteridad de los otros, de quienes quedaron por fuera del movimiento barrial —comunidades ancestrales, indígenas migrantes, pueblo afroquiteño—. La emulación cultural se expresó vigorosamente en los triunfalismos de las clases medias en defensa de la capitalidad.

Del mismo modo que sucedió con la comprensión del movimiento barrial, el análisis de la acción colectiva desde la subalteridad urbana también nos desplaza a las microescalas espaciales de sus lugares de enunciación, a la geografía urbana de las disputas de identidad; si bien sus repercusiones pueden lograr alcance *meso* en el distrito metropolitano, sus acciones se materializaron en los lugares de existencia social de las comunas y barrios, en las calles, plazas y parques, en los no lugares de apropiación simbólica del otro (Levinas 2006), en los que ocurren los *performances* de resistencia cultural.

En el cuarto capítulo se analizan diferentes ángulos de la contestación social en el proceso metropolitano, la protagonizada por los grupos subalternos, que tampoco pueden considerarse como reacciones al proyecto metropolitano, fueron y son tensiones ante el pretendido universalismo del mestizaje quiteño, reactivado durante las olas de migración y la presencia del otro con la expansión de la ciudad; y al final

se interpreta el simbolismo segregativo exhibido en las movilizaciones de las clases medias y acomodadas durante los episodios teatrales de defenestración presidencial en Quito.

El capítulo está dividido en dos secciones. En la primera me refiero a los sujetos y la subalteridad en la ciudad, empezando con una breve explicación del mestizaje y el cosmopolitismo ante la presencia del otro, a manera de introducción que contextualiza las fricciones étnicas y las tensiones identitarias en la ciudad; me detengo en los pueblos indígenas en la ciudad y en el pueblo afrodescendiente como ilustrativos de las resistencias urbanas desde la diferencia cultural, que de cierto modo forma parte de lo que Eduardo Kingman (2008) denominó la “urbanización de la vida popular”. En la segunda sección reseño el período de movilizaciones de las clases medias y acomodadas que concurrieron a los derrocamientos presidenciales en defensa simbólica de la capitalidad vulnerada por las amenazas externas, en las que se ratificaron los valores prescriptivos del orden metropolitano.

### **Mestizajes urbanos y diferencia cultural**

Las luchas de las organizaciones barriales, de los colectivos urbanos desde la alteridad, al igual que las movilizaciones multitudinarias por la capitalidad, ilustran que en el DMQ sus habitantes configuraron encrucijadas culturales en las que se solaparon la acción colectiva de las movilizaciones barriales, de las comunas en resistencia, de las fragmentaciones identitarias en ascenso y de la defensa del orden y la jerarquía en la ciudad. Revelaron cómo en la geografía metropolitana los grupos subalternos, por medio de la acción colectiva, se relacionaron en momentos de tensión social entre sí y con la ciudad.

En el capítulo anterior argumenté que el movimiento barrial quiteño, aunque quiso, no pudo abarcar el amplio calidoscopio de las organizaciones y luchas populares urbanas, pues las organizaciones populares en la ciudad no se limitan al fragmentado movimiento barrial, también hay organizaciones y luchas sociales de otros colectivos y grupos urbanos con conflictivas ocupaciones territoriales y en disputas simbólicas de los espacios públicos. Entre estas se encuentran las pro-

tagonizadas por los pueblos indígenas, la población afrodescendiente, las organizaciones de mujeres y las juventudes urbanas, quienes junto con el movimiento barrial son expresiones de la pluriversalidad popular urbana que refiere a las luchas subalternas situadas, las luchas por el lugar, aquellas que acontecen en territorios concretos en los que coexisten plurales maneras de saber, hacer, sentir y ser en la ciudad.

Utilizo el término *pluri-versal* en el sentido que propone Ramón Grosfoguel (2015), esto es la necesidad de un lenguaje crítico decolonial que permita superar la tendencia a diluir lo particular en un mismo proyecto único “impuesto por la persuasión o la fuerza”, para transitar hacia un pluriverso de sentido descolonial antisistémico, respetando las múltiples particularidades y la diversidad de las luchas antisistémicas. Se trata, según Grosfoguel (2008), de un “proyecto de liberación” constituido desde la diversidad de proyectos históricos, epistémicos, éticos, hacia un mundo pluriversal donde el poder esté abierto a la “diversidad de formas institucionales de socialización del poder”, según las distintas respuestas ético/epistémicas descoloniales de los diferentes grupos subalternos en el sistema-mundo (215).

Las disputas identitarias de los colectivos subalternos en la ciudad son pertinentes pero no suficientes, pueden ser la base para la crítica del orden regulatorio en la ciudad, pero no alcanzan la “alteridad epistémica” que propone Grosfoguel, no son suficientes para transformar el sistema y el patrón de poder colonial gestado en la modernidad urbana. Preservar las identidades subalternas no es tan subversivo como parece, pero en la medida en que establezcan alianzas más amplias con todas las luchas identitarias, feministas, clasistas y de los diferentes grupos oprimidos en torno a la radicalización de las nociones de libertad e igualdad social, abrirían la puerta a las luchas antisistémicas dentro del sistema y no contra el sistema (2008), explica el autor.

Para situar las potenciales expresiones del pluriverso popular urbano hay que desmontar el manto cultural que encubre las disputas por la diferencia cultural en la ciudad, esto es el mestizaje urbano de apariencia cosmopolita, enraizado en la expansión metropolitana. El mestizaje es un tema vasto, complejo, con múltiples aristas que van, dice Her-

nán Ibarra (1998), desde la exégesis estatal como núcleo de la identidad nacional, los contenidos culturales en los textos escolares, las adscripciones de los grupos sociales, las críticas de los movimientos indígena y afrodescendiente, las resistencias de las identidades juveniles, hasta los esfuerzos genealogistas por encontrar raíces del blanqueamiento en las familias de clase media (1998). Un tema que por su extensión no cabe tratarlo en estas páginas, me limitaré a realizar algunas precisiones sobre la retórica quiteña de los mestizajes capitalinos que confronta, cotidianamente, los impulsos del orden en el proceso metropolitano.

En Quito, con el distrito metropolitano consolidado durante las dos últimas décadas del cambio de siglo, terminó de desaparecer la vieja ciudad señorial y se vigorizaron las nuevas realidades urbanas mestizas: las segregaciones espaciales inducidas por el mercado inmobiliario y las fuerzas económicas; los discriminatorios estatus sociales gestados con el desigual acceso a la riqueza, bienes y servicios; los estigmas de la diferencia cultural de las poblaciones; la inferioridad de las ocupaciones humildes y la pobreza; y las disputas de identidades territoriales. Las nuevas realidades urbanas quiteñas marcaron fronteras al interior de los barrios y comunas, al igual que fronteras externas en los fragmentados espacios públicos capitalinos, donde se emiten señales del pluriverso popular urbano.

Las fronteras, a manera de líneas imaginarias, son constructos significantes transitorios y móviles que, al mismo tiempo que separan los espacios urbanos y distinguen unas realidades de otras, permiten atravesarlas, cruzar entre lugares, salir de uno y entrar en otro, encasillando a sus habitantes en estereotipos de identidad urbana. Los referentes semánticos de las fronteras espaciales en Quito cubiertas por el manto de los mestizajes urbanos condicionan la vida cotidiana de los colectivos, grupos e individuos, suelen estar delineadas por barrios y calles en las que se replican comportamientos idiosincráticos de recelo y desconfianza (Aguirre 2005, 50). Las fronteras espaciales no solo traslucen el resquemor de los sectores populares, sino el estigma mestizo de su condición de opresión, atribuyen relevancia a sus esfuerzos de inserción urbana según su adscripción a los lugares estigmatizados, como lo expresa Javier Alvarado:

Desde los barrios, en el proceso de búsqueda de inclusión se va generando un fuerte proceso de identidad territorial, y dependiendo del tipo de lucha que haya tenido, hace que el barrio tenga una imagen buena o mala, es como un sobrenombre que tendríamos por vivir en los barrios, en cualquier parte de la ciudad. O sea, si decimos que vivimos en uno u otro lugar, solo el hecho de que pronuncies el nombre de esos lugares hace que se tenga un perfil, un imaginario de esa persona; eso hace que se tenga una identidad endosada que a veces se vuelve muy crítica. (2014, entrevista personal)

La “identidad endosada”, a la que se refiere el testimonio, alude a los estigmas mestizos de la segregación urbana de Quito, que van más allá de la dicotomía congénita entre el norte de las clases medias y altas, y el sur de los sectores populares, pues en ambos lugares hay, cada vez más, numerosos contingentes de población popular y grupos ascendentes. Los nuevos barrios residenciales exclusivos se levantaron arrinconando a las comunas, convertidas en colindantes barrios periféricos; las zonas residenciales están sitiadas por las extensas barriadas populares y los asentamientos periféricos irregulares; y en varias de las parroquias rurales del distrito metropolitano coexisten zonas residenciales exclusivas, ciudadelas y urbanizaciones de clase media y barrios populares asentados en los entornos de los viejos poblados rurales.

Con la expansión metropolitana, la segregación urbana capitalina y los estigmas mestizos de diferenciación cultural devinieron sistémicos, se reproducen por todos los costados y lugares de la ciudad, acentuando las tensiones espaciales y culturales. El distanciamiento subjetivo de lo distinto y lo inferior marca el estatus de lo aceptable, las identidades endosadas a los barrios populares se aceptan, se eliminan o se transforman. Muestra de ello es uno de los barrios populares del nororiente de la ciudad, que a finales de los años 90 cambió de denominación para desprenderse de un estigma de identidad urbana derivada de sus orígenes:

El Comité del Pueblo No 2 ahora se llama Colinas del Norte, ellos hicieron un proceso de cambio de identidad porque cambiaron de nombre, hicieron un entierro del nombre paseando un ataúd por todo el barrio, porque era un barrio catalogado como muy violento. Entonces empezaron un proceso doloroso de cambio de identidad, cambiaron de nombre

para tener más posibilidades de desarrollo. Este es un caso excepcional de cambio de nombre por una identidad negativa que estaba asociada a la violencia. (2014, Entrevista personal)

En los barrios periféricos la identidad, en un primer momento, surge del lugar y de las acciones compartidas, de las luchas que emprendieron sus habitantes durante la conformación de los barrios. Más tarde, mudan las identidades pues las experiencias colectivas son encasilladas como positivas o negativas, forman parte de las fronteras simbólicas de las hibridaciones urbanas. Aunque en cada lugar la gente construye sus referencias espaciales, los barrios periféricos apenas logran contener identidades compartidas, las hibridaciones no son suficientes para configurar una pertenencia cohesionadora de lugar, no alcanzan a moldear identidades singulares en la ciudad. Tal vez las identidades urbanas populares también fluyen por los entramados culturales de la ciudad y no solo en el lugar.

Como se ha señalado en capítulos anteriores, el proceso metropolitano quiteño conlleva nuevas realidades urbanas. El “hipercentro” extendido en la ciudad compacta, las ciudades dormitorio que someten a las comunas indígenas circundantes, las exclusivas ciudadelas amuralladas, las expandidas áreas comerciales y financieras, los vaciamientos poblacionales y semánticos del Centro Histórico, las inmigraciones rurales y los éxodos internacionales con reductos étnicos, el crecimiento de los barrios no regularizados donde con enormes esfuerzos sus habitantes se dotan de hábitats dignos, aunque en los conventillos, tugurios y quebradas —literalmente en los bordes de la vida— todavía se aloja la extrema pobreza. Las nuevas realidades urbanas son la base material del mestizaje citadino, en ellas se incuba el remozamiento de las viejas prácticas discriminatorias y racistas urbanas.

Figurativamente, son las distintas ciudades en una misma ciudad, en las que se develan las disputas por los sentidos territoriales de la reproducción social por parte de los colectivos subalternizados por los mestizajes del orden y la segregación como propias de la expansión metropolitana. Como lo señala Tella (2015), la ciudad transmite sentidos y enunciados legitimados socialmente, “nos habla” para expresar “poder, orden y diferenciación”, mediante los varios elementos y funciones de

los discursos del orden implementados por el Estado y el municipio en el territorio, los espacios y las actividades urbanas; del poder dado por las relaciones de fuerza constitutivas de la ciudad, y de la diferenciación social traspasada por la condición heterogénea de lo urbano (11).

Las ideologías, narrativas y simbolismos de las nuevas realidades urbanas metropolitanas configuran su carácter heterogéneo, misceláneo, el que suele asumirse, ambiguamente, como mestizaje cosmopolita o hibridación cultural propia de la ciudad a manera de dispositivo integrador de sus habitantes. Si bien el mestizaje como narrativa y realidad está presente desde el origen colonial de la ciudad, contemporáneamente se despliega entrelazado en los discursos del orden metropolitano que, al tiempo que unifican a la mayoría de sus habitantes, segregan a las pueblos y colectivos urbanos de origen ancestral y a los grupos de población empobrecida y humilde. Los mestizajes cosmopolitas metropolitanos se solapan con las prácticas elitistas de exhibición simbólica del poder; instituyen un orden social con referencia a valores, intereses, tradiciones e imaginarios racializados como “blanco-mestizos”.

A finales de los años 60, a puertas de la expansión metropolitana, Agustín Cueva refiriéndose al mestizaje decía que “la Colonia, leyenda y realidad, sigue en pie. Solo que a fuerza de cohabitar con ella, su rostro se nos ha vuelto tan familiar que hasta parece contemporáneo nuestro” (1976, 5). Tras interpretar las expresiones culturales del “mestizaje étnico” estratificado entre grupos rurales empobrecidos, mestizos pobres de la gran ciudad y las variadas “clases populares arraigadas en la ciudad”, todas desconocedoras del “alma indígena”, Cueva ilustró el mito del mestizaje mediante los cambios urbanísticos del barrio Mariscal Sucre, el que resume la historia de las clases sociales quiteñas.

Los estilos arquitectónicos de sus grandes mansiones, dice Cueva, muestran lo que los aristócratas y burgueses querían ser: “españoles desenterrados a pesar de la independencia política”; por su parte, la mediana burguesía de “subjetividad vacilante, vacía”, atraída por el primer estilo que le ofreciesen, levantó los barrios del lugar; mientras la clase media inauténtica, “aspirante a propietaria”, se allanó a las viviendas construidas por la Caja del Seguro y subsiste en el “sector la casucha de algún po-



bre desahuciado”. A medida que progresó la burguesía lo hizo también su arquitectura: los monumentos al sueño hispanista de la aristocracia criolla dieron paso a la estética de la modernidad capitalista que exhibe la aspiración “a ser en todo como los americanos del Norte” (185-90). Del mismo modo, la inautenticidad de la clase media quiteña, que hasta en “los estratos más altos carece de personalidad cultural”, se expresa también en una producción cultural con un “lenguaje-ablución” que en lugar de explicar encubre la realidad. Cueva, premonitoriamente, concluyó que “la cultura mestiza es hoy una virtualidad, basada en el mestizaje étnico, y no una realidad” (207).

La inautenticidad de las culturas mestizas no es solo quiteña. La relación heterónoma entre la capital y el país hizo del proyecto mestizo regional el núcleo de la construcción de identidad nacional, proyectando la adscripción a la sociedad blanco-mestiza como el referente de la “nación en ciernes”, cuyos valores y prácticas se basan en una unívoca visión de ciudadanía y no en una perspectiva plural del conjunto diverso de sus habitantes. La identidad nacional mestiza deviene esquiva, indiferente, de la histórica manera en que la diferencia cultural se fraguó en Ecuador, esto es ocultando las matrices del poder que racializaron su formación (Walsh 2009, 24).

Al expandir el proyecto del mestizaje criollo al de nacionalidad pretendida, como dice Catherine Walsh, no se encaró la inercia narrativa “estructural e institucional de raza o las prácticas de racialización”, ni se consideró como fundacional en el proceso hacia la sociedad nacional la erradicación del racismo y la desigualdad, avanzando, alternativamente, hacia un horizonte integrador que refuerce “la diversidad, la pluralidad y la realización equitativa entre culturas” (38). El mestizaje en la ciudad capital, de apariencia mundana y centrada en la inautenticidad de la clase media, no se asemeja en nada al deseado cosmopolitismo étnico de las grandes ciudades a las que se busca imitar, en las que la presencia de diversas culturas contribuye a su identidad internacional.

El cosmopolitismo, comentan Laplantine y Nouss (2007), confiere el sentido metropolitano, mestizo a la ciudad, por el relacionamiento entre “las energías innovadoras de las diásporas procedentes de todos los rincones del planeta”, cada una con su memoria, tradiciones, len-

guas y esperanzas que configuran el “polis-cosmos, la ciudad mundo”. El cosmopolitismo moldea una misma identidad urbana, más allá de que las comunidades culturales se apropien de los espacios y conformen los guetos de la segregación y de la autarquía, el espacio cosmopolita de las grandes urbes se caracteriza por el hecho de que “las múltiples minorías asentadas unas junto a otras terminan por formar la mayoría”, no hay una cultura central dominante, sino varias descentradas, excéntricas, frente a la homogeneidad de la comunidad de ciudadanos “en equilibrio incesante y estimulante” (187-8), explican los autores.

El mestizaje cosmopolita metropolitano quiteño es lo opuesto al cosmopolitismo de las grandes ciudades, al que se refieren los autores. En vez de contribuir a una identidad urbana enriquecida desde la diversidad cultural, se empeña en una uniformidad ciudadana basada en el anteriormente señalado complejo de inferioridad colonial que desvaloriza lo propio y sublima lo ajeno. En el distrito metropolitano las culturas de raíz ancestral nativas y llegadas, así como los grupos segregados por el crecimiento urbano, difícilmente se relacionan entre sí, apenas lo hacen con minúsculos colectivos en situación de subalteridad, arrinconados en los no lugares e inferiorizados en los escalones más bajos de la sociedad blanco-mestiza. Ni siquiera a guisa de exotismo multicultural son considerados en el proceso metropolitano.

Sus memorias y saberes perviven en los bordes del mestizaje urbano, limitado, en el mejor de los casos, al manido sincretismo simbólico de las ritualidades andinas religiosas, solares y terrenas, intercambiadas con expresiones de estilo *new age* como formas cuasi folclóricas del mercado cultural. Las identidades ancestrales desvalorizadas y los grupos relegados por el orden de la ciudad no son motivo de vanaglorias urbanas, sino de vergüenza, de ocultamiento de las disonancias, de un jerárquico distanciamiento de las colectividades y personas de raíz ancestral. El mestizaje metropolitano, centrado en la inautenticidad de la clase media, hace ostentación de un “blaqueamiento” gestado apenas décadas atrás, sin memoria propia considera que la identidad quiteña está en proporción a las generaciones oriundas de la ciudad, en una suerte de impostada “limpieza de sangre” que sedimenta el linaje indio.

Aferrado al simbolismo del consumo y del mercado, aunque limitado económicamente en sus aspiraciones, el mestizaje de clase media alardea de su familiaridad con la memoria histórica de la señorial clase acomodada, refrendada en la iconografía cívica de los próceres locales, mientras ignora y repudia las memorias de la diáspora afro y de los éxodos de los pueblos indígenas. Se abochorna de la diferencia cultural y la inferioridad social, pese a que en las ciudades extranjeras que tanto admira la diversidad cultural se asume como potencialidad multicultural.

El mestizaje es la pieza central en un relato creado en términos sociales y políticos, con el que también se configuró el DMQ. Sus narrativas y prácticas racistas operan, diacrónicamente, como dispositivos culturales de integración-separación de la población, mediante los cuales se impusieron los principios universalistas del progreso y la ciudadanía volcados principalmente en el individualismo, el ascenso social y el blanqueamiento. Erigieron un imaginario colectivo de identidad urbana nacido del complejo de inferioridad, por el cual lo que ocurre o no en las ciudades occidentales es la referencia del adelanto en la capital del país.

La experiencia de racialización e inferioridad de lo ancestral y lo humilde está enraizada en la sociedad local desde la Colonia, como un proceso de “mezcla de razas” y de creación de castas racialmente mestizas, distantes de los blancos, indios y negros (Ibarra 1998, 9). Contemporáneamente, se readecuó a los cambios modernizantes que experimentó la ciudad en la primera mitad del siglo XX y continuó hasta el presente como una suerte de “sentido común” que acompaña a la expansión metropolitana. La sociedad señorial de antaño se convirtió en una sociedad cuasi cosmopolita, con la presencia de nuevos sujetos como los trabajadores fabriles, comerciantes, una creciente clase media, migrantes indígenas, afros y mestizos pueblerinos. Las fricciones entre la vieja estructura social y las nuevas presencias urbanas provocaron los primeros conatos de lucha de clases y confrontaciones culturales que “diversificaron la conflictividad entre migrantes y capitalinos” en la ciudad (Bustos 1992, 180).

De acuerdo con Bustos (1992), la convivencia de tradición y modernidad entre los años 20 y 50 produjo nuevas identidades que politi-

zaban las demandas sociales, y emergieron otras percepciones, valores, espacios y actores que atribuían sentidos disímiles de identificación y diferenciación frente a la ciudad, en un proceso relacional de configuración de lo que denominó “proyectos de identidades culturales urbanas” (182). Se formó el “pueblo” como una identidad política incluyente de las demandas de los diversos sujetos como consumidores, usuarios, desocupados, pobres y trabajadores en general; emergió una clase obrera en formación compuesta por artesanos, obreros fabriles y grupos de empleados del sector servicios. Ambas, el pueblo y la clase obrera, empezaron a ser protagonistas de los hechos políticos más relevantes del período (180-2).

Asimismo, los cambios espaciales y sociales hicieron de la ciudad de Quito una suerte de emblema, materializado en el imaginario colectivo con la retórica de “quiteñidad o quiteñismo”, a manera de entramado de adscripciones y autoadscripciones identitarias prejuiciadas que, alimentadas por el crecimiento espacial y poblacional, estigmatizaban a los foráneos como lugareños ordinarios e iletrados, recurriendo a un léxico peyorativo. En un juego de contrastes taxonómicos en torno a la procedencia de la gente, se fue estableciendo el “quiteñismo” como una recurrente nostalgia de un pasado de ribetes aristocráticos, al mismo tiempo que una aspiración de progreso (182). Sin embargo, tras el “quiteñismo”, se esbozaba el desprecio por lo ancestral, con lo que la conflictividad cotidiana más visible surgió entre los quiteños de nacimiento y los forasteros, dando lugar a un enfrentamiento étnico-cultural que visibilizó al racismo en la ciudad (Espinosa 2003, 27). La dicotómica identidad entre propios y extraños permeaba la moderna identidad quiteña.

En las prácticas de discriminación urbana, los sectores dominantes de raíz señorial y la mediana burguesía se autoadscribieron como la “gente decente”, esto es familias y personas “sin contaminación de lo indio”, y asumieron la conflictividad derivada de las nuevas presencias sociales en términos de oposición étnico-cultural, como un avance del “cholerío” sobre la urbe blanco-mestiza (Bustos 1992, 183). Los afuerreños provenientes del campo y de los pueblos rurales, que forman parte del proceso de migrantes a la urbe, eran percibidos por los capitalinos de clase alta con el apelativo de “chagras o cholos”, que como señala

Bustos (183-4) eran acepciones corrientes que referían a una jerarquía de valores de estatus inferior y disruptivo.

Por su lado, los mestizos de clase media y los sectores populares no indígenas de mayor raigambre urbana veían a los migrantes como directos competidores en el mercado de trabajo y rivales en los escuetos medios de ascenso social, con lo que, igualmente, replicaban las prácticas discriminatorias para distanciarse culturalmente de los migrantes, a la vez que buscaban establecer algún tipo de identificación simbólica con las clases pudientes para integrar y ser reconocidos en el estatus de la “gente decente” (186). El quiteñismo como encarnación de los mestizajes urbanos, en su afán de blanqueamiento, operaba, sincrónicamente, tanto en el plano vertical para diferenciar a los grupos dominantes de los oprimidos cuanto en el plano horizontal al interior de las clases medias y de los sectores populares, para desigualarse de lo ancestral, de la pobreza y de los humildes.

Algunas obras de la narrativa literaria escrita entre los años 20 hasta entrados los años 80, reseñadas por Hernán Ibarra (1998, 34-8), retratan las percepciones mestizas de la ciudad, “sus personajes, dramas y ocultamientos”, acaecidos en los distintos episodios del paso de la sociedad señorial de antaño a la nueva sociedad moderna. A manera de retazos de recuerdos sin una “visión global de la ciudad”, son añoranzas localistas de una aristocracia venida a menos, de clases medias en busca del ascenso social abandonando sus barrios de origen, o de “espesos espacios públicos municipales”. Refieren a un pasado reciente, ya que los eventos posteriores carecen de huellas, los mestizajes urbanos del presente no pueden abarcar las experiencias inmediatas de las nuevas generaciones, cada vez más alejadas del pasado (38). Es una nueva configuración de la sociedad moderna carente de memoria.

La retórica de quiteñidad basada en la inferioridad de lo indígena impuesta por los hacendados durante la modernización agraria precedente no solo estigmatizó al indio como un sujeto irracional que debía civilizarse en aras del progreso, cuestión ratificada por las élites locales, sino que arraigó el racismo como el primordial dispositivo regulador de la sociedad capitalina (Espinosa 2003, 29). Dio pie para que décadas

más tarde los migrantes fueran encasillados como inferiores y atrasados, recurriendo al léxico peyorativo y discriminador sobre el cual Manuel Espinosa realizó una arqueología de sus orígenes, modismos, usos y significados que muestran el solapamiento entre los estamentos étnicos raciales y la estratificación socioeconómica (29-49). La retórica mestiza de quiteñidad en una sobreposición de dinámicas culturales, tiempos históricos y prácticas inferiorizadoras se usó, en adelante, para enunciar el orden y la jerarquía en la moderna sociedad capitalina. Devino en un dispositivo práctico de discriminación y racismo de la diferencia cultural, usado a manera de léxico corriente enunciativo de las desigualdades como propias de la sociedad capitalina, sometiendo a los grupos sociales y a las personas en condición subalterna.

Del mismo modo que se inferiorizó a lo indio a comienzos del siglo XX, durante su segunda mitad, desde los años 60 en adelante, se expresó públicamente la discriminación a la población afrodescendiente en la ciudad, la que fue estigmatizada también como foráneos “invasores”, una raza iletrada “sin destrezas ocupacionales”, y asumidos públicamente como una “amenaza” a la seguridad de la población blanco-mestiza. Los localismos ideológicos de inferioridad de la cultura afro están enraizados en las costumbres racistas decimonónicas que “animalizan a los negros”, como impropios a la cultura y a los valores de la civilización, con posturas racistas de las élites intelectuales y académicas que hasta entrados los años 60 sostenían visiones del pueblo afro como “personas sin inteligencia y cultura difíciles de civilizar” (De la Torre 2002, 19-21).

Desplazados al último peldaño de la estructura social por los valores y prejuicios racistas de los mestizajes urbanos, ni siquiera la retórica contemporánea del quiteñismo contemplaba términos para la racialización de la presencia afro en la ciudad. Su cultura continuó oprimida por medio de prácticas violentas y cotidianos lenguajes de agresión y desprecio, refrendados en los valores del quiteñismo de “la gente decente”. En un ambiente de hostilidad generalizado con lo afro, no es de esperar que haya señales de adscripciones de pertenencia a la ciudad, al menos en las primeras décadas de presencia del pueblo negro en la capital, lo explica el representante del movimiento afroecuatoriano Juan Carlos Ocles:

Como tener unos símbolos referentes, no. Lo que sí se marcaba es la cuestión de los que eran de la ciudad, que se sentían los “quiteños” y los invasores. Los invasores venían a ser los afrodescendientes, en el caso nuestro, y tal es así que había frases de que somos una raza proclive a la delincuencia, que se está tomando los suburbios y barrios populares. Al decir eso significa que no somos de aquí, cosa que los medios de difusión comenzaron a difundir de tal manera que el imaginario social veía a la población afrodescendiente primero como invasores, segundo como delincuentes y tercero como los más atroces. De todo lo que pasaba eran culpados los negros, todo negro que andaba en grupo era llevado a la cárcel. Era terrible porque la prensa vendió la idea de que los negros eran matones, los negros eran asesinos, por lo tanto había que destruirlos. (2014, entrevista personal)

Los estigmas de inferioridad y las crueles imágenes montadas en la opinión pública a las que se refiere el testimonio evidencian el ambiente de hostilidad imperante en la expansión metropolitana ante las primeras presencias afro. No es fácil imaginar que germine rápidamente la identidad afro en el contexto de violencia y rechazo de una ciudad que no los acogió, pues como “pueblo afro no nos sentíamos parte de Quito”, señala Ocles. El desprecio mestizo se ejerció sobre los negros, arrinconándoles en los tugurios de las laderas del Pichincha, localizadas al costado noroeste de la ciudad, en unos conventillos improvisados, arrendados en condiciones inhumanas de hacinamiento, con servicios precarios y hostigados por sus propietarios ante cualquier expresión cultural comunitaria. Las primeras presencias afro en la capital fueron en los no lugares, rechazadas por la ciudad y despreciadas, incluso, adentro de la propia marginalidad urbana.

Obligados a vivir en la ciudad por la pobreza en el campo, el pueblo afro desarrolló su propia estrategia de sobrevivencia: residir y trabajar en la ciudad para obtener ingresos y regresar periódicamente a sus lugares de origen para cargarse de la energía cultural que les permita continuar en la agreste ciudad. Comenta Ocles:

Bajo esta situación el pueblo afro no se sentía parte de la ciudad, y un elemento claro de no sentirse parte de la ciudad era que trabajaba, iba reuniendo dinero y en los eventos grandes como la Semana Santa ba-

jaban a su tierra para llenarse de fuerzas, a llenarse de energías y luego retornaban. (Entrevista personal)

La identidad urbana del pueblo afro se fue configurando entre la inserción material en la ciudad y el retorno espiritual al lugar de origen, aunque el regreso a los ancestros cada vez va quedando en la memoria colectiva, en los “guardianes de la memoria”, diría Juan García, pues la tendencia del pueblo afro es convertirse en población urbana. Las primeras presencias afro en la ciudad fueron progresivamente cambiando en la medida en que aumentó su migración, con la consolidación de los asentamientos afro en determinados barrios periféricos y con la creación de las organizaciones de afrodescendientes en defensa de su cultura y el ejercicio de los derechos colectivos —como más adelante se explica—.

Las inserciones viviidísticas, ocupacionales y económicas de los grupos secularmente excluidos se dan en los estratos segmentados de la economía, por lo regular informales, y en el sector terciario, ocupados por la población indígena, afro y pobre, algunos de los cuales han experimentado crecimientos relevantes en una suerte de emprendimientos étnicos y populares exitosos, en los que se reproducen las afirmaciones de estatus, paradójicamente, buscando restablecer los vínculos primarios imaginarios o reales de sus orígenes familiares, provinciales, comunitarios y comarcanos. Las identidades populares mestizas también se configuran en la tensión entre las inserciones materiales en la ciudad y las añoranzas del lugar de origen, entre las memorias de los desarraigos y las condiciones urbanas de recepción, al menos en las primeras generaciones de migrantes.

Una experiencia novedosa que se distanció de los estigmas de la inferiorización urbana, y que se blindó de los prejuicios mestizos de la retórica de quiteñidad, fue la protagonizada por la cooperativa de vivienda Alianza Solidaria en la zona de Quitumbe, que ha construido siete grandes conjuntos vecinales, autogestionando comunitariamente los servicios educativos, equipamientos, comercio y salud, presentándose a sí misma como la síntesis de las luchas viviidísticas de los barrios periféricos del sector suroriente de la ciudad (Melo 2014). La identidad de la cooperativa recoge la memoria colectiva de los barrios obreros,



de la cooperativa Lucha de los Pobres, de la cooperativa Villa Solidaria hasta llegar a Quitumbe, un área de invasiones y traficantes de tierras en la que se formaron numerosos barrios irregulares, donde la cooperativa emprendió un camino colectivo de integración territorial y fortalecimiento identitario (2014), pues lo que empezó como una cooperativa solidaria de vivienda, treinta años más tarde, se proyecta como un proceso de hábitat popular.

Las adscripciones de sus miembros forman parte de las identidades del sur de la ciudad. Sus dirigentes consideran que están empeñados en el tratamiento proactivo de los asuntos y problemas “propios del sur”, en “resistencia al colonialismo excluyente de nuestra ciudad”, y expresan la ecuatorianidad, mientras en el centro y norte expresan la quiteñidad, porque al sur casi no hay quiteños, “la mayor parte son gente venida de todos lados, menos de Quito”. El dirigente de la cooperativa reseña la identidad de sus habitantes de la siguiente manera:

Hay dos ciudades. Vivir en la capital depende del lugar donde uno se ubique. Vivir en la ciudad hecha para el turismo, hecha para los ricos, para los que tienen posibilidades, o vivir en la ciudad del sur, donde no tienen nada que ver los relatos y narraciones que hacen los quiteños de cepa, para ellos no está presente el sur de Quito. Frente a esto nosotros tenemos otra visión, la gente de aquí tiene sus propias idiosincrasias, sus propias tradiciones y las festividades son otra cosa, la gente se organiza en cada barrio, en cada cuadra y las festividades son algo circular, aunque sin duda estamos también afectados por el consumismo y la globalización. Tenemos bastante gente venida de distintas provincias, y hay muchos aportes culturales que reproducen distintas identidades. La otra es la capacidad de solidaridad, hacia la unión, hacia la interacción social, que se presenta con mucha facilidad, más que en el norte o en el centro, todo eso sigue configurando una identidad propia. (Entrevista personal)

En la experiencia de la cooperativa Solidaridad la identidad popular mestiza del sur es asumida como un cambio de las tradiciones señoriales capitalinas; no es un simple sometimiento a la modernización general de la ciudad, sino un adentrarse en una “propia modernidad”, sin renunciar a los orígenes obreros, populares y afuereños, más bien “reclamando su presencia, sin ocultarlos”. Lo que para otros es indigno,

para los habitantes de Solidaridad es motivo de orgullo, por ejemplo: lo valioso de “vivir junto a las quebradas”, de disfrutar de la riqueza ecológica de una geografía irregular, cuestión que fue pensada y gestionada por la gente de aquí (2014), señala el dirigente barrial.

Las mujeres en Quito han sido las mayores protagonistas de las luchas por la reproducción social, en las lides de las organizaciones viendísticas que dieron origen a los barrios periféricos, y en los procesos de inclusión social de sus habitantes en los que se tejen las identidades populares, mestizas, indígenas y afro en la ciudad. Las contribuciones materiales y políticas, los roles de liderazgo y movilización, y las iniciativas culturales de las mujeres populares también han sido ocultadas con la retórica del quiteñismo cargado de valores patriarcales, y por el machismo ideológico subyacente en las prácticas socioorganizativas de las dirigencias barriales. No obstante, las mujeres han creado múltiples organizaciones, con diversas características y en varios sectores, que contribuyen al avance democrático de la ciudad, entre las que destaca el Colectivo Mujeres por la Vida que, mediante la toma de un parque, formaron la cooperativa San Juan Bosco del Itchimbía.

A mediados de los años 90, un grupo de mujeres provenientes de varias organizaciones del sur de Quito, como la Unión de Mujeres Tarqui y la Coordinadora Popular de Quito, formaron el colectivo Mujeres por la Vida como una agrupación de organizaciones barriales de base y de mujeres de sectores populares, comprometidas en la búsqueda de satisfacer sus necesidades de “salud, vivienda, economía popular y solidaria, derechos de participación y educación” (Hernández 2014, entrevista personal). La iniciativa organizativa creció y se extendió como parte del movimiento nacional de mujeres, participando en las marchas, mítines y eventos políticos convocados por la entonces Coordinadora de Movimientos Sociales.

El colectivo de Mujeres por la Vida, “como un tema más propio de las mujeres”, se encaminó a conseguir vivienda popular. Dirigió y protagonizó la toma de tierras en lo que ahora es el parque Itchimbía, una colina del centro-oriente de la ciudad, y logró que numerosas mujeres jefas de hogar, de condición humilde, accedan a la vivienda. Tras varios años

de confrontaciones con el municipio, marchas hacia el centro, plantones callejeros y encadenamientos a las viviendas en el asentamiento para evitar el desalojo, y de desmontar el estigma adosado de delincuentes o traficantes de tierras, mostraron que se trataba de mujeres jefas de hogar en busca de vivienda. Lograron levantar la propuesta Parque, Vivienda Itchimbía (2014), que combinaba un área de vivienda y servicios con el cuidado comunitario del parque.

La cooperativa condujo una exitosa negociación entre el municipio metropolitano, que regularizó la toma de tierras, la Cámara de Comercio de Quito, que les otorgó un crédito sin garantes, la empresa constructora que edificó las viviendas, y el apoyo de varias fundaciones que facilitaron pequeños créditos solidarios (2014), con lo que entre 2003 y 2004 las mujeres pasaron a ocupar sus nuevas viviendas.

Con una sólida organización comunitaria, comenta la dirigente María Hernández, las mujeres gestionamos los servicios de “comedor, centro infantil, apoyo escolar, huertos familiares y comunitarios, un centro de energías alternativas, reciclaje de basura, trabajo comunitario semanal, escuela de formación”, y formamos varias comisiones para resolver los múltiples problemas de la vida cotidiana en la cooperativa. No solo se buscaba un entorno urbanístico digno, sino también una convivencia en condiciones de equidad y calidad para las mujeres, juntando a la solución de sus necesidades concretas el aprendizaje de que hay necesidades estratégicas como la equidad de género, explica Hernández:

El tema de la violencia también fue tratado. Cuando la gente se peleaba entre familia, los niños eran los que buscaban a la comisión de derechos de género, y la comisión tenía autoridad para resolver los temas, lo que es algo difícil de conseguir. Se premiaba a las familias que vivían en armonía, y los hombres que pegaban a las mujeres se les exhibían en la Asamblea, así como se les exhibe a los deudores, y tenían vergüenza. Se trabajaba muchísimo en la formación y en la concienciación. (Entrevista personal)

Las adscripciones ideológicas de las mujeres de la cooperativa San Juan Bosco del Itchimbía también son parte de las identidades del sur de la ciudad. En la lucha por la vivienda, ellas sufrieron la segregación

urbana de la ciudad ordenada en centralidades que benefician a las clases medias y acomodadas, en perjuicio de los sectores populares. Aunque entre la población popular mestiza se reproduce el lenguaje peyorativo del quiteñismo, sus íconos costumbristas y personajes han perdido vigencia en el sur de la ciudad, “no son significativos para la gente como debió ser hace cuarenta años”, anota la dirigente. “Para las nuevas generaciones no significan nada”, sus referencias vienen de las identidades traídas por los migrantes, con las que se están formando nuevas identidades que se expresan, por ejemplo, en un calendario festivo y ritual de las localidades de origen que están enraizadas en la gente y que no son tradicionales de Quito. Es la diversidad cultural del sur, señala Hernández:

Quito es una ciudad tan diversa, que ya no hay una identidad quiteña, sino diferentes identidades en la ciudad que se han ido construyendo. Unas de acuerdo con el territorio, de dónde vienen, cómo han migrado y eso va constituyendo la identidad de la gente. Hay también las otras identidades sociales, por ejemplo los jóvenes que tienen diversas identidades. No puedo encontrar una identidad superfuerte que sea común para todos, tal vez las religiosas. (Entrevista personal)

En efecto, las identidades juveniles urbanas, a las que alude la representante de la organización de mujeres, son diversas. Más aún, dado el predominio de la población joven en el distrito metropolitano, las múltiples identidades juveniles atraviesan la sociedad quiteña, tienden a expresarse en distintas formas de agrupación y a configurarse, territorialmente, por todos los costados de la urbe.

Aunque siempre ha habido rupturas generacionales de las juventudes en la cultura, el arte y la política, el denominado “sujeto joven”, en tanto actor político organizado, emergió en el debate académico local a comienzos de los años 60, cuando aparecieron pintados los muros de algunas ciudades con la frase: “URJE, la esperanza”. Eran las brigadas de la Unión Revolucionaria de Juventudes Ecuatorianas (URJE), un “típico frente de juventudes”, identificado con la Revolución cubana y formada por tres partidos disímiles que, con la consigna: “Lucha heroica por una patria nueva”, convocó a miles de jóvenes, hombres y mujeres que “luciendo uniformes verde olivo” se tomaban las calles como un desafío

y una esperanza. El “descontento y la voluntad de los jóvenes irrumpió espontáneamente por doquier, por encima de los partidos políticos de la izquierda paralítica”, explica su fundador Jaime Galarza (1990, 14). Aunque duró poco, la experiencia de URJE marcó el inicio del protagonismo político de las juventudes en el país.

En adelante, se sucedieron varias organizaciones de jóvenes disputando los espacios sociales, institucionales y políticos en la ciudad. En los años 60 se creó la Federación de Estudiantes Universitarios del Ecuador (FEUE), en los 70 la Federación de Estudiantes Secundarios (FESE), y varios frentes estudiantiles promovidos por los movimientos de izquierda involucraron activamente a las juventudes en las diversas luchas estudiantiles, barriales y populares urbanas. Igualmente, los jóvenes militantes de izquierda, los grupos juveniles y las CEB apoyaron la expansión del movimiento poblacional capitalino en los años 80 hasta entrados los 90. Sin duda también hubo agrupaciones políticas de jóvenes junto con el movimiento indígena, especialmente en respaldo al Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik. Del mismo modo que la juventud de clase media quiteña fue una de las mayores protagonistas en las multitudinarias movilizaciones que derrocaron a Bucaram y Gutiérrez.

Con variantes ideológicas y distintas expresiones organizativas, hay una línea de continuidad, no necesariamente acumulativa, en el protagonismo político de las juventudes capitalinas que va más allá de los partidos políticos, lo que no ocurre con el accionar social de las juventudes que, en cambio, se muestra discontinuo, con agrupaciones dispersas y fraccionadas expectativas. El interés académico por las identidades juveniles se derivó del apareamiento de las pandillas en los años 80 (Andrade 1990, 36), surgidas en las zonas marginales de los barrios periféricos y suburbios; se fue extendiendo hacia sectores de clase media, siempre moviéndose circularmente en “el terreno de los desposeídos”, y cuestionando los estigmas de violencia, delincuencia y drogadicción que les someten, así como las políticas de intervención que de ellas emanan.

El acercamiento a la realidad juvenil empezó a dar cuenta del calidoscopio de expresiones socioculturales juveniles en expansión. René Unda (2010), en su estudio de las identidades juveniles quiteñas, propu-

so una tipología que distingue entre jóvenes hijos de migrantes, jóvenes en actividades religiosas, juventudes políticas, galaxia musical juvenil y jóvenes estudiantes, en cada una de las cuales existen diversas formas asociativas (33-4). Encontró la enorme complejidad de relaciones que tejen, con ramificaciones hacia nuevas formas de culturas juveniles, juventudes urbanas, juventudes rurales, grupos con distintos niveles de organización, a lo que denominó “neo-asociacionismo” juvenil, expresión de las “creatividades en acto”, esto es la diversificación de sus formas identitarias que, al tiempo que muestran “mayor atomización de las agregaciones juveniles”, se recrean en “nuevas formas asociativas a través de fusiones y mixturas” (144-5).

Una aproximación a las organizaciones juveniles en la ciudad mostró que para el año 2006 predominaban las organizaciones deportivas que representaban el 33,2 %, las organizaciones religiosas el 24,1 %, los grupos artísticos el 22,0 %, las otras organizaciones el 22,0 %, las organizaciones políticas el 8,7 %, las pandillas el 5 % y el gobierno estudiantil el 4,1 %, respectivamente (Rodríguez y Tingo 2013, 86). Se trata de un segmento poblacional constitutivo de la sociedad capitalina, con una vastedad de expresiones asociativas que se mueven en circuitos espaciales y culturales autorreferidos.

Entre los grupos artísticos, las otras organizaciones y las pandillas se conforman las microsociedades subterráneas, *underground*, del tipo “tribus urbanas” en las que se recrean las identidades juveniles. Es el caso de los jóvenes de las agrupaciones *hardcore* y *punks* que se vuelven gregarios en sus “comunidades emocionales”, en las que se desahogan del individualismo al que les somete la sociedad urbana, y mediante “socialidades dispersas”, priorizan sus saberes en las relaciones interpersonales expresadas en la corporeidad de sus experiencias. Son “formas de resistencia al individualismo urbano”, que varían según los casos, desarrollando referencias grupales reconocibles que “convierten a sus miembros en actores distinguibles de otras culturas juveniles” (Guerrón 2012, 167-8), valoradas en el contexto de la sociedad capitalina homogénea.

Lo propio ocurre con las identidades juveniles *skinhead* que, ocupando sitios simbólicos, sustituyen el anonimato social con el recono-

cimiento dentro de las sociedades subterráneas. Las agrupaciones *skin-head* no se consideran fuera del sistema, aunque declaran que sí lo están, “buscan protegerlo de lo que para ellos está corrompido”, con acciones que despliegan las destrezas físicas de sus miembros, las que no son siempre aceptadas en la sociedad por ser “expresiones de intolerancia desmedida” (Vaca 2013, 221-2). Es la agrupación que asume la violencia como su fortaleza, por eso es considerada la cultura juvenil más agresiva de las sociedades subterráneas y respetada por las otras agrupaciones, lo que le confiere seguridad e identidad.

Las adscripciones identitarias juveniles se dan al interior de microsociedades, por fuera de estas no hay mayores señales de búsquedas compartidas de cohesión colectiva juvenil, como lo expresa la siguiente opinión de un joven quiteño:

estamos muy divididos todos. Somos un cuerpo sin pies ni cabeza... No nos organizamos bien, o sea, cada quien organiza su realidad o desde lo que vive. Pero no, en realidad, todavía no estamos como organizados todos. Así como para hacer algo así. (Rodríguez y Tingo 2013, 111)

En medio de la atomización asociativa, hay expresiones contestatarias de las identidades juveniles quiteñas ante la segregación urbana, como el caso del colectivo Al Zurich, que supo transformar la identidad negativa del sur de la ciudad en un elemento turístico y cultural en el que se reconstruye positivamente con la valoración del patrimonio edificado de los barrios del sur, la identidad urbana discriminada. No obstante, el comportamiento generalizado de la sociedad quiteña es la inferiorización de las identidades juveniles, recurriendo a los estigmas peyorativos de una recreada retórica de la “gente decente” que discrimina las diferencias culturales, como sucede con las culturas urbanas conforme comenta una joven mujer *punquera* inquirida al respecto:

Yo creo que sí. Yo creo que todo lo diferente es discriminado actualmente. Las culturas que son diferentes, las preferencias sexuales, políticas: todo eso es discriminado. Es normal. Le estorba a la gente lo diferente. (113)

El comentario, en pocas palabras, ratifica la continuidad de los localismos identitarios de los mestizajes urbanos, que con propósitos

discriminantes replican los simbolismos de la arcaica tensión entre los foráneos, los diferentes y los humildes, respecto de lo propio, el orden y lo digno de la ciudad. Los valores de una colonialidad vergonzante, velados en las identidades mestizas, persisten en las prácticas individualistas de desigualamiento de lo indio y afro, de la pobreza y de los distintos como parte del “sentido común”, despreciando a las culturas comunitarias y estigmatizando a las identidades juveniles. Los modos fácticos de existencia de los mestizajes urbanos, en medio de los clivajes étnicos, generacionales, socioeconómicos y culturales, se asumen con vergüenza, debido a su cercanía con lo ancestral y la pobreza.

Muestran la dificultad para materializar la deseada identidad cosmopolita, enlazando la pluralidad cultural con la memoria mestiza de la capital. Las limitaciones no son solo de los grupos subalternos que ven encubiertas, sin reconocimiento en la historia oficial, sus contribuciones al avance de la ciudad; son también las reticencias de las propias identidades mestizas empeñadas en la pérdida de referentes compartidos, en aparentar el individualismo citadino con el ocultamiento racial, el estigma de la diferencia y la inferioridad de la pobreza.

### ***Los pueblos indígenas urbanos: Etnogénesis y resistencia***

El DMQ es el cantón con la mayor población indígena del país. De acuerdo con los datos del Censo de 2010, en el cantón Quito residen 66 513 indígenas, de los cuales el 99,3 % están asentados en el área urbana (INEC 2010), prácticamente la totalidad de la población indígena del cantón habita en la capital, con lo que es la urbe de mayor cantidad y diversidad de indígenas residentes. La segunda ciudad con población indígena es Guayaquil que tiene 31 531 indígenas, seguida con una distancia considerable por Otavalo donde viven 11 219 y luego Riobamba con 9 783. En Quito representan el 30,4 % del total de la población indígena urbana ecuatoriana, con lo que casi un tercio está en la capital. En relación con la población del distrito metropolitano, la población indígena equivale al 4,11 % de sus habitantes, pues el 82,23 % se “autoidentifica según la cultura y costumbres” como mestizos, el 7,11 % como blancos y el 2,68 % como afroecuatorianos (2010).



Los indígenas urbanos, a diferencia de los indígenas de las zonas rurales, han desplegado distintas relaciones con la capital del país. Las comunas circundantes con tradiciones de propiedad comunal de la tierra, originarias del lugar e identificadas contemporáneamente como el pueblo kitu kara, han tenido vínculos permanentes y flexibles con la ciudad de Quito.

Los indígenas migrantes, en cambio, han desarrollado diversas vías generacionales de ocupación, uso e inserción en la ciudad: unos han visto en la urbe una plataforma transitoria para migrar al exterior, otros asumen una presencia intermitente en la ciudad como condición de continuidad de sus comunidades de origen, hay quienes buscan en la urbe una estrategia de sobrevivencia familiar y los demás ven en la ciudad una oportunidad de inserción y residencia definitiva abandonando su procedencia rural. En la capital hay indios nativos, migrantes transitorios y residentes, unos con experiencias de inserción exitosas, otros en condiciones precarias de subsistencia, algunos están organizados y otros no. Los indígenas en Quito revelan un espectro de situaciones económicas y culturales diversas, en las que se mantienen sus adscripciones étnicas en formas comunitarias, familiares, grupales e individuales.

Los pueblos indígenas, que habitaron originariamente el territorio en el que se asienta la ciudad de Quito, están constituidos en la actualidad por comunas, anejos, poblados y parroquias rurales que tienden a ser absorbidas por la expansión metropolitana, poniendo en riesgo de disolución a sus comunidades, algo que nunca antes había ocurrido. Hay comunidades indígenas originarias localizadas por todos los costados de la urbe: Chilibulo-Marcopamba-La Yara, Santa Clara de San Millán, Nayón, San Isidro del Inca, La Toclla, Leopoldo Chávez, Lumbisí, El Tingo, San Miguel de Calderón, Cocotog, Llano Grande, Zámbriza, Yunguilla y Rumiloma, entre otras.

Las comunas no originarias se formaron recientemente en tres momentos diferenciados. Aproximadamente un tercio de ellas se creó con la Ley de Organización y Régimen de las Comunas de 1937, otro tercio se conformó como consecuencia de la Ley de Reforma Agraria de 1964, y las restantes en las parroquias rurales se crearon con la Ley de

Reforma Agraria de 1972. Están integradas, en general, por exhuasipungueros y trabajadores agrícolas que formaron cooperativas campesinas, comunidades, anejos, poblados y barrios cohesionados por lazos de parentesco, ritualidad y afinidad que se mantienen en calidad de comunas en Catzuquí de Moncayo, Miraflores, Guápulo, Sigsipamba, Palugo, Alambi, Alaspungo, Tanlagua, Tanda, entre otras. Hay comunas que se formaron en el siglo XIX en calidad de posesiones de hecho, como el caso de La Toclla creada en 1839, o la comuna Santa Clara de San Millán en 1911, durante el Gobierno del general Eloy Alfaro (Andrade 2013, 14-5).

En 2012, según cifras del municipio metropolitano, estaban registradas en las distintas instituciones públicas un total de 75 comunas en el territorio del distrito, de las cuales cerca de 49 se encuentran activas, de estas, tres comunas son urbanas y las restantes 46 son rurales (Instituto de la Ciudad 2013, 30). Del total, aproximadamente 21 comunas son caracterizadas como ancestrales por tener título de propiedad comunitaria de sus tierras, ejercer prácticas culturales propias, mantener autoidentidad de sus descendientes, disponer de cabildos y estatutos registrados y actualizados (Andrade 2013, 13). De estas comunas, quince están asentadas en las tierras comprendidas entre la planicie de Turubamba al sur, los valles de Los Chillos al suroriente y de Tumbaco al nororiente, y en las laderas que rodean a la montaña del Ilaló; cinco están asentadas en el flanco noroccidental del macizo del Pichincha, y tres están localizadas en el centro y sur de la ciudad.

Desde la perspectiva indígena, el pueblo kitu kara está formado por cerca de noventa comunas y comunidades, situadas en las parroquias rurales y urbanas del cantón Quito, y en algunas parroquias rurales de los cantones Rumiñahui y Mejía (Pueblo Kitu Kara 2016, 12). Las comunas integran diferentes OSG, entre las cuales están la Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Nono, Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Pifo, Unión de Organizaciones Populares de Pifo, Comuna San José de Cocotog, Coordinadora de Comunidades Ancestrales del Noroccidente de Quito, y Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas del Cantón Mejía (Murillo 2008, 110).

Las comunas indígenas tienen vínculos con la ciudad mestiza desde las épocas colonial y republicana, manteniendo una continuidad

histórica de nexos propios del mundo norandino de “reciprocidad asimétrica” con el sistema de hacienda, el poder local y la ciudad. Han sido proveedoras de alimentos, trabajo, cultura y contribuyeron a configurar el modo de vida quiteño, lo que les ha posibilitado, en una relación de complementariedad, preservar la forma comunal.

Desde el origen colonial de la ciudad los profesionales, canteros, carpinteros y albañiles indígenas fueron maestros y practicantes de oficios relacionados con la construcción de los “edificios monumentales y el trazado urbano quiteño” (Webster 2012, 10). La construcción de las iglesias, edificios públicos, residencias, casas solariegas, calles, plazas, así como las obras emblemáticas del ornato y la iconografía cívica y religiosa quiteña, deben su calidad a los diestros oficios indígenas. Sin embargo, pese a la existencia en las Actas del Cabildo de los siglos XVI y XVII de información detallada sobre los apellidos y oficios indígenas, su aporte a las obras patrimoniales ha sido velada por el uso del anónimo genérico de “la mano de obra indígena” (17).

Ya en la Colonia los indígenas de las comunas prestaban servicios a la ciudad y se establecieron especializaciones de los oficios según los lugares: los de la zona de Zámbriza se encargaban de la limpieza de la ciudad, los de Nayón de encender los faroles del alumbrado de las calles, los de “La Magdalena, Chimbacalle y Chillogallo eran cargadores, criadores de mulas y arrieros para el transporte inter-regional; los de Conocoto era picapedreros y albañiles”, explica el historiador Frank Salomon (2007, 37).

Modernamente, las contribuciones de los indígenas al urbanismo quiteño, pese al anonimato, también han sido fundamentales, por ejemplo, en el levantamiento de hitos urbanísticos “republicanos” como el parque de La Alameda, el Teatro Sucre y el Observatorio Astronómico, que fueron edificados con trabajo subsidiario y gracias a las destrezas de maestros y albañiles de las comunidades de Santa Clara de San Millán, La Magdalena, Guápulo y Tumbaco; del mismo modo, el servicio municipal de barrido de calles y limpieza de acequias continuaba a cargo de los indios zámbrizas provenientes de las comunas de Llano Grande, Llano Chico, Nayón, Cocotog y Zámbriza (Kingman 1992, 33-4). Hasta

entrados los años 60, era común que los “guangudos”, como peyorativamente se denominaba en la retórica mestiza del quiteñismo a los indígenas de la zona de Zámboza, vestidos con rústicos overoles grises y calzando *oshotas*, una suerte de uniforme municipal, recorrieran las calles del centro y de los primeros barrios pericentrales, anunciando con campanas su paso, mientras barrían las calles y recogían la basura.

A mediados del siglo XX el sistema de mingas, institucionalizado como una modalidad pública de trabajo para los indígenas de las comunas, fue usado por los primeros alcaldes, bajo el mecanismo de conscripción vial, lo que permitió la apertura y pavimentación de nuevas avenidas y calles de la ciudad, así como emprender con numerosas obras públicas municipales (Goetschel 1992). En esos años los indígenas, diestros en oficios con dominio de tecnologías y saberes constructivos ancestrales en materiales como barro, adobón, bareque, madera, tejas, estructuras de carrizo y demás, también construyeron las vistosas ciudadelas jardín promocionadas por la Caja del Seguro: La Villaflora en el centro sur, La Vicentina y La Floresta en el costado centro-oriente y todas las ciudadelas del centro norte como el barrio América, San Juan y Belisario Quevedo (1992).

Pese a su relevancia, los oficios de albañilería siempre estuvieron en el lado opuesto del privilegio, fueron parte del discrimen y la “falta de respeto” que inferiorizaba a sus practicantes, estigmatizados por su cercanía a lo ancestral, como lo evidencia el testimonio recogido por Kingman: “Ser albañil, negociante de animales, vendedora de mercado era ocupar los últimos lugares en la escala social ya que eran consideradas ocupaciones de indios” (2006, 225). Eran oficios desvalorizados cultural y económicamente por su progenie ancestral.

Debido a sus destrezas constructivas, los maestros y albañiles indígenas son imprescindibles en la restauración y conservación del patrimonio edificado de la capital, declarado Patrimonio Histórico de la Humanidad por la UNESCO, por lo que los oficios de albañilería han sido y son estratégicos en la conservación de las edificaciones quiteñas. De acuerdo con la autopercepción del pretérito gremio de albañiles de Quito, la albañilería posibilitó la continuidad de los “saberes prácticos”,

traspasados a sus descendientes y actualmente imprescindibles en las políticas de conservación del patrimonio edificado pues, a diferencia de los inmediatistas profesionales de la construcción, “los albañiles, y de manera específica los viejos maestros, serían los depositarios de la tradición urbanística y arquitectónica de la ciudad”, afirma Eduardo Kingman (2006, 227). En medio de un ambiente hostil, los indígenas continúan aportando con sus saberes ancestrales, tecnología y oficios constructivos en las edificaciones de la ciudad.

En la actualidad virtualmente la generalidad de jardineros, jornaleros y trabajadores del gobierno municipal provienen de las comunas cercanas a la ciudad, especialmente de las zonas de Zámbez y Calderón, dando continuidad a la sui generis condición de comuneros que se desempeñan como funcionarios públicos municipales, como lo explica el antropólogo representante del pueblo kitu kara, Freddy Simbaña:

En el sector de Zámbez, en el sector de Calderón, son comuneros con su comuna, con estatutos, con cabildo comunal donde se toman decisiones, pero al mismo tiempo los comuneros están en el sector público, están en la Empresa Municipal de Agua Potable, en la Empresa Municipal de Alcantarillado, están también en la Empresa Eléctrica Quito. Es una vieja relación que tienen las comunas con el Municipio de Quito, porque quienes podían hacer mejor estos oficios, quienes conocían los territorios eran las poblaciones indígenas y campesinas de la ciudad. (2015, entrevista personal)

Las relaciones de las comunas con la ciudad, haciendas y fincas no estaban exentas de conflictos por la posesión de tierras ejidales, de disputas por las fuentes y caudales de agua. Hay evidencias y testimonios de largos juicios de tierras y aguas en las comunas de Santa Clara de San Millán, La Magdalena, Lumbisí (Kingman 1992), incluso sobre la propiedad de las tierras comunales de El Panecillo, en pleno centro de la ciudad. Dada la escala de la urbe, hasta fines de los años 60, las tensiones con las comunas se reducían a las disputas en torno a los límites y posesiones de predios, y eran tratadas en condiciones que no amenazaban su existencia, en parte debido a que se encontraban relativamente distantes del perímetro urbano.

Con la expansión metropolitana de la ciudad, en las últimas cinco décadas, la relación espacial de las comunas cambió de modo drástico e irreversible, amenazando incluso su existencia. En poco tiempo, las dinámicas territoriales que transformaron las zonas de tradición agropecuaria en nuevas áreas residenciales y comerciales, estimuladas por el mercado inmobiliario y el tráfico de tierras, alcanzaron a las comunas. Antiguos graneros en los valles y planicies de Los Chillos, Tumbaco y Turubamba desaparecieron convertidos en barrios, lotizaciones, ciudadelas y centros comerciales que han dado lugar a nuevas centralidades urbanas; asimismo, viejos sistemas de andenes y terrazas localizados en el sur de la ciudad, otrora en producción agrícola intensiva, han sido devastados igualmente para dar paso a nuevas urbanizaciones, extensos planes de vivienda y barrios periféricos (34-5).

Buena parte de la ciudad moderna se ha levantado sobre los restos arqueológicos de las culturas originarias, borrando los patrones de asentamientos territoriales norandinos. Los vestigios conservados han sido hallados en terrenos públicos, mantenidos en calidad de museos de sitios como en el Parque Arqueológico y Cultural Rumipamba, el Museo de Sitio La Florida, los vestigios encontrados en Cotocollao y en el sector de El Condado que pertenecerían al Período Formativo, el Museo de Sitio y Centro Ceremonial Tulipe, las ruinas de Catequilla, entre otros. Pese a la devastación del patrimonio arqueológico, en la ciudad y en las parroquias rurales del distrito hay alrededor de 1 500 sitios arqueológicos prehispánicos, que están registrados en los tres tomos del *Atlas arqueológico de Quito* (Jara 2009), y son evidencia de la riqueza cultural de los pueblos originarios.

Las comunas han sido impactadas de distintas maneras por la expansión metropolitana, algunas de ellas han desaparecido, otras corren el riesgo de disolverse y las demás resisten. La presión por la compraventa del suelo comunal, por parte de los agentes del mercado inmobiliario, afecta la vida comunitaria al fragmentar la propiedad colectiva de la tierra, debilitar el control comunal de los recursos naturales ejercido por los cabildos y desarraigar las relaciones de afinidad entre los comuneros. Cada vez más gente ajena a la vida de las comunas se asienta en sus in-

mediaciones y, dentro de ellas, en condominios privados cerrados, en lotizaciones exclusivas en torno a viejas casonas de haciendas y en viviendas unifamiliares, cimentando estándares de vida urbana que presionan la dotación de servicios, masifican las demandas de consumo, imponen estilos educativos de ascenso social y prácticas culturales individualistas.

Es el avance metropolitano que arrincona a las comunas por medio de las clases medias y acomodadas que se asientan en los valles circundantes, nostálgicas de un estilo señorial endosado por un imaginario ajeno. Al replicar los estigmas mestizos de inferioridad de la pobreza, los nuevos residentes desconocen a las comunas y sus costumbres, provocando conflictos étnicos con la población local. Por cierto, también se han formado barrios populares y periféricos en las inmediaciones y territorios de las comunas, especialmente en tierras de las tres comunas que se encuentran dentro de la ciudad, donde tienden a asentarse los migrantes indígenas que reproducen las prácticas comunitarias y familiares, atenuándose los conflictos culturales.

Kingman (1992, 37) a comienzos de los 90 advirtió el riesgo de disolución de las comunas como consecuencia de la presión del mercado inmobiliario y de la inercia de las autoridades y procedimientos municipales que, en función de legalizar los nuevos barrios para dotarles de infraestructura, servicios y equipamiento urbano, promovían la conversión, muchas veces innecesaria, de las zonas rurales en áreas urbanas, sin ninguna consideración de la realidad de las comunas, no obstante la existencia de instrumentos jurídicos expresamente destinados a la defensa de sus territorios.

Dos décadas más tarde, la tendencia de expansión urbana metropolitana continúa arrinconando a las comunas, pese a los mandatos de la Constitución de 2008 que establecen a las comunas como titulares de derechos colectivos, ratificados y ampliados en la extensa normativa orgánica de planificación, ordenamiento territorial, autonomías y descentralización vigente, esto es en el denominado “derecho urbanístico y territorial de las comunidades ancestrales del distrito metropolitano de Quito” (Andrade 2013, 13). Contrastando los datos del registro de comunas, se colige que un tercio de las comunas del distrito no están pa-

sivas, sino que se han extinguido por causas vinculadas con la expansión urbana y la propia inviabilidad de las comunas de reciente formación, integradas por campesinos mestizos autoadscritos como originarios, como ocurrió con las comunas de Tanda, Alambi y Alaspungo.

A pesar de la densa normativa que salvaguarda sus territorios, las comunas no siempre lograron remontar los obstáculos que se les presentaron en el manejo productivo de sus tierras, otrora administradas en el sistema de hacienda, como aconteció con algunas de las comunas campesinas formadas a inicios de los años 70 que experimentaron “ciclos de auge y extinción”, debido a factores estructurales y complejas negociaciones que debieron enfrentar después de la reforma agraria (Figueroa 2012). Las comunas tal vez son intrínsecas a lo indígena, en tanto se mantienen junto a sólidas adscripciones identitarias, pero no son necesariamente inherentes a los campesinos, trabajadores rurales y al mundo popular, como ocurrió con las comunas de Alaspungo y Alambi en la zona de Nono, al noroccidente del distrito metropolitano, estudiadas por Figueroa (2012). Allí, los campesinos formaron precooperativas que no prosperaron, luego se constituyeron en comunidades como requisito legal para el acceso a la tierra, tras diez años en un caso y siete en el otro tampoco se consolidaron, convirtiéndose en barrios rurales, y la tierra se fraccionó en propiedades individuales.

En principio el trabajo comunitario permitió responder a las necesidades con mingas para cultivos, cría de ganado y hasta intercambios no monetarios, pero fue desbordado por las dinámicas familiares que en la práctica son las unidades productivas reales, volviéndose forzosas las obligaciones comunitarias. La falta de títulos de propiedad limitó el incremento de moneda circulante, y la tendencia a la ganadería presionó a que los más prósperos compren tierras y expandan las pequeñas propiedades ganaderas, factores que en conjunto debilitaron a la propiedad comunal. La población local envejeció, se desarticulaban las iniciativas organizativas y los trabajadores fueron expulsados a los barrios periféricos del noroccidente de la capital, especialmente a La Mena del Hierro, Santa María, San José, San Miguel, Santa Rosa, el Mirador del Noroccidente, a las cooperativas Jaime Roldós y Pisulí, entre otros (48-67).



Las comunas son un tema extensamente debatido en la literatura académica, según Figueroa (2012) está influenciado por las tradiciones vanguardistas que ven en ellas alternativas populares, basadas en un comunitarismo que no considera los intereses individuales y sus nexos con otros intereses grupales, por las visiones que se enfocan en que su existencia requiere resolver las causas estructurales de los problemas, y los factores de naturaleza sociopolítica y cultural. En cualquier caso, la comunidad como proyecto político requiere un seguimiento y una evaluación permanentes, lo que implica la cimentación de una “esfera pública popular” (54), explica el autor.

Más aún, cuando la experiencia de las comunas ocurre en las interfases territoriales del campo y la ciudad, asentadas la mayoría en territorios periurbanos, y en condiciones en que su devenir está condicionado por las fuerzas inmobiliarias que presionan al suelo urbano con la expansión metropolitana. En el territorio del DMQ el suelo urbano representa apenas el 8 %, el suelo urbanizable el 2 % y el suelo no urbanizable el 90 %, que corresponden a ecosistemas protegidos con recursos renovables y no renovables, o son zonas topográficamente no aptas para la construcción (CIUDAD 2012, 17). Coincidentemente, las comunas están asentadas en la mayoría del suelo potencialmente urbanizable de Quito.

Las interfases rural urbanas no ocurren solo en los ámbitos económicos y territoriales, también acontecen entre las racionalidades organizativas en las que coexisten comunas y barrios conjuntamente con cabildos y comités promejoras, entramados que, vistos de cerca, evidencian tensiones porque sus dinámicas organizativas obedecen a intereses disímiles y contrapuestos. Los comités promejoras tienen un sentido pragmático de resolver necesidades materiales inmediatas, los barrios como agrupaciones viviendísticas de origen compartido devienen en individualidades residenciales transitorias, como analicé en el capítulo anterior. Las comunas, en cambio, operan como agregaciones comunitarias asentadas en el control colectivo del territorio, los recursos y las decisiones que incluyen la vivienda y van más allá; en tanto entidad social integran dinámicas económicas, territoriales y culturales. Es para-

dójico que en los mismos entornos espaciales, mientras en las comunas se resiste a la individualidad urbana, en los barrios y comités promejoras se busca la inserción individual en la ciudad.

Algunas comunas del distrito metropolitano en realidad son barrios periféricos que funcionan mediante comités promejoras, como ocurre con las de reciente formación y autodeclaradas comunas: Horizontes del Norte, Ayachul, Uyachul Alto, Catzuquí de Velasco, La Leticia, Catzuquí de Moncayo y Huertos Familiares Santa Isabel de Rundupamba, asentadas en la ladera noroccidental de la ciudad, y agrupadas en una OSG autodefinida como de “comunas ancestrales”, integrada por siete barrios y sus respectivos comités promejoras (19). Al analizar las necesidades expuestas en el plan de mejoramiento de la Coordinadora de Comunidades Ancestrales del Noroccidente de Quito, es claro que se trata de demandas por infraestructura, servicios y equipamiento propias de los barrios periféricos y que forman parte de la agenda de hábitat popular; no hay reivindicaciones propiamente comunitarias.

Asimismo, al revisar los problemas que priorizaron, se ratifica que son los que aquejan a todos los comités promejoras, especialmente la poca participación de la gente y la desconfianza en la OSG (52-3). Las comunas quiteñas tampoco representan un cosmos uniforme, muestran un espectro de realidades culturales disímiles, organizativamente son distintas y socialmente son heterogéneas.

Las relaciones de las comunas con la ciudad, desde la perspectiva del pueblo kitu kara pueden agruparse en tres momentos diferenciados, explica Simbaña (2015). El primer momento corresponde a lo que él ha denominado “autogestión comunitaria andina”, esto es cuando la economía familiar era el núcleo de la vida comunitaria y se combinaba la cría de ganado con la agricultura y los oficios o artesanías. Se mantenía la propiedad comunitaria de la tierra y de un hábitat comunal en el que se ejercía el manejo vertical de los pisos andinos: las partes altas estaban destinadas al pastoreo, la parte media para los cultivos especialmente de ciclo corto, y la baja para la vivienda y cultivos anuales, desde allí se controlaban las actividades productivas. Simbaña considera que todavía hay prácticas productivas andinas en las comunas de Santa Clara de San Millán, Chilibulo

y Miraflores dentro de la ciudad de Quito, donde se armoniza el pastoreo con cultivos y oficios. “Este momento de autogestión comunitaria funcionaba hasta fines de los años 70”, comenta (entrevista personal).

El segundo momento, caracterizado como de “transición comunal”, empieza en los años 80, con las presiones a las comunas derivadas de la formación de las ciudadelas y urbanizaciones en sus inmediaciones. Es un período en el que se expresan con fuerza las luchas populares por la vivienda más que por la tierra, protagonizadas por los “migrantes de segunda y tercera generación a la ciudad capital”. En este nuevo momento la comuna pasó a un segundo plano y adquirieron relevancia los comuneros y sus familias, pues vieron la necesidad de los oficios y no de los cultivos o el pastoreo, que perdió importancia económica.

Las presiones derivadas de la construcción de las urbanizaciones generaron demandas de mano de obra en las comunas que reactivó la tradición histórica de proveer maestros constructores, albañiles, carpinteros y tejeros para la expansión de la urbe. Este segundo momento duró dos décadas y llegó hasta fines de los años 90, en los que la propiedad comunal de la tierra fue más simbólica, estuvo relacionada con la naturaleza y no con la economía (entrevista personal). El período coincide con las presiones inmobiliarias advertidas, que debilitaron a la organización comunal, precipitando el fraccionamiento individual de la propiedad de la tierra.

Fue el tiempo de adaptaciones económicas de los comuneros, en el que surgieron o revivieron ciertas actividades especializadas en algunas comunas como los tejeros de La Magdalena, los albañiles de Chillogallo, los viveros de plantas ornamentales y jardinería de Nayón, los transportistas escolares de Llano Grande y Llano Chico, las artesanías de crin de caballo de Guangopolo, las de mazapán de Calderón, entre otras. Se trata de la funcionalidad de las comunas a otra economía, influenciada por las transformaciones metropolitanas. Los oficios tradicionales de los comuneros estimularon el surgimiento de las economías de servicios, permitieron capitalizar ahorros y emprender micronegocios, por ejemplo, dice Simbaña: “se empieza adquiriendo una buseta para el transporte escolar, con el paso del tiempo hay más busetas y se forman cooperativas de transportistas entre la gente de las comunas” (entrevista personal).

En los últimos años han surgido múltiples negocios particulares en las comunas: papelerías, tiendas de abastos, restaurantes, picanterías, almacenes de ropa, de artículos electrodomésticos, bazares, etc., generalizándose la dinámica del comercio, sin que ello signifique perder la comunidad. Los comuneros “continúan asistiendo a las reuniones, a las mingas, hacen los traspasos simbólicos de los terrenos a las nuevas generaciones, son priostes y participan de la comuna” (entrevista personal). Se mantiene la cultura pero con otras formas de apoyo, “si no pueden asistir a las mingas, pagan para que el que no tiene sea compensado”, lo que es asumido como una forma de “trabajo al partir”, que está enraizada en las tradiciones agrícolas. Es otra modalidad de reciprocidad andina, por la que quienes tienen ingresos en la economía de servicios contribuyen al sostenimiento de la comuna y subsidian, podría decirse, a los que todavía continúan en la agricultura que son los “guardianes de la comuna”:

Entre las personas que se han especializado en la agricultura, y otras personas que han dejado este vínculo, lo que hacen es sostener el proceso comunitario. Quienes están siendo los guardianes de la comuna, son los que están siendo sostenidos por toda la parte de abajo, a través de las personas que tienen sus pequeños negocios, que dan para que la comuna se mantenga. Es lo que llamaba, de una manera simbólica, como la fiesta que contiene una manera de ver el mundo y que se expresa de forma contemporánea. Es la continuidad de la comunidad con otras herramientas. (Entrevista personal)

Los oficios de los comuneros no son simple mano de obra, advierte Simbaña, representan la relación fluida entre los saberes locales y la memoria de la ciudad, que a su vez expresan los nexos entre lo social y la naturaleza en el aprendizaje del oficio. Es la continuidad entre “oficio, cultura y arte en la ciudad”, recogida en la memoria de los comuneros: “Al momento que se ejerce el oficio, que da su trabajo, el sentido de la comuna queda simbólicamente en ese espacio construido”, sentencia Simbaña (entrevista personal).

El tercer momento es el “proceso de autoidentificación”, cuando el tema de lo ancestral se empieza a debatir, fruto de la influencia del movimiento indígena. Si bien a lo largo de los años 90, en los sucesi-

vos levantamientos y marchas indígenas que tuvieron como referente simbólico la toma de Quito, el movimiento indígena montó el discurso de las identidades de las nacionalidades y pueblos sobre la base de la propiedad y control territorial, fue en el levantamiento del año 2000 que se empezó a construir una “cierta discursividad” desde las comunas para el DMQ. El auge del movimiento indígena contribuyó a eslabonar un discurso de identidad étnica, que articuló la autoidentificación de las comunas en el territorio distrital, proveyó de ciertas ramificaciones ideológicas sobre la ancestralidad que permitieron generar la noción de territorio entre ellas. La influencia del movimiento indígena hizo posible valorar la autenticación de la pertenencia al lugar que reclamaban los mayores, es a lo que se refiere Simbaña cuando dice:

la pertenencia de las abuelas, la de los abuelos de Quito era lo que tenían, porque cuando se le pregunta a una abuela, a un abuelo de un barrio tradicional, que no significa que es de cuarta o quinta generación, por ejemplo de La Magdalena o Chilibulo, se le pregunta: ¿De dónde llegó? Y dice: no llegué de ningún lado, soy de aquí. Ese *aquí* significa una pertenencia. En ese momento histórico, lo que reivindican las comunas en el año 2000, con el movimiento indígena, era lo que en lo cotidiano hablaban los abuelos. (Entrevista personal)

Corría el año 2000 cuando Ecuarunari convocó a la primera reunión de parroquias rurales y comunas de Quito, con el propósito de constituir una base logística de soporte para sus levantamientos, si bien los grupos eclesiales del sur y los barrios periféricos del noroccidente habían apoyado las entradas a la capital de las marchas indígenas, se buscaba un puntal proporcionado por los indígenas de Quito y que, al mismo tiempo, reivindicara sus propios espacios. La Federación de Pueblos Indígenas de Pichincha, que para entonces ya funcionaba con integrantes de las parroquias de Nono, Calderón, Zámiza, Nayón y Pomasqui, realizó la primera reunión preparatoria para posicionar el tema de las nacionalidades y pueblos, considerando al movimiento indígena de Quito.

Al comienzo, al interior de la Federación de Pueblos Indígenas de Pichincha, el pueblo kayambi tenía la iniciativa y predominaba con su propio espacio organizativo. Poco a poco las comunas de Quito comen-

zaron con su proceso de recuperación de la memoria, investigando en archivos y debatiendo entre las organizaciones sobre su pertenencia a la ciudad, hasta que se convocó a un segundo congreso de la federación con el propósito de ratificar que esta se mantenga como la organización matriz y se reconozcan en su interior a los dos pueblos de la misma nacionalidad kichwa: el pueblo kayambi y el pueblo kitu kara (entrevista personal).

Más tarde, cuando el pueblo kitu kara se afilió a la CONAIE y a Ecuarunari, se estableció una suerte de “cláusula” condicional de que se encuentra en “proceso de reconstitución”, lo que implicó un desafío cultural, lingüístico e histórico para su fundamentación y caracterización; no obstante, “se socializó en todos los espacios que ya había una célula madre Kitu Kara, una estructura organizativa y una sede de gobierno como parte del Ecuarunari” (entrevista personal). Junto con el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), surgió el asunto de las comunas ancestrales quiteñas como algo contemporáneo, vinculado con la ruralidad. Esos temas habían sido tratados de alguna manera anteriormente, cuando empezaron los encuentros interparroquiales del distrito metropolitano; si bien se daban en un marco institucional municipal, se aprovechó para articular en algunas parroquias la temática de la ancestralidad de las comunas, generalizándose luego como su referente identitario, recuerda Simbaña (entrevista personal).

Con el reconocimiento y legitimación del pueblo kitu kara por parte del CODENPE en el año 2003 (Pueblo Kitu Kara 2016, 12), su discursividad cambió, abriéndose un intenso debate sobre lo andino y lo urbano: una postura planteaba resistencia a la integración a la ciudad, otra posición de corte indigenista reivindicaba retomar exclusivamente lo andino, y estaban los partidarios de que se debía mantener la ruralidad considerando que es una ciudad metropolitana. Los debates provocaron tensiones entre las comunas, algunas no admitían la colaboración con el municipio de Quito, otras disputaban la sede de la educación bilingüe, varias parroquias rurales dejaron de participar y las comunas de la ciudad eran vistas como no indígenas. Detrás de las tensiones estaba la visión de que la identidad depende del territorio: “se es más indígena cuando se está fuera de la ciu-

dad y se es menos indígena porque se está en la ciudad, cuando la cosa es más compleja”, reflexiona Simbaña (entrevista personal).

El debate identitario no fue solo entre las comunas sino respecto de la ciudad, y cuestionó también a la genérica identidad quiteña. Se argumentó, acertadamente, que no son equivalentes las adscripciones de los habitantes a sus barrios, a las identidades étnicas del pueblo kitu kara y sus comunas; mientras las primeras aluden a anónimos ciudadanos cuya identidad se relaciona con su transitoria pertenencia al barrio, las segundas refieren a situaciones más complejas enraizadas en la historia de la ciudad, y en el presente implican un tupido dinamismo cultural. Ante la genérica identidad quiteña, el pueblo kitu kara propuso, en palabras de Freddy Simbaña:

Un diálogo para descolonizar la quiteñidad. Había una cierta manera, cierta estructura de lo que es ser quiteño. Pensábamos que si logramos que vayan confluyendo varios discursos sobre quiteñidad, estaríamos aproximándonos a las identidades aquí en la ciudad. Es decir, el quiteño tiene varias identidades, pero la historia nos hizo conocer solo una: la del Terrible Martínez, La Torera, lo colonial, lo señorial, que impregnó a lo quiteño. Con estas otras articulaciones lo que se quiere es que se vayan construyendo, en la misma quiteñidad, otras formas de expresión que puede ser la ancestralidad, que puede ser lo cultural, que puede ser el Pueblo Kitu Kara, y eso incluye también a las diferentes identidades afroecuatorianas y montubias. (Entrevista personal)

El diálogo descolonizador planteado subvirtió las imágenes y valores del quiteñismo. Aunque buena parte de su iconografía ya no calce en los imaginarios individualistas predominantes, continúa usándose como hitos públicos referenciales de la ciudad, impulsados principalmente por el municipio capitalino empeñado en una memoria homogénea del progreso urbano, y sus intrínsecos valores discriminatorios y racistas calaron hondo como parte del sentido común en las nuevas generaciones quiteñas. La postura crítica del pueblo kitu kara propone la recuperación de las múltiples dinámicas culturales locales, que en la práctica cotidiana configuran las identidades quiteñas, inquiriendo en la memoria de la ciudad para develar lo no dicho, sobreponiendo a los ocultamientos de la diferencia cultural la valoración de lo ancestral,

enunciada no desde la frontera vergonzante del mestizaje, sino en diálogo con una memoria plural en la que se expresen otras voces nutridas por las diferentes visiones y experiencias de una quiteñidad diversa.

El pueblo kitu kara se encuentra dedicado a la revitalización cultural y al fortalecimiento de su identidad. Investiga sobre sus mitos fundacionales y el simbolismo andino, expresado en las vestimentas de las comunas de las parroquias rurales del distrito, para lo cual estimula la reconstrucción de los atuendos habituales con sus metáforas de seres naturales y recupera las memorias ancestrales de autoidentificación de lugares cercanos entre sí, pero con importantes singularidades culturales (2015).

Igualmente está enfocado en caracterizar las lenguas nativas respecto del uso de la lengua kichwa. Entre los pueblos originarios hubo lenguas preincásicas como el safique, yumbo y chachi panu, y hay lugares en los que se autodeclaran “prekichwas” como en Cotocollao y Calacalí, donde se va configurando una cierta microidentidad en torno a esa adscripción (2015). No es una veleidad académica de sus dirigentes, sino un interés práctico para fines de cohesionar la organización como parte integrante de la nacionalidad kichwa y fortalecer el uso de la lengua kichwa unificada como elemento articulador, pues junto con la recuperación de la lengua está el fortalecimiento de los saberes locales y la educación bilingüe intercultural.

Otra de las preocupaciones centrales es el territorio ancestral de las comunas, convertida en demanda de “nueva territorialidad” en el distrito metropolitano, en pos de restituir y compensar los “despojos y desplazamientos territoriales de las comunas”, fortalecer la propiedad comunal frente a la propiedad privada, y una política municipal tributaria acorde con la realidad de los territorios comunales (13-4). Las expectativas del pueblo kitu kara están recogidas en su agenda política que tiene como objetivo: “proponer lineamientos de políticas públicas para visibilizar la presencia del Pueblo Kitu Kara en el marco de la construcción de DMQ como una ciudad incluyente, plurinacional e intercultural” (11).

La agenda tiene los siguientes siete ejes de políticas públicas. 1. Propiedad, centrada en la categoría de territorio comunal incorporada decididamente en el Registro de la Propiedad. 2. Ambiente, por medio



de un subsistema de áreas protegidas y territorios ancestrales en cogestión con las comunas y comunidades, y su respectiva declaratoria. 3. Autoridad, garantizando el pleno ejercicio de los derechos de los gobiernos comunales y una cultura de servicio público que incorpore los derechos colectivos a los funcionarios en los territorios. 4. Planificación del ordenamiento territorial comunal, que conecte las aspiraciones de los pobladores y ciudadanos de las comunas con la política pública. 5. Cultura, enfocada en desarrollar las políticas culturales, la construcción lingüística y simbólica, y la resignificación de los espacios públicos del pueblo kitu kara. 6. Participación con un modelo que garantice a las comunas como autoridades territoriales en el sistema de participación ciudadana y promueva dispositivos de exigibilidad de los derechos colectivos. 7. Justicia, con espacios de coordinación entre autoridades comunitarias y públicas para administrar la justicia indígena, con depósitos judiciales propios de las comunas (Pueblo Kitu Kara 2016, 22-5).

La agenda política quiere cohesionar a las comunas ancestrales quiteñas, que, como se ha insistido, se muestran abiertas a la diversidad cultural en el distrito metropolitano, porque a su interior también son disímiles, pues el pueblo kitu kara no está legitimado en todas las comunidades del distrito (Murillo 2008, 116), identificándose al menos tres variantes, según lo reseña Freddy Simbaña. Una primera ramificación es la estructura base vinculada al proyecto político del pueblo indígena, dispone de infraestructura, un consejo de gobierno, tiene dirigencias, reuniones, actas y opera mediante su filiación a la CONAIE.

Una segunda ramificación es el denominado pueblo kitus o pueblo kitu, que, con filiación de sangre, reivindica su territorio y una lengua ancestral no kichwa, cuenta con un diccionario *chachi panu* que los diferencia de los kichwas y se consideran no conquistados lingüísticamente. Sus descendientes están en el norte de la ciudad, entre Oyacoto, Calderón y Cocotog, sus vestimentas están reconocidas por el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural y el municipio les dio la personería jurídica (Simbaña 2015).

La tercera ramificación son los que están en la vida cotidiana que he denominado “Kare Kitu, los caras de Quito, porque son el rostro de la ciudad”, dice Simbaña. Son los que viven el día a día, que poco conocen

de la CONAIE, de las reivindicaciones históricas y territoriales; viven en sus comunidades, manteniendo sincretismos religiosos y rituales, saberes locales y se consideran “de aquí, son los de aquí, personas que tienen descendientes en la ciudad, sin acción política, sin reivindicar la memoria, aunque es un pueblo que está despertándose” (entrevista personal).

Así, el pueblo kitu kara, con toda su diversidad interna, se encuentra en un decidido camino de etnogénesis, volcado en revalorizar lo indígena y lo andino no solo como una demanda de reconocimiento de su identidad, sino con una práctica propositiva de transformación de su memoria frente a la ciudad, evidenciando el perjuicio que provoca en la sociedad y la cultura local persistir en una urbe con una sola identidad uniforme que excluye a muchos.

Quito representa un gran desafío para el pueblo kitu kara, debido a la modernidad colonial que impone condiciones de individualidad económica y fragmentación territorial, que afectan el espacio de las comunas. Avanzar supone la armonía de las comunas y la ciudad, construyendo lo urbano desde y con la heterogeneidad de la sociedad local, para lo cual hay que empezar “descolonizando la quiteñidad para enriquecerla, saliendo de los prejuicios discriminatorios y segregacionistas, la identidad quiteña tiene que repensarse”, concluye Simbaña (2015).

El destino de las comunas quiteñas pende en parte de sus propias fortalezas organizativas y capacidades de gestión, en parte de las políticas municipales de ordenamiento territorial metropolitano que resguarden la convivencia de la ruralidad en la ciudad, concertando la coexistencia de las comunas con el avance de las urbanizaciones, ciudadelas y barrios. El camino de etnogénesis, emprendido por el pueblo kitu kara, es una reacción a la constante segregación urbana ejercida por el municipio metropolitano, así como una respuesta al estigma de inferioridad que practican los mestizos de la urbe ante la diferencia cultural.

Representa un esfuerzo endógeno de los indígenas de la ciudad en pos de consolidar su identidad andina ante las comunas, ante el gobierno de la ciudad y en medio de la diversa sociedad capitalina, en un momento histórico en que los fragmentados espacios públicos locales obedecen a los impulsos del mercado y a la presión de las empresas e in-

tereses privados que delinear el curso de la ciudad a inicios del siglo XXI (Murillo 2008, 118). Las comunas quiteñas plantean desafíos políticos, territoriales e identitarios para asumir la diferencia cultural y la diversidad social en la política urbana del proceso metropolitano quiteño.

### ***Inserciones espaciales comunitarias***

En relación con los indígenas migrantes en Quito, un tema extenso y complejo, me limitaré a unas breves reflexiones sobre algunas de sus estrategias de inserción urbana, en un medio metropolitano hostil con lo indio y la pobreza. Las indígenas forman parte del conjunto de migraciones rurales urbanas desde mediados del siglo XIX, con las transformaciones económicas derivadas del auge de la producción y exportación cacaotera, y luego, a comienzos del siglo XX, cuando el ferrocarril conectó la Sierra con la Costa. Esporádicamente, hubo algunos migrantes indígenas en los años 30 en Quito (Swanson 2010). El fenómeno de mayor migración de indígenas a la capital empezó en la década de los años 60, cuando se constriñeron las condiciones de reproducción social en las comunidades indígenas vinculadas a la hacienda tradicional y el “huasipungo” como unidad económica familiar entró en crisis, así ocurrió con las comunidades indígenas de Licto y Flores estudiadas por Carrasco y Lentz (1988).

Los primeros éxodos migratorios indígenas coinciden con el desplazamiento espacial de las clases medias y altas quiteñas, que abandonaron el centro de la ciudad para asentarse en las nuevas urbanizaciones del norte y los valles, con la consecuente desactivación del centro como área económica, el deterioro de sus edificaciones, la invasión de calles por vendedores ambulantes y la generalización de un ambiente de delincuencia e inseguridad. El estropeado centro de la ciudad fue el lugar de arribo de las iniciales migraciones indígenas, abandonado con la expansión metropolitana.

La motivación compartida entre la mayoría de migrantes indígenas al llegar a la ciudad era conseguir trabajo y obtener ingresos lo más pronto posible, por lo que los primeros migrantes se dedicaron a ser estibadores y cargadores en los principales mercados de la ciudad, especialmente en San Francisco, San Roque y Santa Clara en el centro

de la ciudad, aunque, literalmente, había cargadores indígenas en todos los mercados de Quito hasta entrados los años 90. Si bien todavía algunos continúan en el oficio de carga y estibaje, progresivamente muchos indígenas migrantes se dedicaron al comercio de alimentos, verduras y frutas en consignaciones y de modo ambulante; otros diversificaron las actividades de venta al detal de ropa y accesorios de uso personal; a la recolección y reciclaje de chatarra menor; a la venta de artesanías en tiendas, mercados y de modo callejero, entre otras actividades.

Las migraciones indígenas provienen principalmente de las comunidades de las provincias de Chimborazo, Tungurahua, Cotopaxi, Imbabura y Pichincha. El flujo migratorio sigue un patrón de emplazamiento espacial en los barrios periféricos de los extremos de la ciudad. De acuerdo con mi observación de los asentamientos, encontré que, por ejemplo, los indígenas migrantes tiguas de Cotopaxi se asientan preferentemente en el barrio de Cutuglahua, los de las comunas de Chimborazo en Chillogallo, los de Cayambe en Miraflores y los de Otavalo en Carapungo y Calderón.

Como bien lo ha señalado Jos Demon (2012), no se dispone de información detallada sobre la cantidad de indígenas que viven y trabajan en el DMQ, no hay conteos fidedignos de los indígenas urbanos, cuestión que se dificulta porque varias familias migrantes todavía se registran como comuneros en sus lugares de origen, o por cierta actitud de ocultamiento de la adscripción comunitaria en la ciudad. Demon estima que la población indígena migrante en la capital puede oscilar entre 40 mil y 60 mil personas, una gran mayoría parece provenir de la provincia de Chimborazo (172).

Según un estudio situacional, citado por Demon, realizado en 2005 para la OSG Jatun Ayllu, que congrega a veinticinco organizaciones de indígenas residentes en Quito, tanto protestantes como católicos, dedicados al comercio en tiendas y ambulante, mostró que el 99 % de sus integrantes procedían de la Sierra: 19 % originarios de la provincia de Cotopaxi y 75,6 % de Chimborazo (173). Asimismo, de acuerdo con un testimonio recogido en el estudio de Demon, se evidencia que hay

varios lugares de concentración de la población indígena migrante que ratifican el patrón de emplazamiento espacial:

Nosotros tenemos varios grupos de migrantes aquí. Los de Chillogallo y los de San Roque son de la parroquia de Punín, los de San Martín al Sur y los del barrio Atucucho son de la parroquia de Cacha [...]. Estamos en contacto con un grupo de Cacha que se encuentra por la avenida Amazonas. Hay un gran número de indígenas de Chimborazo por el Camal en el barrio La Ecuatoriana. Y también están los migrantes que se asentaron en San Miguel del Común al norte de la ciudad, que nos dijeron que fuéramos para reunirnos (173).

Los indígenas migrantes residen en los barrios periféricos en condiciones de pobreza, pero sus actividades de comercio ambulante al detal realizan por todas las calles, avenidas, plazas y barrios de la ciudad. En la actualidad, los indígenas migrantes forman parte del paisaje urbano quiteño, es común encontrarles en los lugares de mayor aglomeración de gente, en los sitios de congestión vehicular por el que transitan varias líneas de transporte público, cumpliendo distintas actividades económicas. Lo que empezó como un oficio básico en los mercados de la ciudad, con el paso del tiempo, se convirtió en una inserción ocupacional colectiva y diversificada, en algunos casos exitosa.

Una muestra son los migrantes oriundos de la comuna de Cacha en Chimborazo que, forzados a migrar debido a la erosión del suelo, llegaron a Quito en los años 70 con el propósito de compensar su carencia material, dedicándose a la venta ambulante de verduras y frutas. Cuatro décadas después es sorprendente, dice Demon, “encontrar que en su gran mayoría los indígenas cacheños son propietarios de tiendas de verduras y frutas en los barrios populares del norte y sur de la ciudad” (173). Por medio de las iglesias evangélicas a las que pertenecen conformaron redes de intercambio y ayuda, obteniendo créditos, apoyo legal y capacitación.

Otro grupo que evidencia la capacidad de adaptación colectiva son los indígenas originarios de la comuna de Gulalag, parroquia de Punín, provincia de Chimborazo, quienes igualmente afectados por la erosión del suelo migraron a la ciudad y empezaron como estibadores y cargadores en el mercado de San Roque en el centro de la ciudad, lugar

de su residencia habitual. Con el tiempo ampliaron sus actividades a la venta ambulante de ropa, mochilas, gafas y accesorios de uso personal en general; cuando el municipio puso en venta los locales en los centros comerciales populares, adquirieron varios, luego compraron once locales en el centro comercial de Chiriyacu al sur de la ciudad, cuatro locales en el centro comercial El Tejar y más locales en otro centro comercial del sur (180), consolidando sus redes comunitarias que combinan el comercio fijo y ambulante.

Estos migrantes se reconocen y funcionan como la Comunidad Gulalag San Roque en todas sus actividades en la ciudad; consiguieron un comodato por diez años para el complejo comunal de vivienda; mantienen una tienda comunitaria de alimentos, una guardería, un taller de confecciones; adquirieron una casa de varios pisos y múltiples habitaciones en el sector de La Magdalena y, recientemente, dos hectáreas de terreno al sur de la ciudad, en el sector La Cocha colindante con el barrio Campo Alegre, donde están empezando a construir un lotización de vivienda para las familias jóvenes indígenas.

Dos factores, señala Demon, fueron decisivos en el grupo de Gulalag: uno, que supieron convertir en una ventaja el hacinamiento en que vivían, a costa de las relaciones interpersonales reprodujeron la vida comunitaria en la convivencia, recreando relaciones de reciprocidad y afinidad que les permitió ahorrar y capitalizar para ampliar sus negocios; otro, fue la oportuna decisión de quedarse definitivamente en Quito, por más de tres décadas tuvieron una doble residencia en la ciudad y la comuna, un periódico ir y venir entre el campo y la ciudad, hasta que decidieron quedarse, proyectándose económica y residencialmente en la urbe (189). En ambas situaciones, los migrantes indígenas de Cacha y Gulalag, a más de su condición de católicos y evangélicos, continuaron con sus prácticas culturales comunitarias, lo que les permitió desplegar estrategias colectivas de inserción económica y residencia definitiva en la ciudad.

Los casos son ilustrativos de que los indígenas migrantes, en medio de la marginalidad, se acoplan a la ciudad y dinamizan la economía de servicios, pero la ciudad les segrega, les aísla, como ocurrió en el centro de la urbe. Los indígenas migrantes conviven con mestizos pobres en los barrios

periféricos de la ciudad, en el Centro Histórico conviven en el barrio de San Roque y en los barrios contiguos, a los cuales el municipio les impuso una barrera de exclusión. En 2003 la política municipal, al sacar a los vendedores ambulantes y restaurar las áreas ocupadas del Centro Histórico, creó una “situación artificial” de mejora en el perímetro nuclear del centro, aislándoles de los barrios pobres pericentrales, en palabras de Demon: “Se conformó una isla de belleza en medio de una región de poblaciones pobres” (174). El complejo habitacional de la Comunidad Gulalag San Roque quedó justamente al borde del perímetro delimitado por las calles La Ronda y 24 de Mayo, que fijaron la frontera espacial de discriminación urbana.

Otra perspectiva contestataria, desde la alteridad de la migración indígena, es la formación de las nuevas identidades de las mujeres jóvenes indígenas que realizan trabajo doméstico en Quito. Asumiendo una “ciudadanización” desde adentro, desde el lado indígena erigen una imagen que corresponde a la generación actual de las jóvenes indígenas ciudadanas, con que impugnan la imagen racializada y “estereotipada” de lo indígena, cimentada “desde la clase dominante”, afirma Ríos (2011, 20). Es la experiencia de las jóvenes migrantes de la comunidad de Atapulo en Maca Grande de la provincia de Tungurahua, que migran temporalmente a la ciudad para desempeñarse como empleadas domésticas y establecen un flujo de nuevas relaciones de adscripción entre el lugar de trabajo, el espacio de socialización y la comunidad de origen.

Para las jóvenes indígenas migrantes los espacios de socialización urbana son los parques de la ciudad, convertidos en lugares de concurrencia de las indígenas domésticas y los jóvenes mestizos igualmente inferiorizados por su condición de pobreza, excluidos ambos de los “espacios legítimos ciudadanos”. Estos parques, en los que se aglomeran ritual y festivamente los pobres de la ciudad, se transforman en los espacios donde, al mismo tiempo que se disipa el origen rural, se enlazan las expectativas urbanas de los excluidos (42).

Es el caso del parque El Ejido, reflexiona Ríos (2011), donde mestizos empobrecidos e indígenas en un acto de subversión del orden social ritualmente recrean sus nuevas subjetividades urbanas, mediante interacciones socialmente marginales pero con “sentidos y significados”

que contienen la discriminación y atenúan las diferencias étnicas. Indígenas y mestizos, en un juego de la imaginación, crean sus propios espacios de valoración y orgullo.

No obstante, el parque para muchos “mestizos e indígenas de élite” se está transformando en un lugar estigmatizado por la presencia de la gente marginal, en un lugar de riesgo por la concurrencia de indios y empleadas domésticas, en una suerte de “no lugar”; aunque para los jóvenes mestizos y migrantes indígenas el parque representa un lugar con sentido e identidad (42-3). El Ejido revela distintos simbolismos, al tiempo que es un sitio representativo de la histórica política liberal, es un referente del ornato de la ciudad, una plaza de exhibición de pintores populares y el terreno de recreación de nuevos sentidos urbanos de los jóvenes indígenas migrantes.

Mientras tanto en el lugar de trabajo, en la casa familiar, parecerían atenuarse las diferencias culturales y étnicas. Allí, las jóvenes indígenas desarrollan mecanismos de adaptación para sentirse “protegidas y cuidadas”, usando intencionadamente el bilingüismo kichwa-castellano según las situaciones; visten ropa parecida a la de sus empleadoras, evitan el uso del mandil o uniforme porque ratifica la diferencia cultural y se vuelven diestras en el uso de los electrodomésticos como instrumentos de trabajo. Es un acomodo individual a la modernidad urbana, con el que tratan de reemplazar simbólicamente la relación opresora de servidumbre por la relación ocupacional de “jefa y empleada” (89-98). En los lugares del trabajo doméstico, las jóvenes indígenas migrantes reconfiguran su inserción individual acoplándose con las rutinas de la vida urbana familiar.

En la comunidad, en cambio, las migrantes elaboran nuevas imágenes de jóvenes exitosas, recrean una pragmática manera de juventud indígena moderna, en pos de ampliar su margen de libertad, pues la cultura tradicional indígena es restrictiva con las mujeres jóvenes. Las migrantes, cuando están en la comunidad, montan escenificaciones públicas con el dinero ganado, en torno al simbolismo del gasto en alimentos y ropa, exhibiendo la imagen de que están familiarizadas con el consumo de la ciudad, así: “imaginariamente, se igualan tanto a los ciudadanos y a los indígenas adinerados” (107).



Detrás de estos juegos simbólicos públicos se encuentran los mecanismos de reciprocidad, resistencia y adaptación comunitaria a la modernidad, expresados en “nuevos juegos culturales” que compensan la “desterritorialización” de la migración, con la territorialización de imágenes locales, pues en estas nuevas representaciones indígenas la singularidad de lo local se vuelve fortaleza, afirma Ríos (109). El flujo de las nacientes subjetividades identitarias entre trabajo, socialización y comunidad, que van recreando las jóvenes indígenas migrantes de Atapulco, revela otra forma de asumir colectivamente la individualización que impone la sociedad urbana, resistiendo y adaptándose desde y con la comunidad a la ciudad, generando inéditos simbolismos juveniles indígenas constitutivos de su inserción en la ciudad.

En condiciones espaciales relativamente distintas, pero en el mismo contexto urbano de racismo e inferioridad de lo indio, otras jóvenes indígenas migrantes también reconfiguran sus referencias identitarias afectadas por la vida en la ciudad, en una singular trama de adaptaciones y continuidades tejidas entre la comunidad de origen y el lugar de trabajo, son las mujeres y niños indígenas mendigos de Calguasig, estudiados por Kate Swanson (2010).

Las jóvenes y niños indígenas mendigos se ven forzados a “negociar diariamente sus identidades”, dice Swanson (20), refiriéndose a la compleja situación callejera de los indígenas migrantes que mendigan en la ciudad y confrontan constantemente la estigmatización de la sociedad blanco-mestiza. Atrapados entre las rígidas tradiciones comunitarias y las excluyentes dinámicas ciudadanas, los indígenas mendigos son compelidos a adoptar una forma de “vida disoluta” para adaptarse a la modernidad (21). Se mueven con pequeños márgenes de libertad respecto de las cerradas tradiciones calguasigueñas, con propósitos pragmáticos de rotación en las actividades y la vida callejera.

Calguasig Chico y Calguasig Grande son comunidades indígenas localizadas en la parroquia rural de Quisapincha, en la provincia de Tungurahua, de las primeras que se crearon con la Ley de Comunas de 1937, en calidad de comuna libre, por no estar vinculada a la hacienda,

sus integrantes siempre fueron propietarios de las tierras por lo que la zona no se afectó con la reforma agraria.

Ha sido una comuna cerrada, con costumbres de vida duramente conservadas, escasamente articulada al mercado económico, que se mantuvo aislada por falta de caminos hasta entrado el año 1992, cuando se construyó la primera vía de acceso. La agricultura familiar es el eje de la economía campesina pero, al igual que ocurre en muchos lugares de la Sierra ecuatoriana, los campesinos han debido complementar su subsistencia con actividades extraagrarias: comercio, servicios, artesanías y migración; en el caso de la comuna de Calguasig, mediante la migración temporal de las jóvenes y niños a las dos ciudades más grandes del país.

La mendicidad es parte de la estrategia comunitaria de reproducción social, dado que se migra de forma permanente y en períodos cortos que reportan recursos familiares. Mientras las mujeres jóvenes y los niños migran, los hombres y mujeres mayores se quedan en la comunidad en labores de pastoreo y agricultura; migran por separado las mujeres y los niños, con el propósito de obtener dinero para adquirir los alimentos de la dieta diaria, cubrir los costos educativos, adquirir ropa, zapatos y bienes (51). La migración a la ciudad y la mendicidad callejera forman parte de una suerte de distribución de responsabilidades familiares para acceder al dinero y los recursos que de otra manera no conseguirían.

La mendicidad se explica por la necesidad familiar de disponer de dinero, migrar para obtener ganancias y ahorrar para adquirir viviendas, animales y satisfacer necesidades básicas, y porque las jóvenes y niños lo pueden conseguir debido a que tempranamente participan en distintas labores: realizan tareas domésticas de cuidado, alimentación y cocina; pastorean el ganado; intervienen en las siembras, cosechas y en la alimentación de animales, por lo que en Calguasig los niños a los diez años están considerados en condiciones de dirigir una familia, han adquirido las destrezas y conocimientos necesarios para “vivir por su cuenta” (124). Calguasig, una comuna cerrada, hostil y desconfiada de los extraños, trasladó esta actitud a las calles, empezó con las migraciones a las plantaciones costeñas en los años 60, enfrentó una abrupta mo-

dernización en los años 70 y en los años 90 comenzó con las primeras migraciones de mujeres y niños mendigos a las ciudades (130).

En Quito los niños indígenas de Calguasig se involucran en distintas actividades callejeras que les provean ingresos, pasan de una ocupación a otra, hacen de todo: venden chicles, flores, comida, lustran zapatos, cuidan automóviles, trabajan en los mercados, mendigan y actúan haciendo piruetas en los semáforos.

En medio de la complejidad de la problemática de la niñez trabajadora callejizada en Quito, los niños indígenas mendigos están en una situación sui géneris, representan algo menos del 7 % de los niños trabajadores de la calle y son designados según la categoría municipal como “trabajadores temporales”. En 1997 se estima que eran 200 familias indígenas las que mendigaban en la ciudad, y un aproximado de 500 a 600 niños indígenas de Quisapincha y Pasa mendigaban en condiciones rotativas, la mayoría de Calguasig (152). Conforman una minoría singular del trabajo infantil callejizado que, pese a su condición de población vulnerable, es esquiva a una visión y tratamiento integrales.

El trabajo en la calle se realiza en arduas condiciones de contaminación atmosférica, intensa exposición solar, riesgos de accidentes de tránsito, expuestos a la violencia social y en jornadas de doce horas diarias, luego de lo cual “se apiñan en pequeños cuartos rentados en cualquier sitio, donde de dos a diez individuos comparten colchones de cartón prensado en el piso” (164). Los ingresos son variables pero siempre superiores a las exiguas rentas que deja la agricultura, puede ser más alto que el ingreso que obtienen las niñas y mujeres jóvenes como trabajadoras domésticas, además de que entre los niños indígenas ser mendigo es más valorado que ser empleada doméstica, porque los niños se ven a sí mismos como emprendedores que venden productos (165).

De regreso a la comunidad, las jóvenes indígenas continúan con su educación, pues migran a trabajar de lunes a viernes y retornan a estudiar los fines de semana, con los recursos obtenidos cubren sus costos, además de que adquieren alimentos, ropa y bienes para la familia. Los niños también contribuyen con el dinero ganado para los gastos familiares, complementan los costos de la agricultura, adquieren alimentos, ropa,

herramientas y cuando logran algún ahorro invierten en mejoras materiales de la vivienda, y realizan las fiestas familiares y comunitarias con cierta “ostentación” frente a la generalizada pobreza de la comunidad.

Detrás de las sonoras festividades están las prácticas de reciprocidad andina, con las que se redistribuyen los recursos en la comunidad, la familia y los individuos. Así, la mendicidad contribuye al sostenimiento de la economía familiar y al mantenimiento de la vida comunitaria.

De ahí que las jóvenes y niños mendigos de Calguasig han perfeccionado sus tácticas de adaptación a los ambientes callejero ciudadano y familiar comunitario, deliberadamente visten ropas tradicionales cuando están en la comunidad, mudándose de indumentaria conforme las situaciones que viven en la ciudad (174). Al igual que hablan intencionadamente el kichwa o el castellano según las situaciones en la calle y la comunidad, en pos de mantener sus cambiantes identidades en el continuo entrar y salir de los escenarios urbano y rural. La mendicidad para los jóvenes de Calguasig es asumida como un trabajo, en lugar de vestirse con sus mejores prendas, utilizan la indumentaria de trabajo como si fueran a las faenas del agro, se visten convenientemente prendas gastadas y sucias que provocan lástima y los identifica como mendigos.

En la ciudad la creciente inferioridad de los indígenas mendigos les conduce a un aparente callejón sin salida porque, a más de los estigmas racistas de lo indio, están los desprecios a las madres que abandonan a los hijos y la humillación a los propios niños mendigos, lo que ahonda la discriminación. “Lejos de ser víctimas”, las mujeres y niños indígenas lidian y tratan las identidades estigmatizadas en la ciudad, pues han aprendido a usar estratégicamente la calle. La mendicidad y venta callejera de chicles se han convertido en medios significativos para enfrentar la pobreza, de ello han hecho su especialidad con elementos “tácticos y *performativos*”, aunque los indígenas de Calguasig siguen siendo pobres, no son los más pobres del país (210).

Para ellos la mendicidad es algo más que una forma de sobrevivir, sus ingresos enlazan cierta ostentación y estatus, la realización educativa y el simbolismo del consumo, pero la ironía es que la mendicidad se convirtió en la forma de enfrentar la pobreza y de adaptarse a la moder-

nidad; es una manera de salir adelante, dice Swanson (249). Las opuestas situaciones de mendicidad y prosperidad son las caras de la modernidad colonial urbana para los jóvenes indígenas y niños migrantes, al igual que para los demás mendigos de la ciudad.

No obstante, los niños y las jóvenes indígenas han aprendido a manejar sus identidades flexiblemente, en la continuidad que han construido entre la calle y la comunidad, entre la ciudad y el campo, recurriendo al lenguaje, la indumentaria, la educación y el consumo, con los que resignifican su pertenencia paralela a lo rural y lo urbano. Al igual que otros grupos, están redefiniendo el sentido de ser mujeres y jóvenes indígenas en el siglo XXI, en medio de un contexto discriminatorio que privilegia el blanqueamiento y racializa aún más la mendicidad indígena. Sus esfuerzos no escapan a la segregación urbana, pues los “discursos de los derechos de los niños, género, raza y etnicidad”, paradójicamente, argumentan para apartarles de las calles, y aunque ese no sea su propósito, coinciden con la ideología municipal de “sanear la imagen urbana de estos otros individuos” (251), que deben erradicarse y volver al campo de donde vinieron.

De este modo, las experiencias brevemente reseñadas de los indígenas migrantes en Quito son ilustrativas de sus esfuerzos de adaptación en medio de las condiciones adversas de discriminación y racismo que acompañan culturalmente la expansión metropolitana, empeñada en el blanqueamiento y occidentalización de la sociedad quiteña.

Revelan las capacidades de contestación a la modernidad colonial de la ciudad, oponiendo a la individualización ciudadana las iniciativas solidarias de reproducción social. En el camino de alteridad emprendido por los indígenas urbanos en Quito, tres elementos son decisivos: la continuidad de la comunidad en la ciudad, la inserción económica grupal y la reificación de las identidades indígenas urbanas.

Bajo distintas formas, los indígenas migrantes continúan en la ciudad con sus matrices comunitarias de origen. Los provenientes de Cacha, mediante la trama de iglesias evangélicas, mantienen la cohesión comunal; los originarios de Gulalag crearon su propia comunidad de residencia y trabajo dentro de la ciudad, con todos los procedimien-

tos y ritualidades respectivas; las jóvenes de Atapulco fortalecen desde la ciudad a la comunidad, con el flujo de continuidades y prestaciones; algo similar ocurre con los niños migrantes de Calguasig que aportan a sostener la comunidad con el trabajo callejero. En todos los casos continuar en y con la comunidad posibilita a los indígenas migrantes actuar colectivamente dentro de la ciudad, convirtiéndose, al mismo tiempo, en una forma de resistencia al individualismo y de entrada colectiva en la modernidad.

Las inserciones económicas grupales revelan la vigencia de las instituciones culturales de los pueblos indígenas para el trabajo, inmunes a las oportunidades individuales anteponen las redes familiares, comunitarias y de afinidad con las que establecen contactos, reciben apoyo y realizan las actividades de trabajo en la ciudad.

La inserción grupal en redes como estrategia económica de reproducción social, en condiciones de marginalidad y exclusión, muestra sus potencialidades para los emprendimientos de escala boyantes: las redes de tiendas de los indígenas de Cacha, el complejo de almacenes y puestos volantes de los indígenas de Gulalag, los flujos de socialización de las jóvenes de Atapulco y las tramas callejeras de los niños de Calguasig, son evidencias de una economía popular y solidaria emergente que se construye desde abajo, por medio de redes con continuidades económicas entre el campo y la ciudad.

Finalmente, los indígenas migrantes, en sus esfuerzos por resignificar el sentido de lo indígena urbano, demuestran que la identidad cultural no se pierde al distanciarse del territorio, sino que se recrea con las apropiaciones espaciales de la ciudad: en el uso estratégico de la calle, socializando en los parques, desplazándose por las vías para el comercio, o impregnando de etnicidad los centros comerciales populares, lugares todos en los que la impronta ancestral contribuye a la reificación de las adscripciones identitarias en los nuevos escenarios urbanos.

Dejar atrás la servidumbre opresiva y reemplazarla con las modernas relaciones entre jefa y trabajadora, entre empresario y cliente, en las actividades económicas de los indígenas migrantes, más que exhibir simples valores capitalistas, evidencian los esfuerzos por superar el

racismo y los estigmas de inferioridad, buscando relacionarse desde la diferencia cultural con sus propias identidades étnicas.

### ***Representaciones identitarias afroquiteñas***

La población afroecuatoriana es predominantemente urbana, la mayoría de negros están asentados en casi todas las ciudades grandes, intermedias, pequeñas y en las cabeceras cantonales. Quito es la segunda ciudad con la mayor concentración de población afrodescendiente del país, cuestión que requiere algunas precisiones.

De acuerdo con las definiciones del Censo 2010, los afrodescendientes incluyen a los negros y mulatos. La población afrodescendiente en el distrito metropolitano se asienta en los barrios periféricos, algunos de los cuales están en las interfases urbano-rural, esto es en las áreas urbanas densamente pobladas, pero todavía con jurisdicción de parroquias rurales, por ejemplo, en Calderón-Carapungo donde habitan 11 652 afrodescendientes, Conocoto con 2 711, Tumbaco con 1 850 y San Antonio con 1 564, entre otras.

Considerando la continuidad de la mancha urbana capitalina que incluye las 31 parroquias urbanas, y 21 de las 33 parroquias rurales, conforme los datos del Censo 2010, viven en la ciudad de Quito 103 677 personas afrodescendientes, que equivalen al 8 % de la población urbana metropolitana y al 4,6 % del total de la población del distrito metropolitano (INEC 2010a). La casi totalidad de la población afrodescendiente del cantón Quito, esto es el 98 %, reside en el área urbana metropolitana, y equivale al 88,9 % de la población afro de la provincia de Pichincha (INEC 2010). Asimismo, los afrorresidentes en la capital corresponden al 13,3 % de la población afro urbana nacional, y representan el 9,9 % del total de población afroecuatoriana (INEC 2010a).

La ciudad con mayor población afro del país es Guayaquil con 246 365 personas, que equivalen al 21 % de afroecuatorianos; la segunda Quito con 103 677 personas equivalentes al 9,9% de afroecuatorianos, y la tercera Esmeraldas con 86 968 (8,3 %). Después, en sentido descendente, están varias ciudades: Durán con 25 048, Machala con 21 907, Manta con 16 919, Santa Elena con 12 956 y Portoviejo con 12 551

(2010a). La provincia de Guayas es la de mayor población afrodescendiente con 352 077 personas equivalentes al 33,8 % de afroecuatorianos, luego la provincia de Esmeraldas con 234 511 (22,5 %), Pichincha con 116 567 (11,1 %), Manabí con 82 260 (7,85 %) y Los Ríos con 47 649 (4,55 %) afroecuatorianos (2010a).

Solo en las provincias de Esmeraldas y Manabí la población rural afro es mayor que la población urbana, en las demás provincias la población urbana predomina sobre la rural. En términos absolutos, la población afrodescendiente registrada en el Censo 2010 fue de 1 041 559 personas, equivalentes al 7,1 % de la población ecuatoriana. De la población afro el 74,3 %, esto es 774 486 personas son urbanas, lo que equivale al 8,5 % de la población urbana nacional, y los afrodescendientes rurales son 267 073 personas, el 25,7 % de la población afroecuatoriana (INEC 2010a).

Pese a la documentada presencia de negros desde la fundación española de Quito, de su concurrencia en la historia de la capital y de las importantes migraciones afro en la segunda mitad del siglo XX (Whitten 1995), lo afro en Quito ha sido tratado como algo inexistente, intangible, carente de registro.

Recién con el Censo del año 2000 se tuvieron los primeros datos fehacientes de la población afrodescendiente en Quito, hasta ese momento no se tenían registros oficiales de los negros en el país ni de cuántos habitaban las áreas urbanas y rurales, menos aún sobre los residentes quiteños. Las cifras disponibles eran estimaciones bastante acertadas de las pocas personas que colaboraban y conocían la población afro, especialmente de los misioneros combonianos que promovieron en los años 80 las organizaciones iniciales de afros en la ciudad.

La ausencia de información local de la población afro no se debía solo a una limitación metodológica en el registro, sino que formaba parte de la racialización de la sociedad blanco-mestiza sobre la población afrodescendiente, para la que simplemente no había negros en Quito. No se concebía la posibilidad de que haya negros residiendo en la capital, se presuponía que los que se veían en la urbe estaban de paso y eran



considerados unos “extraños intimidantes”, pues sus lugares propios eran el valle del Chota o la provincia de Esmeraldas, no la ciudad.

Como lo señaló Carlos de la Torre, al negar a los afrodescendientes su condición de habitantes de la ciudad, se los estigmatizó como “invasores o migrantes temporales” que deberían retornar a sus lugares nativos. Negar su presencia forma parte de un arquetipo congelado en el tiempo que arrincona a los negros a la condición de población rural, como habitantes del campo o la montaña, cuestión que también ha sido asumida entre algunos líderes del movimiento afroecuatoriano, con lo que se “invisibilizan las vivencias y experiencias de los negros de la ciudad” (2002, 32).

Los medios de comunicación difundieron el imaginario racializado de las ciudades como los ejes de la identidad mestiza y referentes de la ciudadanía. Con las representaciones negativas de la cultura afro contribuyeron a la configuración de un orden racial en correspondencia con el espacio ecuatoriano: mientras en las ciudades prospera la modernidad porque son el asiento de la población blanco-mestiza, en las zonas rurales pervive la inferioridad racial, el retraso y el salvajismo, dado que están habitadas por los no blanco-mestizos.

Era el sentido central detrás de las representaciones y simbolismos recreados, por ejemplo, en la revista *Vistazo* analizada por Jean Rahier (1999), que cimentaban la visión de que en las ciudades no caben los negros, dado que son y deben permanecer marginales, constituyen lo que el autor, parafraseando, señaló como el “último otro”, esto es no ser parte del mestizaje oficial (75).

Las representaciones mediáticas afro reificaron su naturalizada condición rural, por la que los afros urbanos vistos fuera de su lugar originario eran convertidos en depredadores sociales y asociados con violencias de todo tipo; en cambio en las zonas rurales son asemejados con músicas exóticas, extrañas e inofensivas costumbres culturales (91). Por más de cuatro décadas, la revista *Vistazo* cimentó un imaginario negativo de lo afro, que apoyó a divulgar el bipolar mensaje discriminatorio: los negros rurales son pasivos y los negros urbanos se convierten en “peligrosos, salvajes y sanguinarios delincuentes”.

Desdeñado, el pueblo afro devino marginal al proyecto de identidad nacional, cumpliendo el papel del “último otro” en los imaginarios blanco-mestizos, esto es hacer de referente de lo no deseado, de lo opuesto a lo civilizado, por lo que tampoco está en los mitos de “blanqueamiento” de la ecuatorianidad. Es un imaginario nocivo de la cultura afro, convertido por los medios de comunicación en “sentido común nacional”, afirma Rahier (106).

La racialización afro está largamente enraizada en los fundadores del pensamiento y de la identidad blanco-mestiza nacional, bifurcándose también hacia los pioneros de las ciencias sociales del país que aseveraron que los afroecuatorianos tenían “predisposiciones innatas a la criminalidad” (De la Torre 2002, 33). El estigma afro, difundido por todos los estratos de la sociedad quiteña, fue interpretado por la policía de la ciudad como la obligación de salvaguardar a los ciudadanos del peligro de los negros, según las declaraciones policiales vertidas a un medio de comunicación quiteño a mediados de los años 90, acerca de la propensión delincuencia de los negros en los barrios pobres (33).

Los primeros asentamientos afro en Quito fueron a raíz de las migraciones rurales provocadas por la reforma agraria de 1964, que desplazó hacia la ciudad a campesinos del valle del Chota y Mira, obligados a trabajar en oficios informales y degradados, los hombres como cargadores en los mercados, peones de construcciones, guardaespaldas, y las mujeres como empleadas domésticas, lavanderas y cocineras (49-61). Arrinconados por la doble condición de pobreza y racismo que les imposibilitaba acceder a vivienda digna, debieron establecerse en los tugurios y conventillos de los barrios Las Casas, Pambachupa y Toctiucó en las laderas centrales del Pichincha.

Los negros fueron atraídos por la ilusión de que en la ciudad había oportunidades para mejorar sus vidas, de que ahí encontrarían condiciones de un porvenir para sus familias; no pensaron que la ciudad era discriminatoria con los pobres, excluyente de lo ajeno y violenta con los negros, comenta Ocles:

vemos como toda la gente comienza a salir de sus recintos, de sus comunidades, justamente por eso, por buscar mejores días, puesto que

muchos de ellos no alcanzaron un nivel de estudio, muchos de ellos eran analfabetos. Por eso pensaron que acá en la ciudad iban a tener la posibilidad de desarrollarse, al encontrarse con un fenómeno que en sus ciudades, en sus comunidades no lo tenían, como que fue cambiando su visión, por ejemplo, el mismo hecho de encontrarse con actos hostiles, eso hacía que los hombres y mujeres de aquel entonces tuvieran que recurrir a otro método de defensa, y el método de defensa era contestar agresión con agresión. (2014, entrevista personal)

Pese a la hostilidad que encontraron en la ciudad, los afrodescendientes, afectados por el empobrecimiento de la crisis agraria, continuaron llegando a la urbe. Con la segunda ola de migrantes rurales en los años 70, la población afro se diversificó, ya no eran solo negros provenientes del valle del Chota y Mira, sino también de distintos lugares de Esmeraldas que continuaron con el patrón de asentamiento en los barrios periféricos: La Primavera, San Vicente y El Condado al noroccidente, y La Ferroviaria, La Forestal y Chaguarquingo al sur. En los años 80, con el auge de las tomas de tierras en la ciudad, más migrantes afro se dispersaron en los diferentes barrios periféricos formados algunos por invasiones: Pisulí, La Roldós, Caminos de Libertad, Atucucho, San Carlos, Santa Anita, Comité del Pueblo, La Bota, La Quintana, Carcelén Alto y Bajo, Corazón de Jesús, Carapungo, Luz y Vida, San José de Morán, Solanda y San Luis de Chillogallo (98).

Salvo el caso excepcional del minúsculo barrio África Mía, no hay barrios en Quito que sean habitados única y completamente por afrodescendientes, pues en los treinta barrios periféricos donde están densamente agrupados los asentamientos afros, conviven con otros sectores populares urbanos, mestizos e indígenas, igualmente empobrecidos. El proceso reciente de formación de la mayoría de barrios periféricos de Quito ha sido olvidadizo con el aporte de los afrodescendientes, los barrios les deben su participación en las luchas vivendísticas, especialmente durante las tomas de tierras que permitieron la presión y negociación de terrenos. Digo olvidadizo con los afros porque fueron utilizados como fuerzas de choque, en los momentos álgidos de las invasiones y posesiones hasta cuando se consiguieron los terrenos, luego en

el reparto de lotes no fueron considerados, como lo asevera Juan Carlos Ocles, citado en Vera (2015):

generalmente todas las invasiones en la ciudad de Quito se han hecho con la gente afro, pero el proceso de adjudicación de los lotes después ya no se ha dado a los afros, sino a los mestizos, a cualquiera, siempre se ha utilizado al pueblo afro pero a la larga quienes tenían posesión de los terrenos era otra gente. Si cogemos todo el noroccidente es historia de invasión y los primeros fueron afros, si cogemos toda la parte del Comité del Pueblo, La Bota, Vencedores o Luchadores de Alfaro son también invasiones afros, y si tú haces ahorita un censo, descubres que quienes están posesionados de los terrenos no son los afros, y hacen que salgan de su posesión [...], cualquier mecanismo utilizaban para sacarles (252).

El estigma de peligrosidad de los negros fue manipulado por los traficantes de tierras y las dirigencias barriales, especialmente en las primeras fases de la formación de los barrios periféricos, y representa otra forma de segregación racial dentro de la marginalidad urbana. Los afros que lograron posesionarse en los lotes durante las invasiones estuvieron más expuestos a las sobreventas ilegales de sus lotes y amenazados constantemente con desalojos, por lo que edificar prontamente una vivienda era la condición para asentarse en el lugar y empezar con el dramático camino de acceso a infraestructura, servicios, equipamiento y en algún momento la regularización del asentamiento para la obtención de las escrituras individuales, pero lo más importante, señalado por Rocío Vera (2015), era crear “las territorialidades” que les permitieran vivir con dignidad. En el camino emprendido, el rol de las mujeres y las redes de solidaridad familiares fue decisivo, permitiéndoles ubicarse en el barrio y asentarse en la ciudad, “las mujeres fueron las que movilizaron a las familias para participar en los procesos de invasión, incluso cuando implicaban arriesgar la vida” (253).

Desde que arribó a la capital, el mayor elemento de hostigamiento y exclusión que el pueblo afro debió enfrentar fue el estigma de peligrosidad y delincuencia ejercido en todos los planos de la vida individual y colectiva. En los pocos estudios sobre los afro quiteños (De la Torre 2003, Antón 2007, Ocles 2012, Delgado 2013, Ramos 2014 y Vera 2015),

son coincidentes los testimonios acerca del cotidiano y doloroso atropello que han sido víctimas las mujeres y hombres afrodescendientes, ejercidos por varios tipos de agresores y agentes del orden. Responder al estigma delincencial de los afros en Quito fue uno de los factores que motivaron a su organización, reflexiona Juan Carlos Ocles:

en rechazo al asesinato de Mireya Congo el 6 de diciembre de 1996, que sucedió en la Quito Sur. Este hecho fue realmente el que logró levantar y llamar la atención del pueblo afro para que se organice. Tomando en cuenta que ese año 96 fue súper fatídico para la población afro, porque hubo cualquier cantidad de asesinatos y linchamientos por parte de miembros de la Policía Nacional a nombre de la sociedad, supuestamente porque se trataba de “delincuentes”. (2014, entrevista personal)

En el proceso organizativo del pueblo afro en Quito, se distinguen tres momentos diferenciados: el inicio, con la creación de las primeras organizaciones urbanas afro; luego, un lapso de efervescencia de las movilizaciones afro con la formación de las OSG, y posteriormente la incorporación de las demandas en el gobierno local.

Es un ciclo organizativo en el que cada momento se solapa con el siguiente, en una secuencia ascendente de demandas y reivindicaciones, junto con el incremento organizativo en un comienzo, pero propenso luego a su disgregación. El breve ciclo responde a su propia dinámica de activación sociocultural, pero en la dimensión espacial se enmarca en la tendencia general de auge y dispersión del movimiento barrial quiteño, con la diferencia de que la demanda de revitalización étnica del pueblo afro le confiere un sentido singular a la presión colectiva.

El primer momento fue el despegue organizativo de los afroquiteños, al comienzo desde una plataforma ideológica y luego en los barrios periféricos, el que empezó a fines de los años 70 y se extendió hasta comienzos de los años 90. Influenciados por las ideas y luchas internacionales de los negros en Estados Unidos y Colombia, y luego del primer Congreso de la Cultura Negra en América, con el apoyo de la Fundación Interamericana, se creó el Centro de Estudios Afroecuatoriano (CEA) en Quito y Guayaquil, integrado por estudiantes afrodescendientes en la ciudad preocupados por su identidad (Vera 2015, 180).

El CEA, animado por Juan García, desde entonces “el guardián de la tradición y la memoria”, empezó un largo camino de recuperación de la memoria oral de los negros del Chota y Esmeraldas, traducida en una amplia difusión editorial con los *Cuadernos Afroecuatorianos*, bajo el principio ideológico de que el conocimiento comunitario está en la base de la identidad afro (181). El minucioso trabajo de recopilación y reflexión de las tradiciones y cultura del pueblo afro emprendido por Juan García, más allá de la experiencia del CEA, ha sido uno de los cimientos del posterior camino organizativo y de revitalización cultural del pueblo afro.

Tras varios años de acción el CEA se desintegró y muchos de sus integrantes se reconstituyeron en las comunidades eclesiales que empezaban a conformar los misioneros combonianos. Un aliado estratégico del proceso organizativo de los afrodescendientes ha sido y es la Congregación de los Misioneros Combonianos del Corazón de Jesús, que llegaron al país en 1955 con el mandato papal de evangelizar a la población afro. Luego de casi tres décadas de trabajo pastoral en Esmeraldas, con una postura progresista ganada en el trabajo pastoral, en el debate regional de las reuniones del Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín y Puebla, y con los aprendizajes de las primeras reuniones latinoamericanas de intercambio de experiencias de los agentes de pastoral afro, empezó el trabajo pastoral en los barrios periféricos de Quito.

Los combonianos influyeron en la Conferencia Episcopal Ecuatoriana para la creación del Departamento de Pastoral Afroamericana, con el propósito de formar comunidades eclesiales “con rostro propio y tomando en cuenta los muchos valores evangélicos presentes en nuestra cultura y buscando la unidad el pueblo negro” (De la Torre 2002, 114).

El trabajo organizativo estaba inmerso en el acompañamiento evangelizador al pueblo afro, con lo que sacerdotes y monjas combonianos educaban agentes de pastoral, enlistando a catequistas, estudiantes, jóvenes y en general hombres y mujeres con potencial de liderazgo para la promoción socioorganizativa y la formación de CEB del pueblo afroquiteño.

En respaldo a la labor educativa y de capacitación, que combinaba el aprendizaje de la historia y cultura del pueblo afro con los estudios teo-

lógicos y pastorales, se formó el Instituto Nacional de Pastoral Afroamericana Monseñor Enrique Bartolucci, desde el que impartían cursos educativos en modalidad a distancia. Asimismo, formaron el Centro Cultural Afroecuatoriano de Quito especializado en la investigación cultural, con el tiempo acumuló y puso a disposición una nutrida biblioteca y centro de documentación especializados en el pueblo afro (33).

La estrategia institucional de la pastoral comboniana se mostraba potente y logró valiosos resultados. Encajaba la formación de organizaciones y comunidades de base en los barrios periféricos, con la educación y capacitación sobre temas formulados desde la perspectiva del pueblo afro, junto con una acción evangelizadora con una teología de la dignidad del negro. Fruto de esta estrategia se creó la mayoría de organizaciones de base en los barrios con asentamientos afro, y se educaron varias promociones de jóvenes negros, hombres y mujeres comprometidos en la causa de la dignidad del pueblo afro, muchos de los cuales liderarían las nuevas organizaciones y más tarde se desempeñarían en el campo de la política nacional.

Con las primeras organizaciones creadas en Guayaquil, Esmeraldas y Quito fundaron, en 1983, el Movimiento Afro Ecuatoriano Conciencia (MAEC), enfocado en el cuestionamiento a la estructura racista de la sociedad ecuatoriana, que tenía como propósito organizar a los grupos afro en los distintos barrios de la ciudad y del país. El MAEC problematizaba la realidad de marginalidad social, económica, cultural, política y religiosa del pueblo afro en las zonas urbanas y rurales, reflexionando sobre las raíces afroamericanas y sus contribuciones étnicas a la cultura nacional. El MAEC se dedicó a la formación de organizaciones en los barrios periféricos y populares con asentamientos de población afro, conforme lo reseña Renán Tadeo en su historia de las organizaciones afroquiteñas, citada por Carlos de la Torre:

En Atucucho se forma la Asociación Nelson Mandela; en Santa Anita catorce madres solteras forman África Mía; en La Roldós se conformó la Afro Martín Luther King dirigida por la señora Graciela Calderón; en Carcelén Franqueza Negra; en el barrio Corazón de Jesús la asociación África Son y Tambor; en Carapungo las organizaciones Raíces Africa-

nas, Martina Carrillo, Malcom X, Hijas de Daniel Camboni y Canela; en la Ferroviaria Alta Despierta Negro. (119)

El movimiento se empeñó en recuperar y escribir la historia de los negros, recolectando datos y hechos en una narrativa desde los propios protagonistas, que a la vez servía de estímulo para elevar la autoestima del pueblo afro. El conocimiento de la historia y la recuperación de la cultura afro, conforme a la estrategia pastoral, se usaba en el trabajo organizativo barrial, por lo que las organizaciones se formaron en torno a referentes culturales de la identidad afrodescendiente.

El medio de difusión del activismo eclesial barrial fue el *Boletín Palenque* (Vera 2015, 183-5). Se trató de un período fundacional de casi dos décadas en el que se crearon las pioneras organizaciones de base del pueblo afroecuatoriano en los barrios periféricos de la ciudad, formándose veinticuatro de las veintisiete organizaciones en los diecisiete barrios capitalinos que tenían asentamientos afros.

El segundo momento corresponde al breve lapso de efervescencia de las marchas y plantones en Quito contra la discriminación afro, acaecidos durante los años 90 y comienzos de la década de 2000, y que se activó con la formación de las OSG en las seis provincias del país con población afro, las que confluyeron en la creación de la Confederación Nacional Afroecuatoriana en noviembre de 2001. Cuatro años antes, en junio de 1997, en el sexto encuentro de familias negras nació la Federación de Organizaciones y Grupos Negros de Pichincha (FOGNEP), integrada por las organizaciones territoriales de base y los diversos grupos afros de los barrios periféricos (2015), como un espacio de agregación de sus demandas en la provincia de Pichincha, en la práctica condensadas en la capital.

Para emprender sus actividades la federación se constituyó en cuatro comisiones. La comisión política se encargó del trabajo de incidencia en el nivel local, ante el municipio metropolitano; la de cultura se responsabilizó de tratar sus temas a nivel nacional; la de derechos humanos continuó atendiendo las denuncias de la cotidiana agresión al pueblo afro en la ciudad; la de educación se encargó de incidir en el



sistema educativo público para incorporar el enfoque de etnoeducación en la estructura curricular (Ocles 2014).

La FOGNEP se propuso tres acciones inmediatas para consolidar su estructura organizativa. Uno, cohesionar a las organizaciones de base en la lucha contra la discriminación, el racismo y avanzar en la igualdad de derechos y oportunidades. Dos, influir en la legislación nacional para que se reconozca a los héroes negros en la historia nacional, la inclusión de la cultura afro en el currículo educativo y la declaración del Día Internacional del Negro en Ecuador. Y tres, junto con la promoción de los derechos del pueblo afro en el Plan Nacional de Derechos Humanos, por entonces impulsado por el Ministerio de Relaciones Exteriores, se propuso influir para el reconocimiento del pueblo afroecuatoriano en la Constitución de 1998 (2014).

La FOGNEP empezó con su “estrategia de representación” liderando la marcha denominada “Por un futuro negro, digno y bonito” en 1997, en contra de la discriminación y el racismo, demandando que se pare la ola de asesinatos que impunemente se habían perpetrado contra hombres y mujeres negros en la ciudad, y se sancione a sus responsables. Exigiendo justicia y respeto, la marcha denunció el “derecho a la vida del pueblo negro”, recuerda Ocles, y fue la primera expresión colectiva del pueblo afroquiteño en el espacio público capitalino.

Si bien no fue un evento masivo, afirmó que los negros existían en la ciudad como un colectivo organizado que emplazaba el ejercicio de la ciudadanía y anunciaba que habría nuevos eventos para continuar con el camino iniciado de su reconocimiento y defensa cultural. Poco tiempo después, la FOGNEP lideraba otra marcha de las organizaciones negras hacia el Congreso Nacional, exigiendo una ley especial que institucionalizara el Día Nacional del Pueblo Negro y elevara a Alonso de Illescas a héroe nacional (Vera 2015).

El 21 de marzo de 2002 la FOGNEP protagonizó una tercera Marcha por la Dignidad del Pueblo Negro, nuevamente en reacción a la continua serie de eventos de “brutalidad policial” contra la gente negra ocurridos en los primeros meses de dicho año (De la Torre 2002, 34-5). Asimismo, lideró varios plantones delante de las entidades públicas, exigiendo la aplicación del recurso de hábeas corpus para sacar de la pri-

sión a las numerosas personas afro detenidas arbitrariamente, acciones que revelaban la perspectiva democrática adoptada por la federación de exigir el cumplimiento de los derechos ciudadanos, al mismo tiempo que visibilizaba la situación de los negros y buscaba aliados entre los “grupos que luchan por los derechos humanos”.

Otras organizaciones del pueblo afro empezaron a innovar sus forma de protesta, para protegerse durante las incursiones callejeras, como lo hizo la organización Afro 29 que otorgaba “un carnet de identificación de sus miembros mediante la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos para que lo puedan presentar a la policía cuando sean detenidos injustamente” (97). Junto con la creación de la FOGNEP, algunas de las mujeres negras que se había educado en los grupos y comunidades eclesiales negras formaron en 1997 el Movimiento de Mujeres Negras (MOMUNE), con el propósito de enfrentar la discriminación a las mujeres negras en la ciudad. Realizaron en 1998 el Primer Encuentro de Mujeres Negras, y crearon la Casa Yemanyá como espacio de diálogo y gestión de proyectos de capacitación, cursos de educación compensatoria, además de varios talleres de salud y biodanza, en los que se combinaban las “relaciones de representación con las políticas de representación”.

Participaron en el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Negras en 1999, en el que elaboraron la Agenda Política de las Mujeres Negras del Ecuador, y en varios encuentros de mujeres negras, hasta que el proceso organizativo desembocó, en el año 2000, en la formación de la Coordinación Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE) (Vera 2015, 196-203).

Las mujeres negras quiteñas también protagonizaron varios plantones frente a las instituciones públicas en distintos sitios de la ciudad, intervinieron en foros académicos de análisis y en eventos políticos de denuncia sobre su discriminación racial y estigmatización sexual. En este sentido, fue una victoria el plantón organizado por las mujeres negras de la ciudad y apoyado por los grupos feministas en abril de 2000, el que consiguió retirar una publicidad que denigraba el cuerpo de la mujer negra y dio lugar a la confluencia de alianzas entre grupos feministas blanco-mestizos y organizaciones de mujeres negras (De la Torre

2002, 97). En adelante, fue frecuente la convergencia programática de organizaciones de mujeres negras y grupos feministas en la ciudad.

Las mujeres negras asumieron su lucha cotidiana contra el racismo y la discriminación, con la ocupación de espacios urbanos para el despliegue de prácticas ciudadanas, como lo señaló la joven dirigente de las mujeres negras Alexandra Ocles, al explicar que la lucha buscaba “liberar territorios”. “Donde nosotras estemos no permitiremos la discriminación” (96). Vista por unos como “educar al discriminador”, y por otros como el esfuerzo de concienciar sobre la diferencia y la exclusión al interior de los asentamientos afros, en la convivencia diaria con los demás ciudadanos.

La supresión de la inferioridad de los afrodescendientes también es, como lo diría Juan García: “casa adentro”, en el propio espacio urbano de la cultura afro, donde también es válido el metafórico principio literario de la sabiduría ancestral de “caminar y andar, andar y caminar” (Walsh 2017, 135-6), asegurándose de que la comunidad negra esté “andando al encuentro con su bienestar”, y no confundida en el caminar del individualismo de las ilusiones modernizantes ciudadinas.

El tercer momento en el camino organizativo de los negros urbanos corresponde a lo que considero la incorporación de las demandas de los afroquiteños en el municipio metropolitano, y la desactivación de las marchas y plantones de sus organizaciones. Fue un lapso en que se dieron pasos sustantivos en dirección a la cohesión de la identidad afroquiteña, apoyados con la acción municipal, y, al mismo tiempo, vieron el declive de la capacidad de presión colectiva con la dispersión de sus organizaciones.

Las relaciones de los afroquiteños con el cabildo quiteño fueron polémicas desde el inicio del proceso metropolitano, no se plantearon la lucha barrial por la segregación urbana de los asentamientos negros, sino tres demandas prácticas ligadas a su supervivencia: el acceso a empleo, a condiciones de vivienda y a servicios de salud. Era una agenda mínima.

A fines de los años 90, en el segundo período administrativo del alcalde Jamil Mahuad, en los días previos a su renuncia para postularse a la presidencia del país, los afroquiteños plantearon su propuesta, pero la respuesta municipal fue que el gobierno estaba “abierto a todos los gru-

pos y pueblos, para todas las personas sin diferencia alguna”, comenta Ocles. Sin embargo, en la práctica se evidenció que no había tal apertura; al contrario: justo por esos días se produjo un accidente de tránsito de un vehículo municipal en el que falleció una persona afrodescendiente, el indolente desenlace ratificó que persistía el menosprecio del gobierno local a los negros (2014).

Durante el período de gobierno municipal de la democracia cristiana, el pueblo afroquiteño, en palabras de su representante, “prácticamente pasó desapercibido”, a lo sumo hubo cierto involucramiento en los eventos culturales durante el denominado Agosto Mes de las Artes, en el que se consideraba a los negros bajo el cliché de su alegría y sonoridad musical. “Los negros nos hemos convertido en los payasos de las fiestas de los blancos”, señala irónicamente Ocles, y no le falta razón, puesto que la actitud municipal se limitaba a convocar a los grupos afro con propósitos alegóricos y festivos, generalmente en condiciones precarias que solo cubrían el transporte y los refrigerios, los demás costos de las presentaciones corrían de cuenta de los participantes (2014). Las expresiones culturales del pueblo afro, reducidas al baile y a la sonoridad musical, no eran valoradas; al contrario, servían para reproducir, en el plano artístico musical, el estigma de la identidad rural de los negros como bullangueros y festivos, cuestión que el líder afro refuta:

la cultura del pueblo afro no solo se refleja en bailar, sino en todo lo que entendemos por cultura, es decir, como el ciclo de vida de una persona y un pueblo, en ese ciclo de vida tenemos varias acepciones que podemos trabajar y no solamente el baile [...]. Lo que he dicho en un artículo que escribí, es que utilicemos nuestro baile, nuestra danza, para hacer conciencia en la sociedad y expresar todo lo que somos, y que no solo somos baile. (Entrevista personal)

A pesar de la utilización simbólica de los negros como expresión de la diversidad cultural del distrito metropolitano, los afroquiteños volvieron a presentar la propuesta al alcalde encargado, sin ningún resultado, por lo que se replegaron a sus organizaciones en espera de la asunción de las próximas autoridades seccionales, reflexionando sobre su propuesta que, en esencia, buscaba soluciones prácticas a la compleja

situación de marginación de los afrodescendientes en la ciudad, como lo explica Ocles:

Frente a eso planteamos una propuesta para hacer un trabajo más programático, que iba a afectar a toda la población afro: La participación del pueblo afro en todas las instancias municipales, y que seamos parte de la planificación, del diseño de las acciones que el municipio tiene para la población; en tres temas: empleo, vivienda y salud, que en esos tres temas la población afro logre acceder directamente, que no haya toda esa serie de restricciones, porque, por ejemplo, el pueblo afro iba a buscar trabajo y no conseguía, iba a buscar vivienda y no conseguía o estaba viviendo y comenzaban a quitarle los servicios básicos. Ir generando unos mecanismos para contrarrestar eso, esa era la propuesta. (Entrevista personal)

El nuevo gobierno municipal del partido socialdemócrata, presidido por Paco Moncayo, fue más abierto con los afroquiteños, pues en agosto de 2000, un día después de que asumió la alcaldía, la FOGNEP y el MOMUNE presentaron una propuesta por escrito al municipio y solicitaron audiencia con el alcalde, a los pocos días se reunieron y le expusieron la misma propuesta que habían presentado a las anteriores autoridades. El alcalde la aceptó e invitó a involucrarse en el diseño de la institucionalidad adecuada, conjuntamente con el pueblo indígena de la ciudad, pero surgieron desacuerdos entre las organizaciones de afros e indígenas acerca de la estructura, sus integrantes y los roles; luego de varios debates acordaron que sería una sola dirección con dos coordinaciones: una para el pueblo afro y otra para el pueblo indígena, cada una integrada por un coordinador, un asistente técnico y un promotor. Mientras los indígenas insistían en que la dirección sea presidida por un indígena, los afro coincidieron con la candidata propuesta por el alcalde (2014), con lo que se dio paso a la creación de la nueva dependencia municipal.

Las organizaciones afroquiteñas habían negociado con el alcalde metropolitano su propuesta. En 2001 se creó la Unidad de Desarrollo del Pueblo Afroecuatoriano, adscrita a la Dirección Metropolitana de Desarrollo Social y Económico con la misión de: “disminuir los niveles de pobreza, fortalecer la autogestión, y lograr la integración democrática del pueblo afroquiteño, incorporando su propia visión de desarrollo y

potenciando sus actuales recursos, su capital humano y social, mediante la construcción y puesta en marcha de políticas, planes y proyectos de desarrollo sustentable con identidad” (99).

### ***Corporativismo afro: Cultura en lugar de movilización***

Con la creación de la nueva dependencia municipal, se inauguró una modalidad de cogestión pública comunitaria entre el municipio metropolitano y las organizaciones de afrodescendientes, orientada a mejorar sus condiciones de vida, que consideraba, de partida, a los afros como parte de la ciudadanía capitalina. Operativamente, la cogestión implicaba que el municipio colocaba los recursos y delimitaba acciones dentro de su programación estratégica, mientras las organizaciones afro proveían del personal y los lineamientos socioculturales para las intervenciones; se estableció un acuerdo por el cual a los integrantes de la unidad, en representación del pueblo afro y nombrados por la FOGNEP en asamblea general anual, mediante evaluación y por pedido escrito, el municipio les renovaba sus contratos laborales (98).

En adelante, el municipio emprendió un conjunto de acciones y políticas a favor del pueblo afroquiteño, en una apertura de corte liberal del gobierno local a las culturas minoritarias, visibilizando su participación en el desarrollo metropolitano de la ciudad. Las acciones de cogestión se implementaron en cuatro ámbitos: fortalecimiento organizativo, políticas inclusivas, revitalización cultural y generación de empleo, las que están recogidas en el análisis de Ocles (100-3) sobre la incidencia política del pueblo afro, y que reseño a continuación.

En cuanto al fortalecimiento organizativo, aunque no es una función municipal, se ejecutaron actividades enfocadas a contribuir a la unión del pueblo negro, empezando con incorporar la unidad en el orgánico funcional del municipio para el período 2001-2009. Se realizó el primer “apalencamiento” del pueblo afro para debatir su agenda, se establecieron varios acuerdos entre los grupos afro y el municipio, se impulsó el palenque de la tercera edad, un convenio con el Patronato San José en favor de la niñez afroecuatoriana y se realizó el Congreso Metro-

politano de la Niñez Afroquiteña. Se promovió la inclusión de los afros en los consejos metropolitanos de Salud, Equidad, Niñez y Adolescencia.

Se formaron nuevas organizaciones afros en los barrios: Malcom X en Santa Bárbara, Carameleros Jimmy Rosero Mercado en La Marín, Unidos por Una Gran Amistad Afroecuatoriana en la segunda etapa de La Roldós; se impulsó la creación de la Casa de la Equidad para los grupos negros y sede de la FOGNEP, así como la Escuela Permanente de Liderazgo Afroecuatoriano Jonatás Sáenz para jóvenes y dirigentes (101).

En el ámbito de las políticas inclusivas el municipio capitalino promovió iniciativas contra la discriminación, como integrar la Coalición Latinoamericana y Caribeña Contra el Racismo, realizó el diagnóstico social, económico y cultural de la ciudadanía afroquiteña y formuló el Plan Metropolitano Estratégico Integral del Pueblo Afrodescendiente de Quito 2007-2015.

En 2007 se aprobó la Ordenanza Metropolitana 0216 para la Inclusión Social con Enfoque Étnico Cultural del Pueblo Afro, dentro de la que se creó el Consejo Social Metropolitano para la Eliminación de la Discriminación Racial (COSMEDIR), encargado del seguimiento y gestión de las denuncias de discriminación; se estableció un régimen de sanciones administrativas y reparatorias por actos de discriminación y se hizo el reglamento para la implementación de la Ordenanza 0216. Se impulsó el Foro Regional Internacional de Organismos Municipales de Equidad Racial en 2008, y en el mismo año se realizó la Declaración de Quito para la Eliminación de la Discriminación Racial y la Generación de Igualdad de Oportunidades (102).

En cuanto a la revitalización cultural del pueblo afroquiteño, se incorporó la visión del pueblo afro en la Catedral de la Ciudad 2001-2003, se creó la condecoración municipal Jonatás Sáenz para la Inclusión Social, se denominó una calle con su nombre, luego otras tres calles con nombres de personajes afro y se publicaron varios cuadernos de etnoeducación. En 2010 se realizó el Foro Nacional Ciudades Libres de Racismo, Discriminación y Xenofobia. Con la resolución C-236 de 15 marzo de 2012, se reconoció el esfuerzo del pueblo afro, y el municipio, a nombre del pueblo quiteño, pidió “perdón histórico al Pueblo

Afrodescendiente” (102) y exhortó a la sociedad a trabajar a favor del desarrollo de la población afroecuatoriana.

En el mismo año se declaró Patrimonio Tangible e Intangible del DMQ a la Cultura Afroecuatoriana, se designó el primer domingo de octubre de cada año para que las instituciones metropolitanas celebren el Día Nacional de Pueblo Afroecuatoriano y se institucionalizó el 21 de marzo de cada año como el Día Metropolitano para la Eliminación de la Discriminación Racial. Igualmente, se estableció el Decenio de las y los Afrodescendientes en el DMQ, entre el 21 de marzo de 2012 y el 21 de marzo de 2022 (103), como un período de fortalecimiento de las políticas públicas a favor de los afrodescendientes.

En cuanto a la generación de empleo, se creó el Grupo de Apoyo de Empleados y Funcionarios Afros del DMQ para la ejecución de la Ordenanza 0216, y se estableció un sistema de cupos promocionales para la población afroecuatoriana en la administración municipal. Se fomentó el ingreso a las filas policiales metropolitanas de más de doscientos afroecuatorianos, hombres y mujeres, se capacitó a quinientas personas afroecuatorianas en emprendimientos de economía social y solidaria, y se aseguró la cuota laboral del 10 % de los agentes metropolitanos de tránsito para afroecuatorianos (103).

Como se advierte, las demandas de los afroquiteños se tradujeron en un conjunto de acciones municipales en el que más de la mitad eran iniciativas “cívicas”, del tipo “políticas de discriminación positiva” (Kymlicka 2004), dirigidas a combatir la exclusión racial, sin discutir sus causas estructurales. Detrás hay una postura liberal de acciones de cogestión municipal emprendidas, que es consistente con el proceso de modernidad metropolitano, en tanto se asume que el municipio capitalino, como parte del Estado nacional, es corresponsable del reconocimiento y la reproducción de los grupos culturales minoritarios en la ciudad, deviniendo ineludible la politización de las identidades culturales. Las aspiraciones de reconocimiento de los derechos ciudadanos de los afroquiteños no se eximen de los valores modernos de libertad y autonomía que refuerzan el individualismo desde la identidad cultural,



en la medida en que les confiere el escenario primordial para el ejercicio de sus derechos y autonomía.

Dada la extrema exclusión de los afros en la urbe, haber optado por la gestión de sus demandas en el municipio les permitió avanzar en la cohesión del pueblo afroquiteño como un colectivo con exigencias singulares de identidad, y con los mismos derechos ciudadanos que el resto de habitantes de la ciudad. Permitted crear un marco de reconocimiento público para el fortalecimiento de la cultura afroquiteña, en el que, de alguna manera, compelieron al municipio metropolitano y al Estado nacional a asumirse como parte de un Estado social de derechos que promueve condiciones de bienestar e inclusión ciudadanas.

La relación de las organizaciones afroquiteñas con el municipio metropolitano también revela su carácter corporativo, en el sentido de que el municipio se convirtió, por voluntad de sus protagonistas, en el marco referencial de las luchas afroquiteñas. Reconociendo a los actores y voceros del pueblo afro, el municipio negoció su agenda de reivindicaciones y demandas, dosificando la concesión de recursos, bienes y servicios públicos a las organizaciones y promoviendo, en algún grado, la movilidad social de los líderes al incorporarles en las dependencias municipales (De la Torre 2002, 83), o corresponsabilizándoles de su gestión en los barrios periféricos con asentamientos de afrodescendientes.

Las acciones emprendidas estaban adscritas operativamente al radio de influencia de las dependencias municipales, especialmente educativas, de las que se esperarían impactos positivos en la sociedad capitalina. Representan el esfuerzo de las organizaciones afro por posicionar en la esfera del interés público local sus condiciones de convivencia urbana que habían sido negadas desde su arribo a la ciudad, por la naturalizada ruralidad del imaginario blanco-mestizo ciudadano. Lo hicieron desde la perspectiva de reconocimiento y exigibilidad de los derechos ciudadanos y colectivos del pueblo afroquiteño, con iniciativas culturales que buscan ser permanentes mediante la institucionalización de determinados elementos didácticos de la cultura afro que, al tiempo que educan a la población, evidencian su contribución al enriquecimiento de la identidad metropolitana de la ciudad.

En la búsqueda legítima de empleo en el sector público por parte de los afroquiteños, algunos dirigentes cayeron en la cooptación institucional explicable porque no se trata de un sector marginal atraído por la retórica populista que engloba lo afro dentro del pueblo, sino de una perspectiva de ciudadanía inclusiva ante un sector secularmente discriminado, incluido en el ámbito público local por la predisposición edilicia a la participación ciudadana (Torres 2008, 75-6). El estilo inclusivo del burgomaestre atrajo la atención del pueblo afroquiteño.

Las organizaciones afroquiteñas no fueron ajenas al repliegue de las luchas de los sectores populares capitalinos, marcadas en la última etapa por la dispersión de las organizaciones que, aunque iban en aumento, tendían al fraccionamiento de sus demandas. Al igual que lo ocurrido con el movimiento barrial, las organizaciones afroquiteñas crecieron en número pero declinaron en su capacidad de presión y movilización. El corporativismo de las relaciones de las organizaciones del pueblo afroquiteño con el gobierno metropolitano tuvo un costo ineludible: las acciones municipales progresivamente sustituyeron las iniciativas de las organizaciones afro, especialmente a las de segundo grado que vieron declinar sus capacidades de convocatoria social y negociación política.

En el pueblo afro la tendencia de decline organizativo es más pronunciada, debido al corporativismo extendido de las relaciones con el Estado entre todas las federaciones provinciales y su organización nacional, que anclaron el avance de sus reivindicaciones a la institucionalidad estatal. Sucedió con el Gobierno de Abdalá Bucaram en torno al fallido Ministerio Étnico Cultural, y en el Gobierno interino de Fabián Alarcón con la creación de la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE). Mientras en el Gobierno de Jamil Mahuad se mantuvieron congeladas las relaciones desde cuando ejerció la alcaldía, en el Gobierno de Gustavo Noboa emprendieron el fortalecimiento de la CODAE, y con Lucio Gutiérrez, ilusionados en la consolidación de la CODAE, en cambio, presenciaron su desmoronamiento, ante lo cual las organizaciones afroquiteñas decidieron continuar en las relaciones con el municipio capitalino (Ocles 2014).

Las organizaciones afroquiteñas atravesaban por una paradójica condición de logros públicos, a costa de la desmovilización de sus organizaciones. Experimentaban las tensiones entre el corporativismo de las relaciones estatales y municipales, y el debilitamiento de las organizaciones federativas, en un contexto nacional de prolongada crisis política del sistema de representación que, en la ciudad de Quito, activó las multitudinarias movilizaciones de las clases medias y altas que contribuyeron a los derrocamientos presidenciales, eventos en los que los afroquiteños desmovilizados también se mostraron expectantes.

Así, en el tercer momento del camino emprendido, si bien las demandas de identidad cultural del pueblo afroquiteño que interpelaban a la ciudadanía capitalina contaban con el apoyo del municipio, sus organizaciones, en cambio, se habían desmovilizado. Frente al avance de la modernidad metropolitana de la ciudad, las reivindicaciones de reconocimiento e inclusión afro formaban parte de la tendencia generalizada de fragmentación de intereses en que se encontraban todas las organizaciones populares de la capital, en ausencia de instancias federativas de agregación de intereses que posibilitan la acción colectiva, como se evidenció claramente a fines de los años 2000 y que se prolongará en la siguiente década. Las organizaciones del pueblo afroquiteño eran parte de la tendencia generalizada de decline de las luchas populares urbanas, como lo explica Juan Carlos Ocles:

Hay un proceso de desmovilización total de todas las organizaciones, de toda la expresión social del contexto nacional, sin excepción alguna. Por ahí, de vez en cuando, el movimiento indígena hace algo, pero no hay una articulación como tal. Y le digo una sola cosa: resulta que todos los movimientos sociales, sin excluir a nadie, buscábamos que nuestras propuestas consten en algo y que nuestras propuestas vayan aplicándose, y cuando surgió la Asamblea Constituyente, ahí nos metimos de cabeza, nos metidos todos [...] y logramos que recogiera varios puntos de los movimientos sociales: si buscamos el movimiento de mujeres tiene ahí sus artículos, las luchas de los jóvenes también están recogidas en la Constitución, las de los adultos mayores; es decir, es una Constitución sumamente abarcativa, que habla de acciones afirmativas, donde se recoge incluso el derecho a la naturaleza. En otras palabras, vemos que

esta Constitución recoge todo el discurso de los movimientos sociales. (Entrevista personal)

En la explicación de la desmovilización de las organizaciones afroquiteñas, desde la perspectiva de sus líderes, hay tres elementos concurrentes: la fuerza colectiva enfocada en el reconocimiento de derechos pero no en su exigibilidad, las condiciones materiales de inserción individual en la ciudad que limitan la movilización y cierta confusión en la narrativa identitaria de la afrodescendencia.

El esfuerzo volcado más en el reconocimiento y menos en la exigibilidad forma parte de un estilo de gestión de las organizaciones sociales de concentrarse en el diagnóstico de los problemas y en el planteamiento de alternativas, sin avanzar en las destrezas para la implementación de las soluciones colectivas, más aún cuando están referidas a las políticas públicas locales. La movilización de las organizaciones tiende a la denuncia y al reconocimiento de derechos, antes que a la acción pública que los implemente.

Es un viejo dilema de la participación comunitaria cuando se encuentra en escenarios de participación ciudadana, en los que no son suficientes las fuerzas de las organizaciones de base, sino que se requieren de alianzas mayores y diversas con otros grupos o movimientos sociales, en torno a metas compartidas que modifiquen las condiciones de vida. Implica el desafío de la participación ciudadana más allá de los conocidos consensos en la planificación, de la transparencia y rendición de cuentas de las autoridades locales.

Supone nuevas maneras de formular y ejecutar políticas públicas desde y para los ciudadanos como “agentes activos” en la enunciación de intereses colectivos y en calidad de “agentes creadores de valor” en la gestión de resultados públicos (Pastor 2013, 196). Presupone una ciudadanía portadora de recursos sociales (capacidades, prácticas, destrezas, etc.) que, pertinentemente relacionados con los recursos públicos (infraestructura, financieros, técnicos, humanos, etc.), pueden ser decisivos para resolver las necesidades sociales y “adecuar las decisiones adoptadas a la realidad” (196).

Es el reto de la participación en la acción pública durante la formulación, gestión y evaluación de políticas de prestación de bienes y servicios públicos y en la retroalimentación de las políticas desde la experiencia social. En cierto sentido, es una frontera de la participación ciudadana cuando la agenda todavía es sistémica: aunque las demandas estén reconocidas en las normas, su implementación depende de la presión social, revirtiéndose circularmente sobre las propias organizaciones que se movilizan solo cuando tienen intereses que les compelen a la acción colectiva.

Cómo llevar a la práctica las reivindicaciones del pueblo afro, cuando ya están reconocidas en la legislación pública, es el dilema de las organizaciones afroquiteñas, “marchar para exigir algo que ya está reconocido”, no tiene mayor sentido reflexiona Ocles, pensando que en el Gobierno nacional las movilizaciones hubiesen significado enfrentar al pueblo afro contra sí mismo:

¿Marchar para exigir qué? Además no podíamos porque estábamos protestando contra nosotros mismos, porque si tomamos en cuenta el primer gabinete de este período presidencial fue plurinacional e intercultural, el pueblo afro tenía nada más y nada menos que a nuestro mayor representante que era Antonio Preciado y estaba de Ministro de Cultura. ¿Cómo protestábamos contra eso? O sea, habían cosas muy representativas, muy relevantes que realmente nos imposibilitaban actuar. (2014, entrevista personal)

El corporativismo estatal y municipal en el proceso del pueblo afroquiteño implicó la cooptación de la dirigencia y los liderazgos, cuestión que es reconocida por sus dirigentes como parte del camino seguido por las organizaciones. A más de la cooptación, el otro factor de incidencia en la desmovilización de las organizaciones afroquiteñas es la forma de vida individual en la ciudad. Si bien las primeras inserciones urbanas de la gente afro se hicieron mediante las redes familiares y territoriales propias de las migraciones, las continuidades rurales-urbanas y los flujos de comunidad-familia-asentamiento se fueron debilitando y con el paso del tiempo desaparecieron. Se mantienen las continuidades entre el lugar de origen y la ciudad solo en el plano cultural, pues todavía

hay grupos que regresan al lugar de los ancestros en los momentos festivos, para fortalecerse espiritualmente y continuar con la vida urbana.

El individualismo económico se impuso entre los afro en la ciudad, coartando las posibilidades organizativas, especialmente por las condiciones de pobreza que se agudizaron con la dolarización adoptada por el país en el año 2000, cuando las organizaciones afroquiteñas estaban en el auge de sus movilizaciones.

La dolarización constriñó el tiempo disponible de la gente afro para los asuntos extraeconómicos, ya que la flexibilización laboral y la tercerización ocupacional ampliaron la jornada laboral, profundizándose, como consecuencia, la precarización del empleo. Para Ocles, desde la dolarización, la gente afrodescendiente de la ciudad empezó a “trabajar más por el mismo sueldo, inclusive hasta los fines de semana, eso hizo que la gente ya no pueda estar en las organizaciones”, los negros somos urbanos, y al ser urbanos somos dependientes de la relación laboral, de los horarios, debemos cumplir unas instrucciones, señala Ocles:

la población afroecuatoriana, aquí en la parte urbana —alrededor del 71 % de la población afroecuatoriana somos urbanos—, dependemos de un horario, dependemos de un trabajo y el día que no trabajemos nos multan o corremos el riesgo de perder el trabajo, y ya no estamos pensando en la organización, sino que nos hemos vuelto como individualistas; es decir, primero soluciono el problema de mi casa y según eso lo que sobre le doy a la organización, eso es lo que ha pasado después de la dolarización. (Entrevista personal)

El agotamiento de los nexos comunitarios originarios y la propensión a la individualidad económica explicarían también el debilitamiento de las organizaciones afroquiteñas. Pero hay una tercera razón del declive de las movilizaciones de las organizaciones afroquiteñas: se relaciona con las redefiniciones de sentidos de las identidades negras y afrodescendientes, a partir de la etnicidad.

Mientras unos grupos están interesados en la identidad negra y en la negritud como un proyecto político, buscando forjar identidades negras alternativas, o en busca de espacios en la sociedad que valoren la negritud, en los cuales se respete y se los reconozca como negros (De la

Torre 2002, 107); otros grupos están empeñados en forjar la identidad afro a partir de recuperar la memoria colectiva de las comunidades de origen africano, negadas por las formas tradicionales y culturales de la sociedad mestiza dominante, en condiciones en que la cultura de origen africano es, ante todo, una cultura nacida en la resistencia, explica Juan García (Walsh 2017, 112).

De acuerdo con Carlos de la Torre, quien cita un estudio sobre los negros de un barrio pobre de Quito realizado en los años 90, se argumenta que sería desacertado asumir que la mayoría de afroquiteños se ven a sí mismos mediante identidades que “privilegian su negritud”, pues el estudio demuestra que “la mayoría de negros y negras pobres no están muy interesados en su negritud” (2002, 107). El debate sobre la negritud y lo afro atraviesa a las organizaciones de afroquiteños, especialmente porque las políticas estatales sobre los grupos étnicos del país han adoptado el enfoque de la afrodescendencia para referirse a los grupos afros, negros y mulatos, manteniendo las distinciones étnicas, como se registra en el Censo 2010 que establece esas posibilidades de autorreferencia cultural.

Juan Carlos Ocles, al analizar en detalle los hitos históricos de conformación de las narrativas de la afrodescendencia y de la negritud, dice que, si bien ambas tienen origen africano, hay diferencias importantes. Lo negro fue utilizado para negar el bagaje cultural africano y naturalizar la animalidad de los negros, de ahí surgió una línea filosófica contestataria de la negritud afirmándose en el color, que avanza como una postura de alteridad epistémica. Mientras que lo afro tiene dos grandes connotaciones: por un lado, recupera todo el acervo histórico y el aporte de las culturas de origen africano en el mundo; por otro, es una terminología que ha sido aceptada políticamente por los Estados. En la conferencia mundial de la afrodescendencia realizada en Chile en el año 2000, uno de los grandes líderes afrodescendiente uruguayo refiriéndose al evento comentó: “entramos como negros y salimos como afrodescendientes” (2014).

Ocles apoya la postura de que lo afro representa una pérdida para el pueblo negro, porque la discriminación no se da en referencia a la con-

dición afroecuatoriana, sino por ser negro, cuando agreden o insultan a la gente “le dicen negro, no dicen afroecuatoriano tal y cual”. La afroecuatorianidad encarna un encantamiento de inclusión que provoca una actitud, entre las organizaciones, de “bajar la guardia”, comenta Ocles:

Uno de los elementos fundamentales para que nuestras organizaciones estén débiles, es justamente eso: la utilización de esta nueva terminología, porque la gente no sabe de qué están hablando. Entonces tengo que seguir utilizando la palabra negro aunque sea de enganche, y en el proceso de concienciación en el que se van haciendo las reflexiones, se van asumiendo como afro. Pero uno de los elementos fundamentales fue ese cambio de terminología, si bien es cierto que lo afrodescendiente nos devuelve todo un bagaje cultural, nos hace políticamente aceptables ante el Estado, pero eso es en lo alto, porque abajo seguimos siendo negros para la sociedad y nos siguen discriminando por negros y no por afros. (Entrevista personal)

Sin duda son complejos los debates entre las narrativas de la afrodescendencia y la negritud, aunque ambas enriquecen la diferencia cultural del pueblo afro. Si bien dan lugar a confusiones entre las organizaciones de base, que repercuten en la desmovilización social por las tensiones entre las acciones afirmativas basadas en la narrativa de la afrodescendencia y la persistencia del racismo con el estigma de lo negro, son también consecuencia del corporativismo organizativo. El Estado, al recurrir al enfoque de la afrodescendencia en la implementación de las acciones afirmativas, interpela una forma de organización que le relacione con un segmento de la población, en este caso de afrodescendientes.

Las organizaciones afroquiteñas han asumido un imaginario político por el que, si bien la discriminación está en la sociedad y en la economía, el garante es el Estado, enfocando todo su esfuerzo en buscar el reconocimiento de derechos y la defensa cultural en las esferas nacional y local. Por eso reconocen que sus formas de acción organizativa son distintas a las de otros grupos sociales, para lo afros la movilización no está en su agenda, por lo que no cabe hacer un símil entre las movilizaciones de los afrodescendientes y del movimiento indígena, comenta Ocles, para quien los impulsos y las formas de presión provienen de la cultura:



la movilización no está dentro de nuestra agenda, porque no creemos en la movilización, creemos más en la propuesta, en el *lobby*, nosotros entregamos la propuesta, y si una vez que hemos entregado la propuesta necesitamos hacer una movilización, lo hacemos. Pero nuestra movilización es prácticamente cultural, no hacemos una marcha sino que hacemos una toma, es decir, llegamos, nos tomamos el lugar y ahí comenzamos a tocar nuestra marimba, a tocar nuestra bomba, entonces es más cultural y eso no genera rechazo, sino que mucha gente se adhiere. (Entrevista personal)

Aunque reconocen que estas formas culturales de presión de las organizaciones afroquiteñas no tienen efectos mediáticos ni generan opinión pública y son insuficientes para posicionar públicamente las demandas del pueblo afroecuatoriano como parte de los problemas nacionales, consideran que en el campo jurídico han conseguido logros importantes en el reconocimiento de sus derechos y en la defensa cultural.

No obstante, en abril de 2012 más de trescientos afroecuatorianos representantes de dieciocho organizaciones provenientes de varios lugares del país, mayormente de Esmeraldas, “caminaron a Quito y realizaron un plantón en la Plaza Grande, frente al Palacio de Carondelet”, para demandar el acatamiento del Decreto 60, expedido por el presidente de la República en 2009, con el que se buscaba “superar las inequidades, cerrar las brechas sociales y combatir el racismo y la discriminación”. Vistiendo una camiseta negra con el lema: “Marcha afroecuatorianos por la dignidad y la vida”, evidenciaron la persistencia de las desigualdades y las prácticas de discriminación y racismo, exhortando a la convivencia de “distintos pueblos bajo el precepto de la interculturalidad” (Vera 2015, 195-6).

La marcha mostró que, desde la perspectiva de la exigibilidad de los derechos ciudadanos, el Estado es una parte, pero también están la sociedad blanco-mestiza y la economía del mercado donde operan las estructuras del poder colonial, por no decir que de ellas surgen los poderosos dispositivos culturales de racialización de lo negro, de exclusión e inferiorización afro, indistintamente. La debilidad de las organizaciones afroquiteñas se desprende de una perspectiva de defensa cultural alineada prioritariamente con el Estado, descuidando la acción colectiva

en los campos de la economía y la sociedad, desde los cuales, conjuntamente con el Estado, se configuran las estructuras sistémicas de la hegemonía cultural de la modernidad colonial de la ciudad.

Así, el camino organizativo emprendido por el pueblo afroquiteño empezó como reacción a la discriminación racial, exclusión social y estigmatización violenta a los negros ejercida en la ciudad. Se organizaron con el propósito de visibilizar la existencia de negros urbanos, ante la naturalizada ruralidad que los consideraba como extraños amenazantes. El ciclo por el que atravesó la lucha de los afroquiteños tuvo tres momentos.

La paulatina conformación de las organizaciones de base en los barrios periféricos con asentamientos negros, apoyada por los misioneros combonianos y los animadores de las CEB, formando organizaciones de afinidad en torno a las identidades culturales afro. Luego, le sucedió la activación de la presión colectiva del pueblo afroquiteño, mediante marchas y plantones que demandaban parar las agresiones y por la dignidad de los afroecuatorianos, con la formación de las OSG que incursionaron en el espacio público capitalino. Y finalmente, el proceso desembocó en la gestión corporativa de las demandas del pueblo afroquiteño por parte del municipio capitalino, con la adopción de una modalidad pública comunitaria adscrita a la institucionalidad municipal, desde la que se implementó la agenda del pueblo afroquiteño.

Subyace en su camino organizativo, al igual que en el de otros sectores populares urbanos, una variante del imaginario político que atribuye un rol activo a la movilización y a la toma festiva del lugar cuando el Estado, en este caso el municipio, no da las respuestas a las demandas que levantan las organizaciones sociales. Las marchas, plantones y tomas se hicieron para presionar por las acciones afirmativas municipales en la ciudad, ante los hechos de discriminación y violencia, exigiendo reconocimientos, reparaciones y una legislación que sancione y eduque para que no se vuelvan a repetir. Una vez integradas en la estructura municipal, la movilización de las organizaciones afroquiteñas se desactivó, mostrando su carácter reactivo.

No obstante, las acciones emprendidas entre el municipio y las organizaciones de afrodescendientes muestran avances importantes en

el reconocimiento de los derechos y la defensa de la cultura afroquiteña, pero todavía se requiere continuar en el camino de la ciudadanía diversa e inclusiva, abriéndose hacia la sociedad y la economía desde la diferencia cultural afro, para la erradicación del racismo y el estigma violento de los negros en la ciudad.

### **Las movilizaciones sociales en defensa de la capitalidad**

En Quito, durante la transición y consolidación del distrito metropolitano, las luchas sociales no han ocurrido solo por causas relacionadas con la segregación urbana y la discriminación cultural, ni atañen únicamente a las potenciales expresiones de acción colectiva del pluriverso popular urbano. También las clases medias y acomodadas de la ciudad protagonizaron movilizaciones multitudinarias de disconformidad política que condujeron a los derrocamientos presidenciales, a las que me referiré, muy someramente, mediante algunas de las publicaciones académicas que analizaron los levantamientos sociales acaecidos entre los años 1997 y 2005, en el tránsito del siglo XX al XXI, cuando la ciudad entró en un inédito y convulsionado ciclo de protestas urbanas y movilizaciones políticas.

En la efervescencia social se sobrepusieron los protagonismos de los gobiernos central y metropolitano, se solaparon las movilizaciones nacionales con las marchas locales, emergieron nuevos protagonismos colectivos que tuvieron como referencia semántica la agresión a la capital, el asedio a la ciudad o la toma de Quito, activándose lo que he denominado la “movilización urbana en defensa de la capitalidad”.

Con este apelativo me refiero a la capacidad de cohesión cultural de las élites y las clases acomodadas quiteñas que, coaligadas entre grupos de presión, gremios empresariales, notables, medios de comunicación masivos, autoridades locales y organizaciones no gubernamentales, canalizaron una percepción aristocrática de aversión a las amenazas externas, recrearon un simbolismo colonial de convivencia metropolitana y ratificaron su protagonismo privilegiado, incitando o atenuando las movilizaciones urbanas en custodia de la capitalidad.

Cabe recordar que la ciudad ha sido el escenario predilecto para la exhibición simbólica del triunfalismo de la modernidad criolla. Por su condición de capital del país, ha sido el escenario histórico de los recurrentes golpes de Estado, de los cuartelazos militares por sucesiones del poder o intentos de desestabilidad gubernamental, de conspiraciones partidarias, o de balaceras palaciegas y refriegas callejeras entre militares y policías dirimiendo su profesionalización.

Igualmente, fue la arena de lucha de las emblemáticas huelgas nacionales, de las movilizaciones populares y de las marchas campesinas primero y luego indígenas en la segunda mitad del siglo XX; muchas de ellas contaron con importantes apoyos y movilizaciones de los barrios populares. Las calles y plazas de la ciudad, en repetidas ocasiones, fueron ocupadas por fuerzas militares y de seguridad en nombre del orden y la paz, y por nutridas marchas de sus habitantes que intervinieron en movilizaciones populares en respaldo o rechazo a los eventos políticos.

Lo común de estos sucesos es que tuvieron como referente al Gobierno nacional, la centralidad estatal o controvertidas decisiones públicas sectoriales, y simbólicamente arremetieron contra los signos del poder estatal, cuyo epicentro es el Palacio de Carondelet, como se le llama en Quito a la sede central del Gobierno ecuatoriano, y en sus desenlaces disiparon tensiones políticas en las que estaba en juego el sistema democrático, el presidencialismo y determinadas demandas gremiales, sectoriales y populares. En estas movilizaciones sociales no se puso en riesgo la capitalidad del país, la ciudad no fue amenazada, ni se enfocaron las presiones políticas contra el municipio quiteño, o este asumió algún rol protagónico frente a los conflictos nacionales.

Durante el ciclo de movilizaciones local-nacional, que se vivió en Quito, se anudaron múltiples elementos, algunos de naturaleza estructural como la crisis fiscal derivada de la deuda externa y las políticas de ajuste implantadas por los gobiernos precedentes, la persistencia de despóticos estilos caudillistas y cacicales en el ejercicio de la autoridad, los regímenes políticos que obstruyeron cualquier atisbo de cultura democrática en la sociedad quiteña y el predominio de mecanismos legales de expresión política que socavaron la legitimidad del sistema de representación (Echeverría 2009, 52-3).

Las tres coyunturas de derrocamientos presidenciales tuvieron alcance nacional y carácter estructural, ya que estuvieron relacionados con la crisis de la institucionalidad democrática del país e involucraron múltiples actores: partidos políticos, Congreso Nacional, círculos de notables, Fuerzas Armadas, cámaras empresariales y medios de comunicación. Se tejieron, en cada coyuntura, abigarradas tramas de intereses, presiones y decisiones, cuyo desenlace condujo a sucesiones presidenciales en contextos de dudosa legalidad, situaciones en las que las movilizaciones sociales quiteñas fueron decisivas.

Precisamente repasó un aspecto específico de dichos eventos: las conexiones culturales de los discursos en “defensa de la capital”, y los estratos sociales movilizados por lo que las élites y clases acomodadas quiteñas consideraron como “amenazas a la capital”. A primera vista, las movilizaciones se mostraron como reacciones colectivas ante situaciones públicas consideradas localmente como intolerables, pero tras la euforia de las protestas se expresaron valores y prácticas de racismo, exclusión y menosprecio por aquellas personas, gobernantes y organizaciones consideradas “extrañas a la ciudad”, remembranza reactiva a lo ajeno surgida con la expansión metropolitana.

Eran prejuicios de desprecio y estigmatización compartidos que afloraron —fueron provocados puedo decir— por la presencia de personajes y actos simbólicamente ajenos a las prácticas de convivencia política en la capital, en los eventos contra Bucaram y Gutiérrez, o con indiferencias interesadas que ratificaron seculares discriminaciones racistas a los indígenas, como ocurrió en los sucesos en torno a la destitución de Mahuad. Prejuicios que en realidad también afectaron, y afectan, a la mayoría de los propios sujetos sociales congregados en defensa de la capital.

Fueron tres coyunturas de aguda crisis del sistema de representación, acentuadas por la eferescencia de las movilizaciones sociales, y con momentos de exhibición simbólica del triunfalismo capitalino, en los que con lenguajes peyorativos, herederos de la retórica discriminadora quiteña, rechazaron las amenazas externas. Expresaron una suerte de resurgir alegórico, en los espacios públicos, del quiteñismo arraigado en el inconsciente de las prácticas cotidianas de socialización de las clases medias capitalinas.

Las movilizaciones sociales, al tiempo que estigmatizaron a los agentes portadores de las amenazas, ratificaron el orden jerárquico de la sociedad quiteña. Se encauzaron para conjurar las coacciones externas con los derrocamientos presidenciales y no con fines de insubordinación del orden metropolitano, ni de constituirse en gérmenes de luchas sociales contrasistémicas, y si es que hubo algún matiz en ese sentido, fue diluido por la cohesión simbólica en defensa de la capital ejercida por las élites y clases acomodadas quiteñas.

Las movilizaciones se sucedieron en un marco de cultura política de repudio al desorden provocado por lo extraño, dado que los desarreglos propios son considerados normales por la gente quiteña. Las protestas rechazaron el autoritarismo y la corrupción pública, en que incurrieron los gobernantes del país. Con sus derrocamientos se reafirmaron valores y prácticas locales de orden, progreso y convivencia ampliamente compartidas por la población capitalina. No tuvieron el propósito de revertir las inequidades y segregaciones espaciales en las que se soporta la estructura metropolitana de la capital del país. Las movilizaciones acaecieron en una paradójica simbiosis discursiva de defensa de la capitalidad, cuestionando el autoritarismo e impericia en el ejercicio gubernamental.

Con la noción de élites<sup>8</sup> me refiero a los distintos grupos, por “naturaleza minoritarios”, con poder político y económico que ocupan posiciones encumbradas en la jerarquía social y que, en la ciudad, se ramifican en subgrupos especializados e interconectados (Diez 2003, 12-3), como gremios empresariales, comerciales, industriales, bancarios e inmobiliarios, de propietarios de los mayores medios de comunicación masivos, y de control cupular de las instituciones educativas, culturales y deportivas.

---

8 En general las élites recurren a dispositivos culturales con los que ratifican sus posiciones privilegiadas y discriminan su acceso y pertenencia, recreando la delegación que se les hace para decidir, actuar y representar a la sociedad. En relación con esta condición privilegiada de las élites que se desprende de su capacidad para mantenerse en condiciones de legitimidad, recurriendo a dispositivos culturales de poder, ver el estudio de las élites regionales de Puno y Ayacucho, y sus relaciones con los gobiernos locales, de Alejandro Diez Hurtado (2003).

Las élites quiteñas reproducen discursos, ritualidades y liturgias del orden regulatorio de la vida cotidiana, que dan continuidad a la colonialidad del poder en la sociedad urbana, con los que moldean una opinión pública local acerca del orden metropolitano. Profesan una cultura política conservadora, ideológicamente de predominio liberal, con influencia en un decadente grupo local de partidos ufanado de la estabilidad de los gobiernos municipal y provincial. Con influencia en las expresiones mediáticas de protesta, en la adopción formal de lo que se considera como la sociedad civil capitalina, o la “alta sociedad civil” y, en general, en el establecimiento de los marcos aceptados de convivencia urbana, cívica y política metropolitana.

Las élites capitalinas ejercen cohesión cultural de modo cotidiano en la ciudad; además, durante el ciclo de movilizaciones urbanas, se conjugaron determinadas condiciones políticas que hicieron visible su función de integración ideológica, en custodia de lo que en cada situación perfilaron simbólicamente como la ciudad deshonrada, la ciudad sin memoria y la ciudad hostigada. Las tres crisis políticas estuvieron marcadas por la exacerbación social, en la que las clases medias y el movimiento indígena fueron los protagonistas.

### ***La insubordinación de la ciudad deshonrada***

La primera coyuntura de exhibición de la capacidad de cohesión simbólica de las élites y clases acomodadas quiteñas fue durante el breve Gobierno de Abdalá Bucaram, cuando en el transcurso de siete meses la ciudad de Quito se vio envuelta en un inédito conflicto político-simbólico con el presidente y su círculo gobernante. Desde el comienzo el gobierno buscó, deliberadamente, desdibujar la capitalidad de la ciudad, mediante una confusa retórica que asociaba a la capital con el centralismo estatal, lo que evidenciaba cierto resentimiento regionalista por la pérdida electoral que sufrió en Quito (*El Comercio* 2000, 152). El Gobierno de Bucaram no comprendió las fuerzas políticas que activó, porque desde el primer día las élites quiteñas, mediante los principales periódicos, hicieron un seguimiento detallado con coberturas noticio-

sas, editoriales y reportajes especializados de todos los errores, desaciertos y agresiones gubernamentales a la ciudad.<sup>9</sup>

Conuerdo con Felipe Burbano en señalar que las constantes impericias oficialistas fueron vistas localmente como transgresiones al orden simbólico del poder regional, y dieron lugar a una conjunción política de grupos de presión, opinión pública y movilizaciones multi-clasistas en defensa de la ciudad, entre los que primó la convergencia de posiciones de las élites políticas e intelectuales (2009, 65-6).

De entre los numerosos desatinos en que incurrió el populismo gubernamental, cuatro conflictos contra la ciudad provocaron la respuesta de las élites y clases acomodadas quiteñas. Empezó con la reticencia del presidente a residir en el Palacio de Carondelet, lo que junto con su creciente ausencia de la capital, dado que adoptó la modalidad de gabinete itinerante, una suerte de “presidencia flotante” encabezada desde afuera de la sede del gobierno, y de las continuas y largas estancias en Guayaquil, con lo que la mayor parte del tiempo estaba fuera de la ciudad, abonó a una sensación de apatía presidencial por la capital (*Hoy* 1997, 39). No tardaron en entretejerse, en la opinión pública capitalina, las conexiones entre la ausencia del presidente de Quito y el vacío de gobierno, cuestión que se expresaba figurativamente en el abandono del palacio presidencial, que la prensa quiteña contribuyó a cimentar.

Gobernar al país alejado del palacio reñía con la tradición política quiteña de que el poder se ejerce desde la capital, lo contrario suponía el riesgo del “vacío de poder”, por lo que corrió el rumor de una sospechosa intención del presidente de despojar a Quito de su condición de capital, según lo anunciaron los editorialistas del diario *El Comercio* (Burbano 2009, 68). El gobierno arguyó una vaga idea de descentralización que no implicaba ninguna transferencia de competencias a los gobiernos locales ni la delegación territorial de funciones sectoriales. Se trataba, más bien, del desbordamiento del personalismo presidencial que reñía,

9 Sobre el seguimiento de la prensa quiteña al Gobierno de Bucaram pueden verse las recopilaciones noticiosas y editorialistas acopiadas en las publicaciones de los diarios *El Comercio* (1997) y *Hoy* (1997).



incluso, con los propulsores discursivos de la descentralización y autonomías municipales, como eran las autoridades locales guayaquileñas.

En los hechos eran simples desplazamientos del presidente que provocaban fricciones políticas por su constante ausencia del Palacio de Carondelet, acentuadas por la completa informalidad de una gestión del poder presidencial despojada de la solemnidad y el ceremonial que conlleva, que provocó el resentimiento de la ciudadanía quiteña, como lo expresó un editorialista del diario *Hoy*:

pero no tiene lógica alguna que el presidente permanezca en la capital de la República y por tanto sede del Gobierno tan solo unas pocas horas, luego de siete o diez días de ausencia. Al punto que esta actitud solo puede entenderse como una reacción negativa frente a la ciudad, a su clima, a la forma de ser y a la cultura de su gente. Al menos así lo han interpretado los habitantes de Quito y están enojados, ofendidos, resentidos con el presidente. (1997, 132)

Bucaram alteró la relación entre legitimidad del poder y sede del Gobierno, porque despachaba llanamente desde cualquier lugar, lo que resultaba deshonoroso para Quito como capital del Estado-nación. Como lo señaló Burbano, con ardorosa elocuencia, los diarios capitalinos arguyeron sobre la importancia simbólica del Palacio de Carondelet como sede del Gobierno nacional y la unidad de la patria, hasta que, en el paroxismo de la crisis gubernamental, dos días antes de la caída del presidente, el diario *Hoy* anunció que Bucaram retornaba tardíamente a Carondelet para tratar de gobernar: “Su presencia en el Palacio de Gobierno en la agonía de su régimen confirma que muy tarde intentó comprender lo que significa la Patria y sus lugares” (Burbano 2009, 71).

En paralelo, desde el inicio del Gobierno, otro embate contra la capitalidad fue el intento, también confuso en sus argumentos, de nombrar un gobernador para la provincia de Pichincha, blandiendo un abstruso discurso de las funciones de la centralidad respecto de las provincias y que se cernía amenazante sobre la capital y su provincia, lo que fue interpretado como un atentando a la autonomía de los gobiernos seccionales y provocó el rechazo de todos los alcaldes pichinchanos. Se sumó la pretensión del hermano del presidente de llegar a la Alcaldía

de Quito, lo que traslucía el interés del grupo gobernante por el control político de la ciudad, cuestión que resultaba intolerable en varios círculos quiteños.

Este personaje también intentó crear un organismo público autónomo del tipo unidad ejecutora de servicios y obras para Pichincha, integrada por varios diputados electos, las dos autoridades provinciales y con presupuesto propio que, en el peor estilo clientelar, buscaba competir en la prestación de bienes y servicios con los municipios y la prefectura. La iniciativa no prosperó en el Congreso, pero dejó entrever sus intenciones políticas y dio lugar a la creación del Frente Político en Defensa de Pichincha, para vigilar al gobernador y su grupo (2009).

La polémica subió de tono cuando el Ministerio de Gobierno expidió la normativa para la Gobernación de la Provincia de Pichincha, eran veinticinco funciones que daban al gobernador toda la autoridad y las atribuciones de control policial y fiscalización sobre los gobiernos provinciales y municipales, así como de las instituciones privadas que tenían relación con el Estado. El alcalde de Quito declaró inconstitucional la normativa, y se zanjó el diferendo disminuyendo las atribuciones del gobernador sobre los municipios y prefectura.

La tensión con el presidente continuó en vísperas de las fiestas de Quito, en las que para un sector minoritario y de ademanes exhibicionistas el acto central eran las corridas de toros, la Feria de Jesús del Gran Poder, con la que desde hace cincuenta años se celebraba artificialmente la fundación española. El gobierno anunció la prohibición de la muerte de los toros en las corridas que se realicen en el país. El anuncio tenía la intención de distanciar a las élites quiteñas de los sectores populares, pero, al contrario, activó una nueva y agria polémica entre las autoridades gubernamentales, los editores taurinos y la afición que, en cerca de quince mil personas, se arrogaban la representación identitaria de la ciudad (2009). Nuevamente, minorías que hablan por la mayoría.

Un compartido discurso elitista y municipal puso en el centro del debate la defensa de una forzada identidad hispanoamericana de la población capitalina, entretejida con una memoria de blanqueamiento de lo indígena y lo afro, que se encarnaba en la fiesta taurina como imagen

cohesionadora de la identidad blanco-mestiza quiteña. Los argumentos del debate, más que revelar el enraizamiento cultural de un festejo que se pretende compartido, cuando en realidad se caracteriza por su carácter socialmente excluyente, ahondaron en incubar el desprecio contra el gobierno costeño, tildándolo de presidente extraño a una ciudad y nación mestizas (Saad 1997).

A más de los abucheos y silbatinas contra el gobierno en las corridas de toros, las amenazas presidenciales no se cumplieron, pero mostraron que en realidad lo que ocurría era que, bajo el liderazgo del alcalde y secundados por las élites empresariales y los periódicos quiteños, se estaba “organizando la defensa de Quito”, movilizándose sus símbolos culturales en oposición al presidente (Burbano 2009, 82). Desde el inicio de su Gobierno, Bucaram buscó enfrentar y deslegitimar al municipio quiteño, como lo evidenció un editorialista del diario *Hoy*:

Y ya en el poder el Gobierno ha puesto en marcha una serie de maniobras con el propósito de limitar la acción municipal, recortar sus rentas, coartar sus iniciativas e, inclusive, desprestigiar a los personeros municipales con acusaciones tendenciosas sobre supuestos malos manejos de fondos (1997, 132).

La tensión recrudeció con el cerco que tendió el Gobierno nacional al municipio capitalino y con el ataque a su alcalde recién reelecto. Estimuló la convocatoria a la Asamblea de la Ciudad (75), la que se convirtió en el espacio de convergencia de los distintos sectores que, paulatinamente, organizaron la defensa de la ciudad, de sus valores y tradiciones “mancilladas”, proyectando dos símbolos mediáticos poderosos: una “ciudad agredida” y una “ciudad de todos” (Burbano 2009), que encarnaban un claro enfrentamiento político entre el Gobierno nacional y el poder regional.

La Asamblea de la Ciudad era parte de la conversión del municipio en gobierno local, establecida en el Plan Estratégico de transición a distrito metropolitano, que se encontraba en pleno proceso de acercamiento a los barrios populares para cambiar la imagen elitista del municipio, cuando se interpuso la arremetida de Bucaram, convirtiéndose, de facto, en el espacio de oposición de las clases altas al gobierno, del

cual emergió un fugaz discurso integrador de la capitalidad que supo utilizar el alcalde, uniendo las imágenes de las dos ciudades (2009). La Asamblea de la Ciudad decidió unirse al paro nacional de dos días convocados por los movimientos sociales y llamó a las marchas desde distintos sitios de la ciudad para llegar al Congreso y pedir la destitución del presidente, dando lugar a nutridas movilizaciones multclasistas que mostraban cierta unanimidad en medio de las diferencias culturales, y matizadas por expresiones de alegría, humor, regionalismo y xenofobia (Saad 1997, 41-8), que mostraban el desprecio a lo ajeno.

En el paro nacional convergieron tres fuerzas sociales: el FUT, el Frente Popular cercano al Movimiento Popular Democrático (MPD) y la Coordinadora de Movimientos Sociales vinculada a Pachakutik y a sectores energéticos, que formaron el Frente Patriótico con el mandato popular de pedir la renuncia de Bucaram y cambiar el sistema político económico vigente en el país. Durante el paro cívico la coordinadora desplazó al FUT, y por primera vez en el país se hizo una huelga nacional que no era liderada por los sindicatos (*El Comercio* 2000, 215-21).

Para anunciar el paro la Coordinadora de Movimientos Sociales se tomó la Catedral Metropolitana, en la Plaza de la Independencia de Quito, como símbolo de protesta y centro de operaciones, acompañándole intermitentes levantamientos indígenas, bloqueos de carreteras, paros de transportistas que provocaron desabastecimiento de combustibles y alimentos, unificándose las protestas sociales en la huelga nacional contra del gobierno (*Hoy* 1997, 14-6). En expresión simbólica de la máxima unanimidad opositora, seis exandidatos presidenciales, dos expresidentes, los diputados jefes de bloques de oposición y la Coordinadora de Movimientos Sociales firmaron una petición de destitución de Bucaram al Congreso. Con ello las fuerzas políticamente antagónicas se unieron con el mismo propósito: “el presidente supo unir en su contra el agua y el aceite” (15) sentenció la prensa quiteña.

La defensa de Quito, como epicentro de la oposición a Bucaram, se regó al país y las nutridas manifestaciones de rechazo al régimen se multiplicaron en Guayaquil, encabezadas por su alcalde, y en Ambato, Cuenca, Azogues, Ibarra y Guaranda; también la gente se tomó las pla-

zas de Riobamba, Machala, Lago Agrio, Puyo y Tena, estimándose que más de dos millones de personas realizaron protestas callejeras en oposición al gobierno, pese a las intensas lluvias invernales (150-2).

Bucaram había atacado a la capitalidad del país confundiéndola con el centralismo gubernamental, por lo que las élites y gentes quiteñas sintiéndose amenazadas organizaron la defensa simbólica y política de la ciudad. Las movilizaciones sociales, si bien juntaron disímiles estratos sociales y fuerzas populares organizadas, en Quito predominó la presencia de mujeres y hombres de las clases altas con representaciones barriales, gremiales, empresariales e intelectuales que, coincidiendo con los sectores populares, lideraron la oposición al gobierno (82). Los discursos públicos y las movilizaciones sociales en defensa de la capital revelaron la capacidad de convocatoria de las élites quiteñas, convertidas de facto en el epicentro de una lucha ciudadana activada por las amenazantes extravagancias y chabacanerías del “extraño” gobernante que había despreciado a la ciudad (Burbano 2009).

El rechazo y la expulsión de Bucaram confirieron un sentido de cohesión a las movilizaciones sociales de las clases medias y altas en defensa de la capital, que supieron aprovecharse del alineamiento de los sectores populares y grupos de izquierda movilizados contra el Gobierno.

### ***La toma de la ciudad sin memoria***

La segunda coyuntura en que se visibilizó la cohesión ideológica de las clases acomodadas quiteñas, nuevamente en defensa de la ciudad ante lo que se consideró otra amenaza externa y que reeditó el sentido de la defensa simbólica de la ciudad, fueron los episodios que derrocaron al Gobierno de Jamil Mahuad. Se trató de un momento diferente, por las condiciones del país y los actores que intervinieron, pues el presidente al que se destituyó era nada menos que el exalcalde de Quito, quien se convirtió en la figura central en la oposición a Bucaram. Tres años más tarde, era despojado del respaldo ciudadano y simbólicamente destituido por un estigmatizado movimiento indígena.

Las clases acomodadas quiteñas, que antes habían patrocinado al burgomaestre, ahora indiferentes y al mismo tiempo beneficiadas por

las medidas gubernamentales, se mostraban dispuestas a destituir al presidente, sin modificar su improvisación económica, manipulando el vacío de gobierno recurrente en la cultura política ecuatoriana, con el que aislaron al movimiento indígena y al grupo militar que dio el empujón final a la caída de Mahuad.

Los eventos que propiciaron esta nueva coyuntura pueden resumirse en los siguientes términos. En poco tiempo el Gobierno interino de Fabián Alarcón había dejado las finanzas públicas con un déficit equivalente al 6 % del PIB. En esos mismos días del año 1998, el país sufrió los efectos devastadores de las inundaciones provocadas por el fenómeno de El Niño, que destruyó carreteras, infraestructura y extensas áreas cultivadas y ganaderas en la Costa ecuatoriana, lo que representó una pérdida del 14,5 % del PIB nacional, afectando a los principales productos de exportación (Larrea 2004, 36). La restricción de las agroexportaciones afectaron a algunos de los bancos privados que arrastraban una crisis financiera, por el rápido retiro de capitales especulativos a los mercados financieros emergentes y el corte de líneas de créditos internacionales, que acentuaron las carteras vencidas.

La crisis financiera era cubierta parcialmente por el excedente petrolero, aunque los precios del petróleo habían experimentado una caída progresiva desde 1996, recién en abril de 1999 tuvieron una leve recuperación que no bastó para impedir la aguda crisis fiscal, ya que los ingresos petroleros representaban el 40 % de esos ingresos en el período 1991-2000 (33). Los gobiernos precedentes financiaron complementariamente el presupuesto público con un creciente endeudamiento externo, lo que repercutió en la vulnerabilidad de un sistema financiero privado, acostumbrado al libre manejo de los negocios. Eliminaron los programas de crédito dirigido, redujeron al límite los requerimientos de la reserva monetaria y liberaron las tasas de interés, con lo que los bancos privados empezaron a recibir depósitos y conceder préstamos en dólares americanos, además de realizar crecientes operaciones *offshore* (2004), para compensar la salida de divisas y promover su retorno en operaciones crediticias.

Se había generalizado una suerte de dolarización informal. La banca privada concedía créditos vinculados con altas concentraciones

de cartera, pues se suponía que los bancos estaban, llanamente, para cubrir los requerimientos de financiamiento de los grupos económicos a los que se pertenecían. Las estimaciones del costo total de la crisis financiera hasta el año 2000, incluyendo la crisis fiscal y los endeudamientos nacional e internacional, sin considerar el congelamiento de depósitos, variaban entre el 22 y el 25 % del PIB nacional (34).

La crisis del sector financiero puso nuevamente en evidencia la persistencia de un poroso sistema político, incapaz de resolver las profundas inequidades regionales, por lo que el arribo del presidente Jamil Mahuad vino precedido de prestigio por la administración municipal en la transición a distrito metropolitano y con la esperanza de que haría una eficiente gestión gubernamental. Al poco tiempo, la población quiteña, indistintamente de su condición socioeconómica, sintió que se trataba una vez más de un liderazgo errático y contradictorio, entregado al sector financiero. Detrás de la retórica presidencial que declaraba “consensos y armonías”, se tomaban medidas inequitativas; a la explicación de la crisis económica nacional le acompañaba una política entreguista a la banca, con lo que el derrumbe del Gobierno de Mahuad se entrelazó con la crisis del sistema financiero.

Renuente a impulsar una reforma financiera, el gobierno, por medio del Congreso Nacional y respaldado en la Constitución de 1998, creó la Agencia de Garantía de Depósitos (AGD), que protegía con fondos estatales, concediendo garantías ilimitadas a los depósitos, indistintamente de su naturaleza y magnitud, y gravó con el 1 % a todas las transacciones bancarias privadas (*El Comercio* 1998). Buscaba resguardar con recursos públicos a la banca privada que se encontraba en dificultades, negociando con cada uno de los banqueros, bilateralmente, fondos públicos a cambio de respaldo político. No era más que un viscoso clientelismo con la banca privada, disfrazado de salvataje bancario.

En la medida en que se acrecentó el auxilio a la banca, también se aceleró la caída del sistema financiero. Mahuad, en un intento por contener la crisis, por medio de la Superintendencia de Bancos, declaró el “feriado bancario” por un día que en realidad duró cinco (*El Comercio* 1999). Inmediatamente dispuso el congelamiento por un año de los

fondos de las cuentas corrientes superiores a quinientos dólares y cuentas de ahorros con fondos superiores a mil dólares; argumentó su decisión como una salida a la exagerada hiperinflación que decía iba a cerrar en 1000 % en el año 1999, como protección de la reserva monetaria que con doscientos millones de dólares (1999), lo que permitiría bajar el precio del dólar y programar la devolución de los depósitos incautados.

Según algunos analistas, la crisis bancaria no era generalizada en todo el sistema bancario privado, solo unos cuantos bancos estaban quebrados, a los que el gobierno pretendía salvar trasladando sus costos a los depositantes. Cuestión que se evidenció con el inminente cierre del Banco del Progreso por falta de liquidez, en el mismo mes en que se tomaron las medidas, y fue el preámbulo del cierre de los demás bancos quebrados un año antes: Banco de Préstamos, Filanbanco y La Previsora. En reacción al cierre bancario, en Guayaquil se dio la “marcha de los crespones negros” (1999), liderada por el alcalde y apoyada por las cámaras empresariales del puerto.

Las crecientes denuncias de los aportes de la banca quebrada a la campaña presidencial de Mahuad pusieron al descubierto la enorme corrupción de la banca y el propósito gubernamental de proteger de la crisis bancaria a los principales financistas de su campaña electoral. Como lo señaló Luis Verdesoto (2014, 286), el presidente en su afán de ser el salvador de los banqueros, por delegación de los propios banqueros se convirtió en el responsable de la crisis financiera ante los ahorristas y la población, quienes “pasaron de la desconfianza al absoluto antagonismo”.

La crisis se precipitaba. El gobierno no logró firmar la ansiada carta de intención con el Fondo Monetario Internacional (FMI), por lo que cayó en moratoria en el pago de la deuda externa. Tampoco obtuvo suficiente respaldo de los partidos políticos en el Congreso para aprobar el presupuesto público del año 2000, ante lo cual el presidente negoció el apoyo con el Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE), a cambio del retorno de su depuesto líder, lo que en Quito, promovido por el diario *El Comercio*, prendió “las alertas sobre el posible regreso de Abdalá Bucaram” (1999). La prensa quiteña había forjado un interesado paralelismo



entre Mahuad y el presidente derrocado, con lo que su destino no podía ser diferente (Córdova 2003, 39).

Casi de inmediato el expresidente León Febres Cordero demandó que “Mahuad debe renunciar a su cargo”, a los pocos días el alcalde de Guayaquil declaró que “el plazo para que Mahuad renuncie ha concluido” (39). A finales de diciembre se había materializado el símbolo de una apostasía presidencial, cuando se anunció una reforma al Código Penal, negociada por iniciativa del gobierno, que abría el camino para el retorno de Bucaram, amenaza que fue nuevamente alertada por el periódico *El Comercio* que tachaba al presidente de traidor a su propia “acción heroica” de febrero de 1997, cuando se derrocó a Bucaram (39). Los efectos políticos de su cercanía con el estigmatizado expresidente no tardarían en manifestarse.

El Gobierno de la democracia cristiana, indiferente a las críticas, mediante el BCE y buscando detener la caída de las reservas internacionales, adoptó una política de flotación del tipo de cambio, con lo que al poco tiempo el sucre perdió drásticamente su valor frente al dólar que ya venía en escalada: en 1998 pasó de cuatro mil sucres a diez mil, en 1999 subió a quince mil, en el mes del congelamiento bancario alcanzó los dieciocho mil y en enero de 2000, cuando se decretó la dolarización, llegó a veinticinco mil. El índice de precios al consumidor se disparó, la inflación igualmente al alza fue del 36 % en 1998, subió al 56 % en 1999 y llegó al 97 % en 2000 (*El Comercio* 2014). El temor a la hiperinflación se generalizó en el país.

El presidente, alineado con la banca guayaquileña que presionaba por una liberalización total, tomó la medida severa: el 9 de enero de 2000 decretó la dolarización que reemplazó la moneda nacional por el dólar norteamericano (*El Comercio* 2000a). La dolarización y el congelamiento bancario, con la retención de los depósitos, provocaron el más agudo empobrecimiento de los sectores populares y medios, acentuando su masiva emigración. Un sentimiento pesimista agorero de la ausencia de futuro se diseminó en la ciudad y en el país, acompañado por una sensación generalizada de desesperanza, pues esbozada en la retórica presidencial de progreso se proyectaba un país quebrado, sin mañana. Las imágenes

derrotistas fueron, interesadamente, avivadas por un “clima de opinión” que combinaba los valores morales con la retórica periodística, orientados a crear un ambiente local de desmovilización social y de consenso sobre la destitución presidencial (Córdova 2003, 40).

El gobierno apenas pudo paliar la crisis bancaria, mostrándose incompetente en el manejo público del mandato popular. Erosionó su legitimidad política, llevando al régimen a menospreciar los crecientes y múltiples pedidos de rectificación gubernamental, con lo que, abandonado a las presiones sociales, indefectiblemente, precipitó el vacío de poder, dando continuidad, nuevamente, a una sensación de ausencia de gobierno (Verdesoto 2014, 287). En enero de 2000 la ciudad de Quito y el país asistieron a una oleada de denuncias y pedidos de renuncia del presidente, diligentemente difundidos por la prensa (Córdova 2003) que amplió el radio de opositores al gobierno.

Mahuad había llegado al nivel más bajo de aceptación popular (4 %), por debajo de Bucaram (6 %), con lo que una a una las fuerzas políticas se alinearon en la oposición al gobierno, las cámaras y gremios empresariales le retiraron su apoyo, nuevamente las presiones regionalistas contra el centralismo quiteño recrudecieron, los sectores populares organizados protestaban, incluso su propio partido político y los más cercanos colaboradores le pidieron que enmiende o se retire (Paz y Miño 2002, 24-5). Ni el clientelismo bancario evitó que el gobierno quede en completa orfandad política y condenado al mayor repudio social y político a su gestión. En poco tiempo las medidas tomadas por Mahuad provocaron la ira popular, el desconcierto de ahorristas y jubilados, la desarticulación del frente económico y un precipitado desmembramiento de su gabinete. A la vista de toda la ciudadanía, por su propia inercia, inexorablemente se derrumbaba su Gobierno.

Estimulados mediáticamente, los recuerdos quiteños de los eventos de Bucaram contra la capital estaban frescos, cuando circuló una nueva proclama simbólica de “toma de la ciudad” (*Hoy* 2000) por parte del movimiento indígena que lideraba la oposición al gobierno. Anuncio que el presidente, pese a su descrédito, lo calificó como una “pretensión”, y que los medios de comunicación, al servicio de las élites y clases

acomodadas quiteñas, supieron separar, aislar, de la inminente caída del presidente. Aupadas en una actitud de desprecio e indiferencia a los indígenas, las élites y clases acomodadas con la utilización mediática del temor a la presencia de aquellos “grupos ignotos”, vistos como unas “hordas de extraños” que amenazaban con atestar las plazas y avenidas de la capital del país mestizo (*Hoy* 1999), que estaban expuestas a los “excesos del indigenado” (*Expreso* 2000), mostraron su secular indiferencia al anuncio indígena.

Sabían que al presidente reaccionaría buscando la reconciliación simbólica con el poder. Así ocurrió. El Gobierno manipuló la proclama de toma de la ciudad, resucitando inconscientes y atávicos temores idiosincráticos de las gentes quiteñas, ante el peligro de saqueos y asaltos que ocurrirían con la masiva presencia de los indios, provocada por la catastrófica facundia de la prensa que convirtió el “miedo al Otro” (Córdova 2003, 52) en un gran desmovilizador social.

Como acertadamente analizó Gabriela Córdova (2003), la prensa capitalina lideró una cruzada mediática que decía que lo que estaba en juego no era el rompimiento entre el Gobierno y el país, sino el reemplazo de una autoridad deficiente, y había que contrarrestar a los indígenas irruptores, cuya posición beligerante bloqueaba el diálogo y ahondaba la crisis del país. Por maniobras mediáticas, los indígenas fueron convertidos de opositores al Gobierno en contrincantes del pueblo, y que no tenían derecho a conducir el país; por tanto, su presencia en ese momento no era legítima: “en esta ocasión el levantamiento no ha sido como los anteriores, no cuentan con la adhesión suficiente como para comprometer la estabilidad del régimen, más preocupado en dar forma a un vuelco en el sistema monetario, la dolarización” (48), declaró la prensa capitalina que proyectaba una visión inopia del movimiento popular.

En la tradición oral de los pueblos indígenas el valor de la palabra es decisivo. Para las culturas indígenas el mensajero es tan importante como el mensaje, ya que los conocimientos y sus prácticas están corporizados en un intercambio permanente entre lo material y lo inmaterial, pues en el mundo oral las personas y sus contextos están relacionados por un flujo continuo, mediado por la corporalidad (Marcos 2006).

Los indígenas marcharon desde diferentes lugares a Quito, precisamente para escuchar directo, de boca de Mahuad, el esclarecimiento de la crisis; querían lograr un compromiso con su presidente para salir de la desesperanza, por lo que diversos pueblos indígenas acompañaron a sus dirigentes al diálogo personal con la autoridad; pero el presidente no quería el diálogo, solo daba señas de distanciamiento y desprecio hacia los indios, los prefería lejos (*Hoy* 1999) de la ciudad.

La primera entrada a Quito en pos del diálogo fue a comienzos de junio de 1999. El presidente preparó a la ciudad para la llegada de los indios, a los que calificó como unos advenedizos que intentaban copar los espacios públicos, ordenó al ejército amurallar con alambre de púas los edificios públicos, cerrar los accesos a la ciudad, rodear con tanques la sede del poder y vigilar desde el aire el avance de la “turba sin nombres ni identidades” (1999). En el editorial del diario *Hoy*, en referencia a la marcha a la capital, se dijo que:

La ceguera del poder fue tal, ceguera o miedo, que arrojó cobardemente en las vías trozos de vidrio para que los indios sintieran lo que significaba la pretensión de llegar a la capital de los “blancos”. Para que volvieran a sentir el peso de la violencia mestiza. (Ponce 2000, 24)

Los indígenas atravesaron los cercos militares y tomaron simbólicamente la ciudad. La noche del 17 de junio forzaron al presidente a firmar algunos acuerdos inesperados como el congelamiento de los precios del gas, de los combustibles y el freno a la eliminación de los subsidios, acuerdos que fueron incumplidos por el Gobierno, lo que, se estima, sirvió para que se promuevan los contactos políticos entre indígenas y militares, al punto que pocos días después la CONAIE realizó su congreso en pabellones militares (11).

Seis meses más tarde, a mediados de enero de 2000, el movimiento indígena nuevamente entró a la ciudad, esta vez en alianza política y táctica con los mandos medios militares y la Coordinadora de Movimientos Sociales, en torno a una agenda discursiva de derrocar al Gobierno para cambiar la estructura del país, frenar la corrupción, sancionar a los banqueros y devolver el dinero incautado, impulsando un Gobierno democrático de indios, pobres y honrados, con nuevos parla-

mento y justicia, y lograr la transformación social de Ecuador (Herrera 2001, 34-5). Proclamaba una agenda política de cambio social.

Aunque los medios de comunicación y determinados sectores de la población quiteña reaccionaron abundando en expresiones de racismo, discriminación y desprecio por lo indio, las élites y gentes quiteñas no dieron mayores señales en defensa de la ciudad, que no fuera sumarse al desprecio del gobierno por los indios, considerados en el escalón más bajo de la estructura social. Su presencia, aunque no deseada, no representaba una amenaza a la capitalidad, bastaba con la indiferencia y el menosprecio; además, el presidente estaba prácticamente caído y su gobierno al borde del despeñadero, los indios no podían ni iban a subvertir ningún orden social o político.

Encabezando la oposición, el movimiento indígena organizó en el trayecto a la capital sucesivos Parlamentos Provinciales de los Pueblos, en los que configuró un mandato popular de redistribución de la riqueza, sanción a los banqueros corruptos, renovación de la justicia, y un nuevo Gobierno de transformación social en favor de los indios y los pobres (34-5). Nuevamente llegó a Quito burlando todos los cercos militares con los que el gobierno trató de impedir su acceso a la ciudad, paulatinamente se fueron reagrupando en el parque de El Arbolito, donde se estima que acamparon más de ocho mil indígenas que fueron apoyados logísticamente por vehículos militares (47).

Haciendo gala de maniobras tácticas y en coordinación con los coroneles golpistas, los indígenas durante varios días protagonizaron marchas encabezadas por los dirigentes de la CONAIE, respaldados por la Coordinadora de Movimientos Sociales, sindicalistas, empleados públicos, estudiantes, pobladores y sectores populares, en un ambiente de convergencia político-cultural y de respaldo nacional popular que fue denominado como la Rebelión de Quito (Paz y Miño 2002). Gritando la consigna “Fuera Mahuad”, burlaron los cercos militares instalados dentro de la ciudad y, ante el desconcierto de la mayoría de población quiteña que observaba, se dirigieron al Ministerio de Defensa para dialogar con los militares aliados.

Al siguiente día marcharon hacia la Corte de Justicia y tomaron el Congreso Nacional, previo un ritual shamánico de purificación del

lugar, instalaron el Parlamento de los Pueblos y formaron la Junta de Salvación Nacional que pidió la destitución del presidente y nombró un triunvirato —que duró tres horas— integrado por el presidente de la CONAIE, un general que encabezó el frente militar de Mahuad y un sombrío exmagistrado de justicia promovido por una mezcla de grupos mestizos guayaquileños (Ponce 2000, 14). Fue “el más breve golpe de Estado” que simbolizaba “la unión de los pueblos indígenas, los soldados y la ley” (Becker 2015, 72).

Un insólito desenlace ocurrió la noche del 21 de enero. El fugaz triunvirato entró a un desolado Palacio de Carondelet que había sido desocupado por las élites del poder, donde con absoluto desconcierto constataron que solo habían ocupado, literalmente, el edificio desde donde se ejerció el dominio sobre los pueblos indios (Ponce 2000, 16). No habían llegado al gobierno y menos tomado el poder, incluso no fue muy evidente que hubieran derrocado a un presidente que estaba completamente desestabilizado (Herrera Aráuz 2001, 138), sin ningún respaldo político ni de sus coidearios más cercanos.

Irónicamente, el movimiento indígena, que acababa de precipitar la caída del presidente, se encontraba solo y sin respaldo político, mostró que carecía de un plan de acción y del apoyo necesario para formar el gabinete gubernamental; constató que no tenía el mando ni sobre los guardias de las puertas del palacio que intranquilos se limitaban a observarlos (Ponce 2000, 17). El ímpetu del movimiento indígena había rebasado a sus aliados: los coroneles golpistas y la Coordinadora de Movimientos Sociales, pues la fuerza colectiva del levantamiento indígena desbordó la alianza, con lo que, aislados, los dirigentes indios habían arribado al temible vacío político. En la mañana del siguiente día, con visible sentimiento de derrota, con rabia y frustración (Herrera 2001, 177-8), abandonaron pacíficamente el palacio y emprendieron el retorno a sus comunidades.

En paralelo a los eventos de la alianza coroneles-indios, las cúpulas militares y las élites políticas habían tranzado, la madrugada del 22 de enero, la salida constitucional a la crisis con la subrogación del presidente y la asunción al mando del vicepresidente de la República, representan-

te de las tradicionales familias patricias guayaquileñas. La estrategia del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas era desalojar del poder a los indios, someter a los militares, desconocer a los dirigentes de los movimientos sociales y entregar el poder al vicepresidente, cumpliendo con la sucesión constitucional (165). Se había consumado el reemplazo institucional de la ineficiente autoridad presidencial, anunciada con antelación por la prensa y los medios de comunicación capitalinos.

Esa misma madrugada las autoridades militares enviaron un emisario para que dialogara con los coroneles insurrectos y se sometieran al mando castrense. Al poco tiempo, todos los líderes indígenas y militares que participaron en el derrocamiento tuvieron el armisticio del Congreso Nacional, con lo que la mayoría de analistas coinciden se selló la posibilidad de conocer en profundidad los eventos de esa “extraña alianza” que se movilizó para derrocar a un presidente que prácticamente estaba caído. Miguel Lluco, uno de los líderes de la toma de Quito, reflexionando sobre su significado, explicó:

Fue una fiesta. Una combinación de rebeldía, de ira, pero también de alegría. Si nosotros pensamos en las fiestas de San Juan, de San Pedro, vemos que, a través de la fiesta, cualquier rencor se expresa en ese momento: rencor, ira en contra de la maldad de las autoridades. Por otro lado, también vamos haciendo la fiesta para que el enemigo se ponga menos cauteloso. (Ponce 2000, 27)

Como argumentó Javier Ponce (2000), la toma simbólica de la ciudad como centro del poder fue considerado por los quiteños como un asedio, una intimidación, mientras para los indios era un ritual, una celebración, una combinación de “rebeldía y fiesta”; las dos entradas a Quito estuvieron encabezadas por los diablohumas que danzando espantaban los malos espíritus, expulsaban las maléficas energías de las calles con limpias de ramas y fustas, algo incomprensible para los habitantes de la ciudad que atónitos observaron los acontecimientos desde las pantallas de televisión (27). Solo unos pocos de los más humildes pobladores de los barrios periféricos, en sintonía cultural con las ritualidades indígenas, acompañaron el ingreso de los indios y se sumaron a las marchas de protesta durante los días de la ocupación de Quito.

Los indios llegaron a la capital del país mestizo y se encontraron con la ciudad de la memoria perdida, en la que pareciera haber un vacío identitario por la constante negación de las identidades, una ciudad donde “la memoria lucha con la memoria” (163-4). Una ciudad en la que los medios de comunicación y las autoridades negaban, desconocían, la identidad de los otros, de los pueblos indígenas, pese a que pocos años antes, en la década de los 90 del siglo pasado, el movimiento indígena entró de facto en la escena política nacional, luego de impactantes levantamientos y marchas por todo el país, cuestionando el carácter nacional del Estado y planteando una tesis innovadora como la del Estado plurinacional, a la que adhirieron amplios sectores sociales y populares que veían representados sus intereses (Becker 2015). El movimiento indígena se asumía como una avanzada político-cultural en la creciente ola de movimientos sociales y populares del país.

Durante los días de la toma de Quito y los posteriores, la prensa fraguó la imagen de que con los indios no cabe la igualdad, sino solo políticas gubernamentales asistenciales, paternalistas; reprodujo la naturalización de su ruralidad: mientras permanezcan en sus comunidades no son una amenaza, cuando las abandonan y vienen a la ciudad, se tornan en sujetos peligrosos para la estabilidad institucional. No les corresponde tomarse la ciudad, al andar por sus calles fueron señalados como usurpadores. El estigma de su inferioridad se difundió. Los líderes indígenas fueron acusados de pretender modificar su condición de dominados, ingresando a los lugares que no les corresponden y sin el blanqueamiento adecuado (Córdova 2003, 55). Se había reeditado en la capital el fantasma de la amenaza de lo marginal.

La prensa y los líderes de opinión, en defensa de la democracia, supieron manipular a la clase media capitalina, creando un enfrentamiento entre el pueblo mestizo y el “populacho étnico”, los indios, por el que se buscaba la salida del presidente, preservando la institucionalidad, frente al caos y la incertidumbre provocados por la irrupción del otro; los sectores medios estaban a favor de la salida del presidente, pero no de la conducción indígena. La opinión pública había desplazado la imagen del enemigo, el miedo aisló a la acción indígena y la institucionalidad encontró en él a su mejor aliado, concluye Córdova (57).



Así, no obstante su relevancia política como actor contestatario surgido desde la alteridad, no era legítimo que los indios tomaran simbólicamente la capital del país, ocuparan festivamente sus avenidas y plazas y entraran a un palacio presidencial desocupado, en el que no había nada que hacer que no fuera retirarse. En medio de una pertinaz campaña mediática de repudio a su presencia, en la que se mezclaba el desprecio por lo indio con el rechazo al Gobierno, las clases medias quiteñas se desmovilizaron negando la conducción del movimiento indígena, dejándolos solos. Esa fue la manera en que las élites, clases acomodadas, autoridades y sectores medios quiteños, indolentes, reaccionaron a la festiva movilización indígena de toma de la ciudad, aislándoles y cercándoles en el vacío de poder, en el que solo mora el desconocimiento y la negación cultural del otro.

### ***La rebelión forajida en la ciudad hostigada***

El tercer momento en que se volvió a evidenciar la cohesión simbólica entre las clases medias, altas y las autoridades locales para conjurar las amenazas a la ciudad, fue en los eventos que derrocaron al Gobierno de Lucio Gutiérrez. En una simbiosis multclasista, con predominio de los sectores medios, se expresó el repudio a otro Gobierno de comportamientos autoritarios, considerados localmente como hostiles y que provocaron el desbordamiento ciudadano que caracterizó las movilizaciones urbanas. Ocurrió durante la denominada rebelión forajida, acaecida entre febrero y abril de 2005, que volvió a destituir al presidente y cerró el ciclo de luchas sociales disconformes con el desgastado sistema de representación.

Habían transcurrido cinco años desde que se estableció la dolarización y la economía ecuatoriana daba signos de aparente estabilidad. Según Alberto Acosta (2005), se abatió la inflación, con enorme costo social, gracias al crecimiento y altos precios de las exportaciones petroleras, las bajas tasas de interés del mercado internacional y el incremento de las remesas de emigrantes, con lo que el Gobierno de Gutiérrez logró, luego de un consecutivo déficit comercial, un fugaz superávit que en realidad era menor a la tendencia previa a la dolarización y ocultaba

una enorme pérdida en la balanza comercial, la mayor acaecida desde la dolarización y superior a los años precedentes, situación que era difícil de remontar con los recursos disponibles (48-9). En una pomposa celebración mediática, el Gobierno se atribuyó haber logrado el superávit comercial, lo que en realidad ocultaba una difícil realidad económica.

Apenas empezado su mandato, a inicios de 2003, el presidente declaró austeridad en el manejo fiscal, firmó una Carta de Intención con el FMI, un programa de reformas estructurales con el Banco Mundial y recortó drásticamente las inversiones sociales, transfiriendo a este sector montos considerablemente menores que equivalían a la mitad de las remesas de los migrantes, mientras, por otro lado, haciendo gala de magnificencia y exactitud, cumplía con el pago del servicio de la deuda pública externa, la que en un año se había incrementado en más de la mitad (51). El discurso antineoliberal de la campaña electoral cambió una vez en el poder, por lo que, luego de dieciocho meses y veinte días de colaboración y sintiéndose traicionados, los aliados y colaboradores de izquierda, encabezados por el movimiento indígena Pachakutik, rompieron con el Gobierno de Gutiérrez (Saad 2005, 90).

En una servil pretensión de puntualidad en el pago de las acreencias al servicio de la deuda pública externa, el Gobierno, recurriendo a medidas ortodoxas que desconocían los riesgos de “colusión y uso indebido de información”, incrementó sustantivamente la valorización de los Bonos Global, generando ganancias escandalosas a sus tenedores, entre ellos varios banqueros privados. Para Acosta (2005, 52) la estrategia era simple: se recompraba solo la deuda pública externa para financiar el presupuesto público, y de rebote, se cumplía con los acreedores externos.

El presidente continuó con la práctica gubernamental de forzar las leyes con el indiscriminado uso de decretos ejecutivos, por lo que siguiendo las directrices de su ministro de Finanzas se afaná en pagar a los prestamistas, en renovar el perfil del país en el mercado financiero internacional y en ampliar el endeudamiento externo, al tiempo que reducía el gasto público comprimiendo, artificialmente, el aporte del ingreso petrolero al presupuesto y desviando los excedentes del precio del petróleo hacia los llamados “fondos de estabilización” (53).

Repleta de vivezas financieras que acomodaban la política económica del Gobierno a las políticas ortodoxas liberales internacionales, no había ninguna amenaza de desestabilización económica; al contrario, la gestión gubernamental, con tono entreguista, se mostraba invariable (43). No hubo un “paquetazo” de medidas restrictivas ni era errática la conducción económica, el presidente fue depuesto, a pesar de la relativa estabilidad económica, por una crisis política (De la Torre 2008, 205) con matices de estigmatización cultural.

Fue el carácter autoritario del Gobierno que atropelló la institucionalidad pública y desairó a la capital, cuestión repudiada por la mayoría de la población quiteña, lo que precipitó su caída. El presidente, autodenominado “dictócrata” (Acosta 2005, 51), se mostró errático en la gestión de la política. Luego de la salida de sus aliados de izquierda, de la rotunda pérdida en las elecciones seccionales de 2004 y de la amenaza de juicio político en el Congreso, con una deslucida mezcla de clientelismo y retórica antioligárquica, conformó una nueva alianza populista entre los partidos PSP, PRE, Partido Renovador Institucional Acción Nacional (PRIAN), MPD que marcaría su fatal destino.

El costo de la nueva alianza era el retorno de Bucaram. Con este propósito, impuso una Corte Suprema de Justicia desplazando a la controlada por el PSC, la que custodiada por bandas de matones anuló los juicios a los exgobernantes prófugos por delitos públicos, entre ellos Abdalá Bucaram, y forzó una mayoría parlamentaria que le permitía a este último controlar el Congreso (De la Torre 2005, 110). Literalmente, el Gobierno ocupó todas las funciones del Estado y nuevamente la amenaza de retorno de Bucaram acechaba en la memoria levantisca de los quiteños, no obstante, apoyado en una intensa campaña mediática el presidente se mostró victorioso ante la arremetida de los partidos políticos.

A finalizar el año 2004 ocurrió la primera marcha de protesta, con cerca de cinco mil personas que, aunque duramente reprimida, provocó nuevos eventos de resistencia. Según Augusto Barrera se habían conformado tres ejes de oposición al Gobierno: uno en torno a la tendencia de centroizquierda liderado por la ID y Pachakutik, otro con los colectivos ciudadanos y varias oenegés, y un tercero vinculado al PSC y los jueces destituidos (11).

Los dos primeros confluyeron en un espacio múltiple, gestados en las marchas del movimiento indígena, con contactos parlamentarios que podían recuperar la capacidad de impugnación ciudadana, al que se invitó al alcalde metropolitano de Quito y al prefecto de Pichincha que habían declarado su oposición al régimen, formándose las asambleas de Quito y de Pichincha respectivamente, en calidad de alianzas cívico-políticas que demandaban la restitución del Estado de derecho. La Asamblea de Quito convocó a la marcha por la democracia, contra el autoritarismo y la corrupción (Barrera 2005, 12).

La respuesta quiteña fue masiva: se estima que más de doscientas mil personas, en su mayoría habitantes de los barrios de clases media y alta, salieron ordenada y pacíficamente en la “mayor marcha de la historia de Quito” (Ortiz 2005, 26), que se dirigió a la plaza de San Francisco, pidiendo la reorganización de la Corte Suprema de Justicia y la rectificación del Gobierno. Los poderes locales mostraron la contundencia de su “reclamo al régimen y la alta sociedad celebraba también la resonancia que su reclamo adquiriría en la opinión pública y en nuevos sectores sociales” (Ramírez 2005, 41).

Sin embargo, en las calles y plazas, el sentimiento ciudadano rebasó los propósitos de la marcha, sus dirigentes pedían la restitución de la Corte, mientras entre la ciudadanía emergía con fuerza un sentimiento cívico contra la presencia del presidente; el grito: ¡Lucio fuera!, similar al de años atrás contra Bucaram, estremecía a la gente, ante lo cual las autoridades se mostraron conciliadoras (Barrera 2005, 12). El Gobierno, aparentando comprender los acontecimientos, el mismo día de la marcha, montó un forzado festejo de triunfalismo, “rodeado de una coreografía propia de una cantina de tercera” (12), puso a la ciudad de Quito en su contra al ridiculizar la protesta ciudadana.

Digo “aparentando” porque, como lo ha señalado la mayoría de analistas, Gutiérrez confundió la realidad, subestimó las debilidades de una asamblea de reciente formación y supuso que apuntando el ataque a los partidos opositores, especialmente a la ID que gobernaba el distrito metropolitano y la provincia de Pichincha, podía controlar el descontento. No comprendió que, en realidad, más que los partidos, era la ciudadanía quiteña la que movilizada exigía su renuncia.

En el transcurso del siguiente mes y medio se sucedieron las movilizaciones callejeras, enfrentadas con las fuerzas de choque gobiernistas. La oposición al Gobierno trató, sin efecto, de empezar un procedimiento de revocatoria del mandato, alcanzó a difundir una estrategia internacional exitosa y el intento de acordar una mayoría parlamentaria fue anulado (13). Mientras tanto, continuaba inalterable el ataque presidencial a los partidos políticos elevando, “ciega, neciamente, los niveles de enfrentamiento con la oposición, lo que además, confundió, como en el caso de Quito, con el enfrentamiento con la propia ciudad” (Ortiz, 2005, 26).

Enredado en la embestida a los partidos quiteños, en poco tiempo el presidente ahondó su irreversible descrédito en la capital, cada ataque a los políticos era un menosprecio más a la ciudad, no porque hubiera alguna relación orgánica entre partidos políticos y ciudadanía, sino por la errática acción gubernamental que enmarañaba a la oposición con Quito, como otrora ocurrió con Bucaram, que confundió centralismo con capitalidad, reviviendo en la memoria colectiva de la ciudadanía quiteña sus funestos sucesos.

El regreso de Bucaram a Guayaquil la noche del 2 de abril de 2005, a decir de Carlos de la Torre, colmó el desborde de la “indignación moral y estética” de las clases medias y altas capitalinas activadas en las protestas contra Gutiérrez, la que fue amplificadas por la mayoría de editorialistas y programas de opinión de radio y televisión en la Sierra (2005, 104). El eufórico mitin de recibimiento a Bucaram se realizó en la zona de regeneración urbana, convertida en hito urbanístico segregacionista del Gobierno municipal socialcristiano, en el que días antes se había realizado la Marcha Blanca por Guayaquil en oposición al Gobierno de Gutiérrez, ahora era invadida por una muchedumbre de humildes seguidores del líder populista que exhibía su disposición a apropiarse de los espacios del poder local.

Como lo explicó De la Torre (2005), estudioso del fenómeno populista, el mitin, una mezcla de aglomeración, caballos, vehículos y guardaespaldas, se organizó como un *show* mediático de amplia difusión, “retransmitido en vivo por varios canales de televisión” y mostró que las cosas no habían cambiado, continuaba el despotismo encubierto

de populismo: junto con la exaltación de “las virtudes del líder y del pueblo”, estaba una calculada desatención por la suerte de sus seguidores, una apuesta irresponsable ante eventuales contingencias innecesarias, creando situaciones de riesgo. “Todo, para que este no sea un mitin político más, para que no se lo olvide fácilmente” (106).

El *show* mediático de repatriación del prófugo absuelto provocó el efecto contrario. Lejos de fortalecer al Gobierno caldeó los ánimos quiteños, amplificándose las movilizaciones de protesta ante los reiterados atropellos gubernamentales a la ciudad, en las que se visibilizó el distanciamiento entre los líderes políticos que elevaban petitorios formales y la ciudadanía que indignada demandaba la dimisión presidencial. El grito coreado en todas las movilizaciones: “Que se vaya Bucaram y también su edecán” (110) sintetizó el resentimiento de quienes en las calles y plazas protestaron contra el Gobierno de Gutiérrez.

Ese era el ambiente cuando la Asamblea de Pichincha convocó a un paro provincial que no tuvo mayor trascendencia. Se mostró mal organizado, evidenció divisiones en sus propósitos entre las organizaciones participantes, falta de acuerdos sobre la dimisión presidencial, errores logísticos y operativos en las movilizaciones, así como posturas divergentes entre el alcalde de Quito y el prefecto de Pichincha, lo que fue interpretado por la gente como un inoportuno forcejeo por el liderazgo y un debilitamiento de los ánimos ciudadanos (Barrera 2005, 13).

El Gobierno organizó una burlesca contramarcha en el Centro Histórico, bailando al compás de la tecnocumbia, y se ufanó públicamente del escaso respaldo a los políticos, lo que fue percibido como una bravata adicional que aceleró la indignación ciudadana (Ramírez 2005, 46). Casi de inmediato, en cadena nacional, presuntamente, el presidente volvía a mostrarse vencedor en la contienda contra los quiteños. Al final de la jornada reinaba en la ciudad una sensación de infortunio por el fallido paro y de represado coraje con el fatuo presidente.

Al finalizar la tarde de ese mismo día, un medio de comunicación alternativo, radio La Luna, convocó a la ciudadanía quiteña a rechazar la “victoria presidencial” y continuar con las protestas, invitando a un “cacerolazo nocturno” que congregó a más de cinco mil personas en la

avenida de los Shyris, declarada eufemísticamente “territorio libre”, ya que anteriormente era el sitio de las paradas militares y se había convertido en el epicentro simbólico de la protesta ciudadana (Saad 2005, 77). Los manifestantes hicieron una marcha y un plantón en la cercana Corte Suprema de Justicia, donde se reeditó la represión policial, lo que, en lugar de disuadir a los manifestantes, enardeció sus ánimos. En la noche, un grupo de manifestantes se dirigió a la casa del presidente a exigir su renuncia; a la mañana siguiente amenazó con ponerles “juicio penal a esos forajidos que no eran del pueblo” (*La Hora* 2005), lo que bastó para detonar el inédito desborde social.

El término *forajido* unificó, inesperadamente, a la diversidad de personas, explica Bustamante (2005), para quien “algo preexistía” en la amalgama de “clase media, clases altas y barrios populares”, relacionada con la sensación de amenazas contra la ciudad, provenientes de grupos pagados o convencidos de tomarse la ciudad y castigar a los forajidos, o del discurso populista que vulneraba a la clase media capitalina que aprendió a vivir con “valores particularistas” (58). Eso explica que las movilizaciones ocurrieran no por medio de mecanismos políticos ni mediante la trama de la sociedad civil, sino por los contactos personales entre las familias, amistades, compañeros de trabajo y vecinos de las clases medias, comunicadas por un “lenguaje que además de informal, reclamaba derechos y dignidad” (59).

Lo cierto es que, a partir de ahí, todas las declaraciones provocaron nuevas formas de lucha ciudadana, autoidentificadas como “forajidas”. Durante ocho días, especialmente en las noches, se tomaron la ciudad, sucediéndose convocatorias autogestionadas en las que se ideaban eventos de protesta originales: el “cacerolazo”, “tablazo”, “rollazo”, “bicicletazo”, “chamizado”, marchas, escraches, plantones y vigiliias en horarios y lugares disímiles; la mayoría con carácter festivo y humorístico, construyeron colectivamente una “narrativa en línea con actores-reporteros” que enlazaban un “potente sentido de pertenencia y de identidad colectiva” (Barrera 2005, 13). Emergió una pluralidad de protagonistas colectivos que conectaban la cotidianidad de la vida urbana con los parques, esquinas, calles y plazas convertidas en móviles y temporales

focos de protesta y de enfrentamientos ciudadanos con la policía y las huestes gobiernistas. El descontento ciudadano se robustecía por ondas reactivas cada vez más continuas y fuertes, por “cada maniobra que el régimen emprendía” (Ramírez 2005, 46). La inoperancia gubernamental estimulaba la creciente efervescencia social.

En sinnúmero de barrios, especialmente del centro norte de la ciudad, incontables personas emprendieron sui géneris combinaciones de trabajos diurnos y protestas nocturnas, activándose nutridas asambleas territoriales y temáticas, microconcentraciones, marchas, plantones, bloqueos de calles y avenidas. A las tradicionales formas de protesta, se sumaron otras en sintonía con la cotidianidad cultural de los disímiles estamentos sociales movilizados, exhibiendo, en conjunto, lo que se consideró como “inéditos repertorios de contestación” (48-72), que excedieron a todas las instancias formales de oposición.

Deslegitimado, el Gobierno declaró el estado de emergencia solo en el DMQ, y en su desesperación por ganarse a la gente destituyó a los miembros de la Corte Suprema de Justicia, pero no logró el efecto esperado, más bien recrudecieron las protestas, el Concejo Metropolitano se declaró en rebeldía frente al estado de emergencia y pidió la salida del “dictador Gutiérrez” (Ortiz 2005, 28). La medida gubernamental no fue acogida por la ciudadanía capitalina, tampoco por las autoridades del distrito ni por el ejército, por lo que el Gobierno, desautorizado, suspendió la medida.

Las protestas surgían en distintos puntos de la ciudad y se replicaron en otras ciudades del país. El martes 19 de abril el Gobierno llevó a la capital tres mil integrantes de la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE), oriundos de la Sierra central que pasaron el día en la plaza de San Francisco. Por la tarde, una inmensa manifestación de más de sesenta mil personas salió desde la Cruz del Papa en dirección a la Plaza de la Independencia, la que, aunque fue disuelta brutalmente (28), se reagrupaba en distintos puntos tratando de llegar al centro.

La madrugada del 20 de abril, en medio de las convergentes marchas ciudadanas que buscaban tomarse la plaza y el Palacio de Gobierno, el presidente nuevamente anunció al arribo de doscientos buses de



“simpatizantes leales”, provenientes, en cambio, de las provincias costeras y amazónicas (29), lo que recrudesció la indignación quiteña ante la amenaza de toma de la ciudad. El alcalde y el prefecto, en reacción, bloquearon los ingresos a la ciudad con vehículos y maquinaria pública, llamaron a los residentes en los valles circundantes a cerrar el paso a los invasores, al tiempo que todos los barrios quiteños fueron convocados a proteger la ciudad. Una desatinada orden ministerial puso a los estudiantes secundarios en las calles, contribuyendo al desorden y el caos (29).

Improvisadamente, el Gobierno tomó varias medidas de desagravio tratando de revertir la rebelión capitalina, pero era tarde, “todo Quito ya era una fogata de libertad” (Saad 2005), no pudo detener la caída presidencial ocurrida ese mismo día, cuando las Fuerzas Armadas desconocieron al Gobierno, la policía pasó de la represión a los abrazos con las personas movilizadas (90) y los legisladores reunieron al Congreso en una sede distinta en la que destituyeron al presidente por “abandono del cargo” y dieron paso a la subrogación del vicepresidente. El presidente derrocado protagonizó su propio sainete de escape del Palacio de Carondelet, refugiándose en la Embajada del Brasil y luego en una precipitada fuga hacia el aeropuerto (Ramírez 2005, 65), sitios hasta los que llegó la marea forajida.

Las movilizaciones de abril, en un hecho insólito, se mantuvieron activas durante varios días después de derrocado el Gobierno, en una suerte de vigilancia ciudadana alerta a erradicar cualquier posible rebrote del gutierrato. Es que la rebelión quiteña reclamó una clara factura societal, ocurrió por fuera y, en determinados momentos, en oposición a cualquier estrategia partidaria u organizativa, expresándose en múltiples acciones de protesta urbana, singulares y desperdigadas, que congregaron espontáneamente a masivas y diversas gentes, especialmente de clase media (73).

Así, las movilizaciones quiteñas acaecidas durante los momentos de inestabilidad política, que condujeron a los derrocamientos presidenciales, se dieron, cada una, en condiciones socioeconómicas y políticas distintas y tuvieron consecuencias diferenciadas en la estructura del país, pero también rebelaron continuidades relacionadas con las

disputas culturales en el DMQ, algunas de las que paso a señalar para cerrar esta sección. Me refiero al escenario predilecto de la lucha social en los espacios públicos quiteños, al protagonismo predominante de las clases medias y la disímil participación de los sectores populares o de la población humilde, y a las narrativas estigmatizadoras compartidas entre la gente que cohesionó sus comportamientos y ratificó el orden regulatorio de la ciudad.

Las tres coyunturas de movilización social desembocaron en la destitución de los presidentes por parte del Congreso y fueron ratificadas por las Fuerzas Armadas, evidenciando el declive progresivo de la institucionalidad democrática, pues el principio de que el pueblo soberano elige a sus autoridades se cumplió parcialmente, los tres presidentes fueron derrocados de facto, en las calles, aunque ganaron elecciones libres (De la Torre 2008, 203). La movilización callejera se impuso a la representación.

Los medios de comunicación, la ciudadanía movilizada e incluso los propios gobernantes defenestrados compartían una misma visión cultural de que en las calles se ganan y se pierden los Gobiernos, y que las protestas callejeras, como expresión del descontento ciudadano, tienen la fuerza para deponer a los presidentes. La afirmación de que la democracia se hace en las calles, como lo dijo Carlos de la Torre, es una creencia nacida en el período del populismo de Velasco Ibarra, que levantó un imaginario político arraigado en el sistema de partidos acerca de que lo democrático se entiende como la ocupación de los espacios públicos, en los que se escenifican las ritualidades litúrgicas entre los líderes y la voluntad popular (208).

El credo de que las movilizaciones callejeras remueven a los presidentes funcionó como un “mito movilizador” durante el ciclo de movilizaciones en defensa de la capitalidad. La lucha urbana como ocupación de los espacios públicos tiene, al menos, dos aspectos a considerar. Fueron tomas de facto de las multitudes movilizadas para ocupar, posicionarse simbólicamente, calles, plazas, parques y los lugares en los que se ejerce el poder, en reacción al mal uso o el despilfarro de los bienes y recursos públicos por parte de gobernantes con actitudes clientelares y caciquistas. La ocupación simbólica implicó confrontaciones y des-

alojos: si en las calles se ejerció la democracia, también se la combatió. En los tres casos, los gobernantes montaron contraofensivas, mítines y fuerzas de choque callejeras para dispersar y frenar a la ciudadanía movilizada contra Bucaram y Gutiérrez, para bloquear y frenar la marcha indígena contra Mahuad.

No fueron solo confrontaciones episódicas entre bandos políticamente contrapuestos disputándose edificios, calles y plazas, sino momentos de efervescencia ciudadana signados por la apropiación de los espacios públicos como expresión de la preservación de las adscripciones identitarias territoriales; en ese sentido, fueron ocupaciones de lo público activadas por un localismo en defensa de lo propio. Las amenazas de transgresión a la geografía de las identidades territoriales quiteñas, con irrupciones de grupos ajenos a la vida de la ciudad como las “hordas bucaramistas”, la toma indígena de la ciudad y las “huestes leales gutierrezistas”, desataron en unos casos la euforia por la ocupación de los espacios públicos, siempre dentro de los perímetros socialmente valorados por las clases medias y altas capitalinas; en el otro, la desmovilización y adhesión al desprecio a los indígenas, arrinconándoles en desolados lugares públicos.

Las clases medias capitalinas, en las últimas décadas, experimentaron un complejo y contradictorio proceso de crecimiento y contracción; se expandieron cuantitativamente en la ciudad, al tiempo que vieron descender sus condiciones de vida y trabajo. Aunque no es un fenómeno generalizado a todas las clases medias, dada su múltiple segmentación, hay estratos medios favorecidos con la expansión metropolitana de la ciudad, y también hay estratos medios con tendencia al empobrecimiento (Paz y Miño 2006, 89). A pesar de las distinciones socioeconómicas, las clases medias y altas quiteñas fueron los principales actores protagonistas de las movilizaciones contra Bucaram y Gutiérrez, y se mantuvieron en un silencio cómplice en los eventos contra Mahuad.

En la síntesis de actores de las movilizaciones realizada por De la Torre (2008), se argumenta que en 1997, durante las movilizaciones en contra de Bucaram, las clases medias estuvieron en el centro de una convergencia multclasista que incluyó a trabajadores, empresarios, cla-

ses altas, la Asamblea de Quito, jóvenes de izquierda, mujeres, indígenas y sectores populares. En el año 2000, en las movilizaciones opositoras a Mahuad, en cambio, las clases medias no participaron, los protagonistas fueron los indígenas aliados con la Coordinadora de Movimientos Sociales, oficiales menores y jóvenes de izquierda. Y en 2005, en las movilizaciones que depusieron a Gutiérrez, nuevamente las clases medias asumieron el protagonismo principal, junto con las clases altas, los oenegés, grupos de mujeres y jóvenes (211).

Varias son las razones que explican por qué se movilizaron las clases medias. Se activaron en defensa de sus intereses y privilegios aparentemente desplazados por los Gobiernos populistas; también fueron provocadas por la osadía de grupos extraños que se insubordinaron de los lugares que ocupan en la jerarquía social, incomodando y desconcertando a la clase media; asimismo, sus movilizaciones obedecieron a que son instrumentales a la democracia, cuando “aseguran su posición social” se agota su afán democrático y buscan desalojar del poder a quien “pone en riesgo frente a las élites y frente al pueblo, su propia ubicación social” (Bustamante 2005, 63). Otra motivación de tipo “bacteriano” está relacionada con atribuirle la capacidad de percepción del peligro y la amenaza a las clases medias ante las coacciones externas, pues funcionan como una especie de antídoto que actúa cuando avizora la presencia de elementos ajenos al medio, un “anticuerpo que se moviliza para restablecer el equilibrio del sistema” (Burbano 2005, 24).

En Quito la clase obrera, otrora actor relevante en las protestas contra las políticas de ajuste estructural en la década de los 80, se mostró desgastada y tuvo su “último protagonismo en la movilizaciones contra Bucaram” (De la Torre 2008, 212). Mientras tanto, las organizaciones barriales que habían empezado su decline organizativo tuvieron una tenue participación en las movilizaciones contra Bucaram, esporádicamente algunos comités barriales del noroccidente y suroriente de la ciudad apoyaron las entradas y desplazamientos del movimiento indígena en los sucesos que derrocaron a Mahuad. Estuvieron ausentes en las movilizaciones que derrocaron a Gutiérrez, pero presentes en algunas de las marchas que se hicieron a favor del Gobierno, atrapadas

como estaban en la estrategia asistencialista gubernamental que “ofrecía recursos, favores, víveres y festejos” en los barrios periféricos capitalinos, organizaron la Asamblea Popular de Quito integrada por unos cuantos barrios y comunidades desatendidas por el municipio, encabezada por la Federación de Barrios del Sur y la Unión de Comerciantes del Sur, con el propósito de “enfrentar a la Asamblea de Quito y respaldar al régimen” (Ramírez 2005, 68).

Por su lado, los pueblos indígenas en la ciudad mostraron comportamientos distintos. Las comunas del pueblo kitu kara, alineadas con la CONAIE, tuvieron un mínimo involucramiento en las movilizaciones contra Bucaram, organizaron el apoyo logístico en las entradas de la marcha indígena contra Mahuad y estuvieron ausentes en la rebelión forajida (Simbaña 2015); entre los indígenas migrantes, los de filiación evangélica se involucraron en los eventos de apoyo al Gobierno gutierrista. Y las organizaciones de afroquiteños tampoco se implicaron en ninguna de las movilizaciones quiteñas, debido a que estuvieron involucradas en sus propias agendas organizativas en los Gobiernos de Bucaram y Gutiérrez, mientras ante Mahuad, debido al distanciamiento durante su alcaldía, tampoco participaron en su derrocamiento.

Finalmente, otra continuidad de las movilizaciones quiteñas en los tres episodios de destitución presidencial fueron los significados jerárquicos exhibidos por las consignas, gritos, proclamas y discursos callejeros que configuraron las narrativas de las protestas. En los tres episodios, si bien se desplegaron retóricas democratizadoras, estuvieron teñidas de expresiones de inferioridad, racismo y xenofobia hacia los Gobiernos y sus aliados, o contra el movimiento indígena en la toma de la ciudad.

Más allá del humor y la ironía que matizaron las protestas, aupados por los editorialistas de la prensa capitalina, los gobiernistas y opositores fueron semánticamente alojados en el campo de lo insensato. Conforme el libreto populista, dice De la Torre, que estigmatiza a los seguidores de los líderes como “masas de ignorantes y desorganizadas”, abundaron las alocuciones mediáticas que reconocían a unos como ciudadanos y a otros como mercenarios, a los quiteños como “gente culta” distinta de las cuadrillas invasoras de provincianos, diferenciando a los capitalinos de los “monos” costeños y de los “jíbaros” amazónicos (210).

Detrás de las proclamas en las protestas, se entronaron los valores del orden y la modernidad metropolitana como ejercicio del coloniaje entrelazado con la democracia. La retórica del quiteñismo supo manipular las injusticias sociales de la dominación y discriminación, ostentando su similitud con las clases altas; se desveló una ecléctica mezcla de protección del orden de la ciudad, de irritación ante la corrupción de los gobernantes y de cuestionamiento al neoliberalismo que había acentuado las injusticias de la convivencia en la ciudad y el país. La mezcla conservadora de indignación y rebeldía ciudadana explica la paradójica excitación moral compartida entre quienes salieron a las calles a protestar, pero se desmovilizaron cuando los indios entraron a la ciudad.

Como lo señaló De la Torre, las reacciones de las clases medias y altas también obedecieron a que profesan valores estéticos señoriales para el ejercicio de la autoridad, los que fueron desairados por los dos gobernantes, incluían desde los atributos personales, los símbolos de la majestad que reviste el cargo presidencial, la solemnidad y ceremonia cívica en la cotidianidad del poder, hasta cierta incomodidad sobre el “origen social y étnico de los presidentes” (2008, 213). A los quiteños les fastidió las maneras burdas y vulgares de Bucaram y Gutiérrez, quienes fueron tildados de “advenedizos sociales por sus orígenes étnicos” de “turco contrabandista” el uno, de “amazónico color verde” el otro (213), explicó el analista.

Las movilizaciones sociales en los tres eventos no llegaron a situaciones extremas de anomia social, si bien en la rebelión forajida desbordaron a los partidos y liderazgos políticos, todas ocurrieron dentro de la estructura regulatoria de la sociedad quiteña, exagerada por la grandilocuencia de la narrativa mediática. Refiriéndose a los atropellos de los gobernantes en la capital, Bustamante (2005, 61-2) consideró que mostraron el “orden feudal” de la sociedad quiteña con jerarquías, privilegios y fueros, en los que “cada quién debe saber a quién puede atropellar, qué atropellos puede sufrir, y qué apoyos debe buscar para minimizar estos riesgos”.

Las irrupciones arbitrarias en la jerarquía social, efectivamente, encuentran sus límites en lo que el poder les permite. En los tres episo-

dios, de distintas maneras, las arbitrariedades gubernamentales no distinguieron los atropellos, rebasaron este umbral, con lo cual precipitaron los fatídicos desenlaces. Así, los presidentes fueron depuestos por las movilizaciones ciudadanas ocurridas en los espacios públicos urbanos, por las presiones de las clases medias y el movimiento indígena, apoyados por dinámicas multclasistas y motivadas desde narrativas de conservación y rebeldía en contra de las arbitrariedades gubernamentales.

Tras las destituciones presidenciales, en cada caso, se desactivaron las movilizaciones sociales, los espacios públicos simbólicamente ocupados retornaron a su fragmentación cotidiana, los notables recuperaron el control de la ciudad y paulatinamente el orden se restituyó. Se habían removido los autoritarismos del Gobierno central, pero el país continuaba impactado por la crisis nacional del sistema de representación, el que no se había modificado. La ciudad de Quito, escenario principal de las movilizaciones, completó el ciclo en defensa de la capitalidad, y se aprestaba a continuar en el proceso de consolidación metropolitana.

Recapitulando, con la expansión metropolitana de la ciudad, se reactivó la tendencia a la propagación del imaginario blanco-mestizo como factor cohesionador de la nación y de homogeneidad en la adscripción quiteña, la que cargada de prejuicios raciales que estigmatizaban las diferencias étnicas y culturales se irradió como referente de identidad urbana en los distintos estratos de la sociedad capitalina. El “quiteñismo”, reavivado con la expansión metropolitana, representaba un conjunto de valores y prácticas de desprecio por lo extraño y lo foráneo, encajado en un falso cosmopolitismo que se avergonzaba de las diferencias culturales.

En este ambiente las comunas del pueblo kitu kara resistieron a las presiones inmobiliarias que el crecimiento urbano ejerce sobre sus territorios ancestrales, además de que emprendieron en un proceso de etnogénesis para el fortalecimiento de su identidad, demandando autogobierno, territorio, idioma y cultura comunal, esto es una agenda del pueblo indígena diferenciada de las prácticas blanco-mestizas en el distrito metropolitano. Los migrantes indígenas, en cambio, establecieron sus propias redes familiares y de afinidad, proyectando la continui-

dad rural urbana con la que emprendieron diversas formas de inserción comunitaria en la ciudad. El pueblo afroquiteño debió enfrentar el estigma racial de negación de su identidad urbana, para lo cual asumió una estrategia de representación y negociación directa con el municipio metropolitano, en busca del reconocimiento y la consecución de sus derechos ciudadanos, reemplazando la movilización con la contestación cultural. Y los episodios de efervescencia social fueron provocados por las clases medias y altas movilizadas en defensa de la capitalidad, con los que ratificaron los valores prescriptivos de la jerárquica vida en la ciudad de Quito.