



Portada: Albañiles, grabado de Eduardo Kingman

ÍCONOS

REVISTA DE
FLACSO - ECUADOR

Nº 6. - Enero, 1999

Los artículos que se publican en la revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores, no reflejan necesariamente el pensamiento de ICONOS

DIRECTOR FLACSO-ECUADOR
ARQ. FERNANDO CARRIÓN

EDITOR ICONOS
FELIPE BURBANO DE LARA

CO-EDITOR ICONOS
SEBASTIÁN MANTILLA BACA

CONSEJO EDITORIAL

HANS ULRICH BUNGER
FERNANDO CARRIÓN
MARIA FERNANDA ESPINOSA
CORNELIO MARCHAN
FELIPE BURBANO DE LARA

PRODUCCION: FLACSO- ECUADOR
DISEÑO: K&T Editores Gráficos
IMPRESION: Edimpres S.A.

FLACSO ECUADOR

Dirección: Av. Ulpiano Páez
118 y Patria
Teléfonos: 232-029
232-030 / 232-031 / 232-032
Fax: 566-139
E-Mail: coords2@hoy.net

ICONOS agradece el auspicio de ILDIS y Fundación ESQUEL

INDICE

ACTUALIDAD

De la caridad al bono solidario
EDUARDO KINGMAN 3

Indisciplina y deslealtad en el Congreso
ANDRES MEJIA 13

Los dilemas de la diferencia
GIOCONDA HERRERA 22

HISTORIA Y CONFLICTO



¿La historia de límites o los límites de la historia?
ALICIA TORRES 29

La paz: una rectificación de equívocos
CARLOS VITERI 36

COMUNICACION Y CIUDADANIA

Ciudad, espacio público y comunicación
DORTE WOLLRAD 46

Ciudadanía: una cuestión de mediaciones
MARENA BRIONES 54

DIALOGOS



El Perú de Fujimori: entrevista a David Scott Pallmer
FELIPE BURBANO 61

FRONTERAS

Vuelve la crisis económica y de paradigmas
LUIS FIERRO 70

Los contrastes de Amartya Sen
MARK SAINT-UPERY 79

Pinochet: Más temprano que tarde
ANIBAL QUIJANO 92

ENSAYO



Fragmentos, rupturas, traiciones
JAVIER PONCE C. 101

RESEÑAS

Reseñas bibliográficas:
- Ciudadanía multicultural
- Emancipación y diferencia
- Creer que se cree
- Los fines de la historia
- La sociedad sin hombres
- Socialismo para escépticos
111

LA POBREZA COMO REPRESENTACION DE LA CARIDAD AL BONO SOLIDARIO

¿En qué medida la reciente discusión acerca del bono de la pobreza constituye un retorno a antiguas formas de representación ya superadas por los procesos de secularización y modernización social y cultural?

Eduardo Kingman Garcés
Profesor-investigador de FLACSO

Para el político como para el publicista, la discusión acerca del bono de la pobreza ha perdido, a esta fecha, todo interés. Este, como otros temas, forma parte de lo coyuntural, de lo que llama la atención durante un corto tiempo (no más de dos o tres semanas) para ser sustituido por una cadena de nuevos asuntos. El historiador tiene una relación distinta con los hechos, mucho más de larga duración, aunque posiblemente menos práctica.

Si para el publicista lo importante son los acontecimientos a partir de los cuales arma un espacio comunicacional, para la sociología histórica de lo que se trata es de desarrollar una suerte de genealogía de los hechos, con el fin de entender (y en parte imaginar) las relaciones existentes entre el presente y el pasado: los desplazamientos que se producen en el mediano y largo plazo.

Lo que pretendo en este artículo es pensar en qué medida la reciente discusión acerca del bono de la pobreza constituye un retorno a antiguas formas de representación aparentemente ya superadas por los procesos de secularización y modernización social y cultural. No me refiero tanto al viejo tema de la relación Iglesia-Estado -que de acuerdo a lo que algunos historiadores laicos sostienen "podría hacer levantar a Alfaro de su tumba"-, sino a algo aparentemente más sencillo: la pobreza como imaginario social.

Lo que llama la atención en el debate al que hago referencia es que se desarrolló en términos morales y de manera apasionada, de modo que no era únicamente un problema técnico o una política so-



Juan Agustín Guerrero, *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX.*



Juan Agustín Guerrero, *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX*.

cial en particular lo que estaba en discusión -aunque sin duda existía un asunto de este tipo-, sino algo socialmente sensible o que llamaba a la sensibilidad. Era como si la propuesta hubiera removido lo que de modo poco preciso podríamos calificar como inconsciente social: determinadas esferas de relación aparentemente superadas por la modernidad, pero que continúan operando, aunque no fuese más que como fantasmas.

Para la historiografía liberal, así como para buena parte de la que se autodefine como marxista, es difícil entender el funcionamiento de instituciones estrechamente relacionadas con las mentalidades de una época, como la de la Caridad. Y esto en la medida en que las reducen a determinados contenidos de clase o de grupo, y que no están en condiciones de asumir su propia interpretación como un resultado de determinadas condiciones sociales y culturales, como una de las posibles formas de relación con el pasado. De Certeau ha llamado la atención sobre la difícil que le ha sido a nuestra época, dominada por un ethos sociológico y económico, entender un pasado histórico en el que predominaba y marcaba las formas de vida y de representación (lo religioso). A esto hay que añadir el hecho de que si bien el cristianismo se presenta como una verdad revelada, en la práctica está sujeto a diversas lecturas. La forma como es percibida la pobreza por los monjes benedictinos difiere concretamente de las formas como la entendieron los cátaros o las órdenes mendicantes medievales. Mientras los primeros destacan el papel de la pobreza de espíritu (la de los propios monjes), los se-

gundos parten de una valoración de la pobreza (sobre todo la voluntaria) en todos los ámbitos, como una opción de vida.

Y algo parecido sucede con la Caridad. Esta ha sido asumida como el resultado de una relación entre no iguales o como parte de la economía del don o, simplemente, como una obligación frente "al otro", fuese del tipo que fuese. El orden barroco, por su parte, como principal herencia de España, tiene sus propias formas de percepción de la Caridad. Esta forma parte de los procesos de exteriorización y publicitación de la fe.

El ejercicio de la caridad en la Colonia y en el siglo XIX

¿Cómo funciona la Caridad en la Colonia y el siglo XIX? En los escritos eclesiásticos se presenta como una vocación de servicio al prójimo y de servicio a los pobres, ya sean viudas, huérfanos, enfermos, desamparados o la propia Iglesia. Aunque aparece como una acción eminentemente espiritual, está estrechamente relacionada con dispositivos de poder y una economía política.

Los hospitales, hospicios, horfanatorios y demás instituciones de Caridad dependen para su funcionamiento de las rentas agrarias (bienes de propios, porcentajes de los diezmos, donaciones), así como de partidas otorgadas por el gobierno o por las municipalidades para fines específicos: para un leprocomio o una casa de temperancia o para la educación de los niños. También los particulares intervienen por iniciativa propia en la creación de

fondos censuales destinados a obras pías "los mismos que podían cubrir necesidades del culto o servir al prójimo necesitado" (Terán, 1991: 44).

La Caridad no solo permite al clero actuar como depositario de recursos públicos y privados destinados a la protección de los pobres, y acumular sobre esa base nuevas riquezas, sino mantener una influencia permanente sobre la vida de la sociedad.

La Caridad hay que entenderla como parte del orden patriarcal y jerárquico del cual forma parte,

el mismo que, por un lado, genera un conjunto de obligaciones con respecto "al Otro"; y, por otro, conduce a su naturalización. En la periferia de las familias aristocráticas o que se precian de serlo, existen hombres y mujeres pobres allegados a la espera de donaciones, ayudas, reconocimiento, apoyo moral.

Forman parte de la clientela de un linaje



Juan Agustín Guerrero, *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX*.

o, en coyunturas especiales, de todo el grupo.

Existen pobres vergonzantes, miembros de las buenas familias caídos en desgracia, viudas, artesanos, jóvenes sin dote, blancos pobres, que no pueden solicitar amparo de modo público y deben hacerlo "de manera discreta" en el espacio privado de las casas, los conventos, las instituciones.

Existe, además, la pobreza de solemnidad como un recurso al que se acogen quienes quieren verse exonerados de impuestos y tasas públicas u obtener protección por parte del poder público (así, para la atención en una casa de salud o un centro de educación).

Sirvientes, artesanos, jornaleros, empleados de comercio, amanuences, todos se ven obligados a acudir alguna vez al sistema de la Caridad, o al favor o la influencia de los notables. Este complejo sistema de lealtades constituye una de las claves para entender el tipo de cultura política que se ejercita en el pasado, algunos de cuyos efectos continúan reproduciéndose aún ahora. Al mismo tiempo, forma parte del inmenso peso muerto que caracteriza a la sociedad de entonces.

La Caridad, a la vez que contribuye a establecer vínculos y relaciones clientelares, como parte de un orden patrimonial antes que pastoral, forma parte de los consumos de prestigio necesarios para la reproducción del propio grupo. De ahí que se vea rodeada por una ritualidad y una gestualidad, incluso cuando se presenta como no ostentosa, co-

Los huérfanos y los desvalidos

El funcionamiento de la Caridad pública durante el siglo XIX se puede mostrar a partir de dos instituciones: la Casa de Huérfanos y el Hospicio.

Las casas de huérfanos y el ciudadano de la infancia (1).

El abandono de niños en las puertas de las iglesias y los hospicios constituía una práctica corriente en nuestros países durante la Colonia y el siglo XIX.

Este tipo de práctica constituía un recurso extremo en condiciones de miseria, también un medio socorrido frente a la vergüenza moral, por parte de madres adúlteras y solteras. De hecho, el abandono era asumido como alternativa frente al infanticidio o como medio para evitar la muerte por hambre o inanición. Esto no significaba que la suerte del infante en el orfanatorio estuviese asegurada (2).

Se trataba de una práctica urbana, asumida en condiciones de condena social. Expresión perversa de un sistema que, al mismo tiempo que propiciaba las uniones ilegítimas entre individuos de distinta condición social, condenaba sus frutos. La ilegitimidad colocaba a los niños en situación de interdictos. Muchos niños se concebían en pecado y se gestaban en secreto, se abandonaban en los orfanatorios o en las puertas de las casas e iglesias. En los registros parroquiales se apunta ese origen, el de expósitos o abandonados. El Inspector del San Carlos proponía instalar un torno para que sean depositados los niños en lugar de que sean abandonados -"como de costumbre"- en los alrededores (3).

La Casa de San Carlos pertenecía a las Hermanas de la Caridad. Ahí eran

"entregados por la Policía los niñitos tiernos que son abandonados por sus madres; o que quedan huérfanos y aquí es donde les preparan la ropa y se vigila por su conservación y bienestar" (4). Existía, además, otra casa regentada por las madres de La Providencia.

La Casa de Huérfanos de la Providencia se hallaba incrustada en el laberinto de departamentos que formaban el Colegio de La Providencia y que, "constituido por un cúmulo de pequeños patios, pasadizos y piezas, sin orden ni disposición alguna, hacían difícil el orientarse". La localidad era pequeña, estrecha, sin ventilación, "metífica por la vecindad de la quebrada", de la que la separaba un muro "que amenaza ruina", sus pisos húmedos y las cubiertas averiadas, llenas de goteras, falta de patios y huertos en donde las internas puedan expandirse. En ella habitaban unas 70 asiladas provenientes de distintas partes de la República, parte de las cuales

mo acción beatificadora, como renuncia. Las acciones benéficas -en las que participan sobre todo las mujeres- al igual que las diversas prácticas mundanas, forman parte de un hábitus o, lo que es lo mismo, de un campo de normas y valoraciones al cual los individuos no pueden escapar "a no ser que renuncien al trato de su círculo social y a la pertenencia a su grupo" (Elías, 1993: 93).

El sentido de la Caridad se aprende desde la infancia, a través de la participación en este tipo de actividades y de la lectura de acciones edificantes. Está reservada, sobre todo, a las niñas y a los espíritus femeninos; forma parte de los adornos de la mujer y, a su vez, constituye un recurso de exteriorización de la fe.

La Caridad se presenta como renunciamiento, como lo opuesto a lo mundano. No obstante, no a todos se les exige que vayan tan lejos y en la práctica su papel es equivalente a los juegos mundanos indispensables para la reproducción social del grupo. Desde la perspectiva de la Contrareforma, el acceso al poder, lejos de ser un impedimento para servir al prójimo, constituye uno de los requisitos.

Socialmente la Caridad permite, además, acentuar las diferencias, y no tanto con relación a los pobres como con respecto a los recién llegados (advenedizos o igualados), que desconocen sus códigos y redes de redistribución. La Caridad, por último, supone una gran inversión de tiempo y de

recursos dirigidos a una acumulación fundamentalmente simbólica. La mayor parte de las acciones son, en términos de Bordieu, económicas objetivamente, sin ser económicas subjetivamente, sin ser el resultado de un cálculo económico racional.

La beneficencia pública y el proyecto liberal

En la sociedad señorial la relación con los pobres se organiza bajo patrones morales. No es que estuviese ausente una economía política, pero no era de buen gusto referirse a ella.

Como parte de un proceso político e ideológico, pero también como resultado del crecimiento de las ciudades y la diferenciación de los distintos sectores sociales al interior de ellas, así como del desarrollo del cálculo económico y el beneficio, se hizo necesario develar el juego de intereses que se encubría tras las acciones benéficas de la Iglesia, produciendo, al mismo tiempo



Juan Agustín Guerrero, *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX*.

no eran huérfanas en el sentido más estricto del término, sino niñas entregadas por sus madres o sus padres a las instituciones de amparo social, o abandonadas. Algunas de las huérfanas eran seleccionadas para formarse como bedeles o como personal de servicio en los hospitales. Se procuraba que la educación de las huérfanas "fuese acorde a su condición". Distinta de la que recibían las pensionadas, también los métodos de enseñanza diferían aunque muchas veces compartían espacios comunes.

Las casas de huérfanos cumplen su rol en el reclutamiento de la servidumbre urbana. Esas casas permiten su formación como tales así como en actividades de servicio a las instituciones eclesásticas: hermanas y legos, "instructores escolares", percherones de las casas de beneficencia.

Las niñas asimiladas en la casa de La Providencia se ocupan en labores de servicio y en labores de mano, "los

materiales los proporcionan las madres y los trabajan las niñas". Las internas permanecen de diez a veinte años en la casa, y algunas nunca las abandonan, asimiladas al servicio de las religiosas y a diversas labores industriales. En otros casos, las monjas se encargan de encontrarles ocupación entre las señoras caritativas de la ciudad o como costureras; alguna proporción de estas muchachas "se descarria"(5). Es posible que la preocupación no esté puesta tanto en las cualidades productivas del trabajo como en su fuerza moral; no obstante, es difícil diferenciar ambos aspectos. En el Reglamento de la Casa de Huérfanos de 1866 se dice expresamente que esta se financiará con limosnas y suscripciones particulares, con el mensual que se exija a los padres e interesados de las recogidas, y con el producto de la venta de las obras que se hagan trabajar en la casa.

En otros casos, la figura del huérfa-

no obedece a fines de protección moral. En el Estatuto de la Casa de Huérfanas de Quito de 1866, se dice que su objetivo "es poner en seguridad las jóvenes que por su edad, inexperiencia, aislamiento, indigencia y otras circunstancias, corren el peligro de perderse". Ahora bien, algunas de ellas son entregadas "por los interesados o por sus padres" en calidad de "recogidas". La Casa era administrada por la autoridad diocesana y se ocupaba de mujeres mayores de 12 años y menores de cuarenta. En los Reglamentos de la Casa se dice que en ella se observará "vida común perfecta" dentro de espacios vigilados. Las recogidas y huérfanas no solo que no pueden ser admitidas sino que no pueden abandonar el establecimiento sin la aprobación de los directores. Tampoco pueden salir a la calle a no ser por alguna "gravísima causa". En el reglamento se dice que "las huérfanas o recogidas podrán dejar la casa siempre



Juan Agustín Guerrero, *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX*.

po, un conocimiento y una acción positiva con respecto "al Otro".

Con el liberalismo, las formas cotidianas de relación con los pobres son puestas en discusión. El liberalismo, aquí como en otras partes, se caracteriza por su descubrimiento del hombre y sus potencialidades (y de manera particular de sus potencialidades productivas). Sus representantes se quejan de la multiplicidad de conventos y monaste-

rios "con prácticas depresivas para la dignidad del hombre, como son los repartos de vituallas, de alimentos que propagan la ociosidad y la impotencia". La Caridad, como se la ha venido ejerciendo, alimenta el quemimportismo y la ociosidad y aleja al hombre de los elementos que la dignifican.

La Ley de Manos Muertas no sólo buscó desamortizar una parte de los bienes de la Iglesia y transferirlos a manos estatales (y privadas) sino de-

que se ofrezca modo de colocarlas en parte segura" (6). Existe una especie de fatalidad en todo esto: un paso del espacio cerrado del orfanatorio al espacio cerrado doméstico, concebidos como espacios protegidos.

El hospicio y la casa de pobres desvalidos

El "Hospicio y Casa de Pobres Desvalidos" había sido fundado por el obispo Blas Sobrino Moyano en 1785 para recluir no sólo a los "pobres mendigos que abundan en la ciudad de Quito y viven como vagabundos sin parroquia alguna", sino a los innumerables falsos mendigos "verdaderos holgazanes que perjudican al público, ya en la falta de servicios y artesanos, ya en tomar el sustento que no se les debe"(7).

Con el tiempo, el Hospicio sirvió de asilo a toda clase de infelices y menesterosos de caridad como los varilo-

sos, lazarinos, sífilíticos, dementes, contrahechos y huérfanos. Los internos tienden a ser recludos en espacios distintos dentro del mismo edificio, con el fin de evitar el contagio mutuo y facilitar su control, pero no están sujetos a trato especializado, cosa que sucede con el desarrollo de la medicalización. Lazarinos, sífilíticos, dementes, contrahechos, ancianos y huérfanos forman parte de un mismo universo marginal, hasta cierto punto indiferenciado. Hacia 1900, en la sección destinada al llamado Hospicio de Pobres se asilaban 235 ancianos y ancianas, en el manicomio 129 locos, en el lazareto 78 elefanciacos, y en la casa de huérfanos 107 niños y 123 niñas. También algunas mujeres pérfidas fueron encerradas ahí (así como en el Buen Pastor). De hecho, muchas mujeres fueron llevadas por sus maridos al hospicio, amparados por una normatividad que los favorecía. Los ancianos eran recogidos en las calles o

llevados por sus familiares; la mayoría de ellos hubieran preferido las incertidumbres de la mendicidad callejera a la reducción dentro de la institución hospiciaria. Los hospicios eran casas de encierro aunque se veían encubiertas por el ropaje de la protección (el proporcionar abrigo y sustento). También algunos políticos fueron a parar ahí, sobre todo durante el garcianismo. Algo de esto se puede leer en el "Pacho Villamar" de Roberto Andrade:

"El Hospicio es el lugar de reclusión de los elefanciacos y los locos y está situado a un extremo de Quito, en las faldas de la colina llamada Panecillo. Es un sitio de horror para todo el vecindario y a las habitaciones interiores nadie entra sin permiso de la autoridad eclesiástica ya que la política está subordinada a aquella. Años han recibido allí seres con salud, bondadosos y completamente inocentes, sólo porque su libertad era perjudicial a intereses de malvados..."(8).

bilitar el poder material y espiritual del clero, de manera particular su influencia sobre el pueblo. La beneficencia buscaba, de acuerdo a Eloy Alfaro, "devolver al pueblo lo que es del pueblo". Contribuía, de hecho, a un cierto fortalecimiento del Estado y a una secularización en la relación con los pobres; favorecía una centralización de los recursos destinados a su auxilio, a decidir las formas de su distribución, reglamentar las instituciones, administrarlas a base de acciones técnicas; no sólo se trataba de hacer de los pobres objeto de preocupación del Estado, sino dar lugar a nuevas formas de representación social (así diferenciar entre sectores rentistas, industriales y obreros, trabajadores, vagos y delincuentes, falsos y verdaderos pobres). Mas todo esto se da en un contexto en donde ni el Estado se había modernizado realmente ni la sociedad había resuelto los conflictos que le permitan convertirse en una sociedad moderna. A la larga, lo que llamamos sociedad nacional se montó a partir de un juego contradictorio de intereses sociales, económicos, culturales. Por un lado, el interés renovado y, hasta cierto punto, moderno por una ciudadanía y, por otro lado, una rémora propia del antiguo régimen orientada a reproducir un mundo fragmentado, basado en la privatización del

poder, la segregación y la exclusión.

La sociedad del siglo XIX estuvo organizada en torno a un ethos religioso, concebido a partir de la segunda mitad de ese siglo como "civilización cristiana". El laicismo, a la vez que promete liberar las relaciones materiales y espirituales de cualquier atadura, constituyendo a partir de ahí un mercado abierto de objetos, hombres, ideas, termina transando con el sistema señorial las bases mismas de su nuevo - y a su vez viejo- orden. Claro que a estas alturas está en duda si los liberales se prometieron o no a sí mismos ir más allá en sus aspiraciones.

Las relaciones con los pobres en la primera mitad de este siglo hay que entenderlas como parte de este contexto en el que se han perdido las bases de sustentación anteriores sin que acaben de definirse otras nuevas. En Europa, "los Otros" convertidos en trabajadores, vagos, locos, enfermos, niños, mujeres, han pasado a ser objetos de aparatos y dispositivos modernos, estatales y privados, los mismos que han sido estudiados en profundidad por Foucault y sus seguidores. Aquí este proceso se da pero de modo insuficiente, lo cual en parte constituye una carga y en parte una suerte. Y algo semejante sucede con la cultura política que no acaba de actualizarse. De un lado, hay un sentimiento populis-

Lo que llamamos sociedad nacional se montó a partir de un juego contradictorio de intereses sociales, económicos y culturales

El principio en que parece basarse esta institución es el de la separación rigurosa que es "exclusión social pero reintegración espiritual" (como apunta Foucault). Lugar donde almas escogidas "se han consagrado, por un voto solemne y sagrado al alivio de los males, de las enfermedades, de que puede hallarse atacado su cuerpo y su alma" (9). ¿Por qué se resistían entonces los pobres y los enfermos a habitarlo? Es como si lejos de ver en él un espacio de misericordia, lo encontrarán turbio, sombrío, una prisión. Cosa que no alcanzan a entender las autoridades eclesiásticas:

"Es considerado el hospicio por todos los pobres como un beneficio que el cielo les manda? Parece imposible pero no. Véase que repugnancia tienen los pobres que se llaman vergonzantes en pedir, aun por algunos días, un asilo en esa morada en donde se les proveerá de todo lo que necesiten, y que carecen en su desnudo y menesteroso

albergue" (10).

¿Cuando comienza a modificarse la estructura del hospicio? ¿Sobre que bases? Con la secularización de la beneficencia durante el liberalismo sus instituciones pasan a vincularse aún más con la policía: los requerimientos de la ciudad son los determinantes. Eso se expresa en el informe sobre "la situación del Hospicio o Manicomio" emitido por el "médico de la casa" en 1929. Se trata de un documento interno, tipado a máquina, que reposa en el Archivo de Historia de la Medicina. En el texto se da cuenta del tipo de enfermos que ahí se asilan y las condiciones en las que se encuentran. Aun cuando se evidencian diversos tipos ("mentales, ancianos, cancerosos") lo común a todos ellos es su condición de ibíd extrema. Llama la atención la situación de los cancerosos y enfermos incurables, abandonados a su suerte en el Hospicio.

El "Hospicio o Manicomio", tal co-

mo se lo describe, se asemeja a ratos más a un centro de encierro que a una casa de salud. Encierro que se encuentra reglamentado, de tal modo que quien entra ahí no pueda salir, o al menos no puede salir sin sujetarse a una serie de dispositivos: el que lo pida un pariente y el que sea aceptable acceder a ese pedido, por ejemplo. No obstante, a su interior se realizan diversos tipos de prácticas sanitarias. Algunos médicos están ya operando bajo los parámetros de la psiquiatría.

ta antioligárquico a favor del pueblo y de los pobres, "la chusma" en términos acuñados por Velasco Ibarra y, por otro lado, una nostalgia pasadista por antiguos vínculos patrimoniales. Esto atravieza buena parte del siglo XX y continúa, en alguna medida aunque bajo nuevas formas, en nuestro fin de siglo.

Crecimiento económico, Estado caritativo y bono de la pobreza

Los códigos actuales de organización de la vida social son los del crecimiento económico. En condiciones de crisis éstos se convierten en excluyentes de cualquier otra alternativa. El liberalismo planteó poner en manos del Estado la Beneficencia Pública. El neoliberalismo, por el contrario, centra sus preocupaciones en la economía y de modo particular en el crecimiento financiero, desatendiéndose del desarrollo social. En términos generales, podríamos hablar de una naturalización de lo social: por un lado, aparentemente, no existe una relación entre pobreza y políticas de ajuste y, por otro lado, el mejoramiento social, si se da, es algo que sigue al crecimiento de la economía. No obstante, tanto el Banco Mundial como el FMI plantean actualmente políticas compensatorias y llaman la atención a sus seguidores locales por no tenerlas en cuenta. Se trata de una suerte de paradigma global por el cual a la vez que se destruye se siente nostalgia o mala conciencia por lo que se destruye -las comunidades indígenas, los pobres, la naturaleza, las culturas.

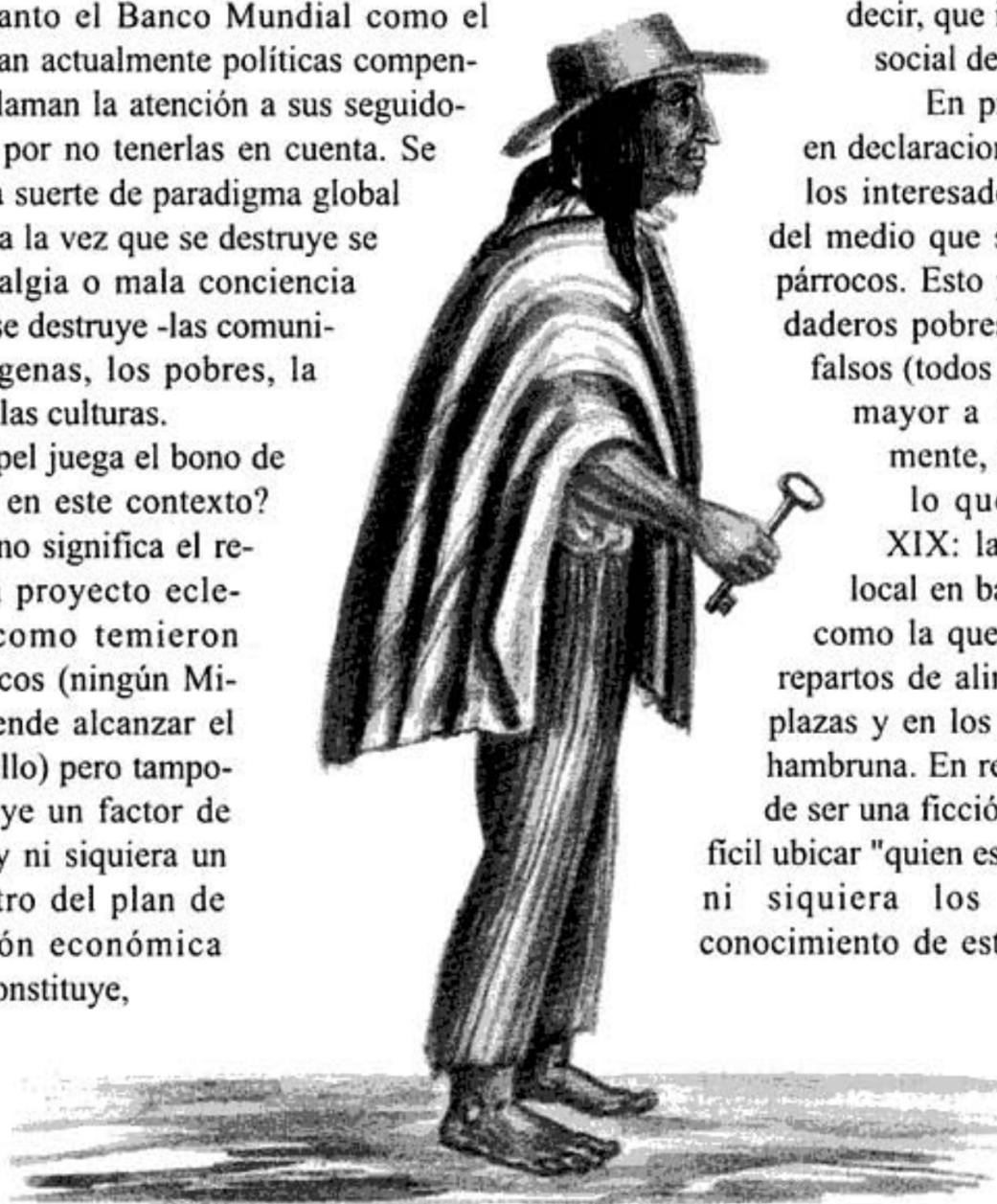
¿Qué papel juega el bono de la pobreza en este contexto? De hecho, no significa el regreso a un proyecto eclesialístico, como temieron algunos laicos (ningún Ministro pretende alcanzar el Cielo con ello) pero tampoco constituye un factor de desarrollo y ni siquiera un factor dentro del plan de reactivación económica del país. Constituye, en realidad, algo aleatorio. El bono obedece a

una política global orientada a generar compensaciones al tiempo que se deja actuar a la economía. Estas compensaciones no responden a una búsqueda de desarrollo social y están más cerca, históricamente, a la Caridad que a la Beneficencia.

La medida, por otra parte, no ha sido dirigida al conjunto de la población afectada sino a los sectores que el Estado ha acordado calificar como pobres.

La pobreza es, como hemos visto, una construcción cultural. Los criterios para definirla fueron en la Colonia y el siglo XIX principalmente morales, mientras que el liberalismo trató de introducir criterios clasificatorios positivistas (en parte científicos y en parte policiales). El Estado moderno -o que aspira a serlo- justifica su acción con dispositivos tecnocráticos, buena parte de los cuales han sido diseñados bajo parámetros internacionales. Elabora mapas de la pobreza e introduce sistemas de registro, cruza diversas fuentes de información con apoyo de la informática; moviliza los modernos medios comunicacionales con el fin de generar opinión; utiliza recursos privados como los de la Iglesia y del sistema bancario. Actúa a nivel poblacional y de alguna manera, se podría decir, que interviene sobre el cuerpo social de la nación.

En principio, el bono se basa en declaraciones de pobreza que hacen los interesados y en el conocimiento del medio que supuestamente tienen los párrocos. Esto permite ubicar a los verdaderos pobres y diferenciarlos de los falsos (todos los que tienen un ingreso mayor a 150 dólares). Aparentemente, no existe diferencia con lo que acontecía en el siglo XIX: la escena se arma a nivel local en base a una relación directa como la que se producía durante los repartos de alimentos y vituallas en las plazas y en los conventos, en épocas de hambruna. En realidad, todo esto no pasa de ser una ficción. Por un lado, hoy es difícil ubicar "quien es pobre" o quien no lo es -ni siquiera los párrocos tienen un conocimiento de este tipo- sobre todo en el mundo urbano y en el seno de una economía informal. Por otro lado, todos sabemos que el proceso está previamente



Juan Agustín Guerrero, *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX.*

definido a nivel tecnocrático (un número x de pobres atendidos por el Estado). De modo que lo que realmente interesa no es la atención que se da a tal o cual pobre, como pudo suceder en el pasado cuando la Caridad implicaba algún tipo de relación cara a cara, sino los efectos políticos y, en primer lugar, el tipo de verdad que se logra generar para los medios.

El programa, de este modo concebido, permite ajustar los mapas de la pobreza y contar con un registro de los pobres basado en la autoconfesión. Todo esto amplía la mirada del Estado sobre los pobladores constituyendo, de acuerdo a los expertos, "una fuente invaluable de información", la misma que podría ser aplicada a otros programas compensatorios como los de la salud. El registro de los pobres incluye una fotografía reciente y datos familiares y domiciliarios. Se realizan cruces con otros bancos de datos como los del Registro Civil y el Seguro Social. Estar informado sobre lo que sucede en la población ha sido siempre preocupación del Estado y lo es, aún más, del Estado moderno en la era informacional.

Los antropólogos podrían desarrollar, además, una nueva etnografía de la pobreza. Si la pobreza en el pasado se definía a partir del ritual del reparto de vituallas, favores, alimentos, en el espacio público o en el doméstico, hoy existe un nuevo ceremonial de la pobreza. El Presidente hace uso de un crucifijo para anunciar las medidas de ajuste, como si se tratara de un nuevo pacto entre la Iglesia y el Estado, conducente por un lado al sacrificio y por otro a la conmiseración. Los pobres, por su parte, se ven sujetos a su propio ritual. Se inscriben en las sacristías de las iglesias, donde hacen su declaración y luego realizan largas colas junto a otros pobres ante las ventanillas bancarias destinadas especialmente para ellos (una comentarista ingenua escribía que por fin los pobres podían hacer uso del sistema bancario). Pero, además, habría que saber como los representados (los pobres) imaginan a su vez a los que les representan.

La Caridad funciona ahí donde se da una comunicación directa, armada a partir de espacios privados (las haciendas, las unidades domésticas) espacios públicos (las iglesias, las plazas) y semi-públicas (los espacios cerrados de los hospicios, hospitales y conventos). El bono de la pobreza for-

ma parte, igualmente, de una estrategia comunicacional pero en donde el papel fundamental es jugado por los medios. Los factores morales forman parte de las estrategias mediáticas, las mismas que actúan, en último término, como estrategias políticas.

En cuanto al clero, se parte de una ficción, a la que ya hemos hecho referencia: ellos tienen una relación cotidiana con la gente, saben quienes son pobres y quienes no lo son. Se trata de algo semejante a lo que sucedía con el Clero en el XIX: ubicaba a los parroquianos en la medida en que era su confesor y avalizaba o no sus actos. En realidad hoy, en un mundo crecientemente urbanizado, los individuos ya no forman parte de un solo espacio y están en condiciones de vivir varias vidas al mismo tiempo.

El presidente hace uso del crucifijo para anunciar las medidas de ajuste, como si se tratara de un nuevo pacto entre la Iglesia y el Estado

La pobreza había pasado a ser objeto de otras formas de representación en la presente década. Las ONGS y la propia Iglesia habían contribuido a dignificar a los pobres y a relacionar la pobreza con las necesidades de equidad y justicia social. Los propios sectores populares habían generado estrategias de autodesarrollo y autovaloración, al punto que se llegó a hablar -aquí como en otros lugares de los Andes- de "la otra modernidad" o de "desborde popular".

Más, es posible, que la profundización de la crisis esté dando lugar al retorno de los antiguos imaginarios sobre la pobreza. De lo contrario, cómo podemos explicarnos la autohumillación (propia del tiempo de la hacienda) que practican grupos de campesinos, indígenas en las calles de Guayaquil y Quito. Lo paradójico de esto es que se trata de miembros del sector social que más ha contribuido a poner en cuestión la forma excluyente de constitución de la ciudadanía.

En cuanto a la Iglesia, se ve atravesada por una discusión de otro orden, de carácter moral e incluso teológica. Si el designio del cristianismo es servir al prójimo más necesitado, ¿desde dónde hacerlo? ¿Se puede servir desde el Estado asumiendo sus políticas o es necesario bajar al seno de los pobres identificándose con sus necesidades cotidianas? En el segundo caso se trata de retomar la opción de las órdenes mendicantes, de los heréticos o del Vaticano II: la pobreza voluntaria. En el primero se trata de asumir las cosas "con realismo".

Tiene razón el gobierno en buscar la participación de la Iglesia ya que la medida tiene mucho en común con la antigua institución de la limosna, a más de que de un modo u otro rememora las estrategias desarrolladas en la segunda mitad del XIX para fortalecer el Estado. Sin embargo, la Iglesia ya no es la misma del pasado, ni siquiera su jerarquía, la cual no es ajena a los problemas de conciencia propios de nuestro tiempo.

"El bono es humillante para los pobres, sería como volver a la limosna" han declarado algunos sacerdotes. Sin embargo, un buen número de pobres acepta las condiciones que se les impone. ¿Pero se sienten realmente humillados? ¿O al asumir los distintos pasos que conducen al cobro del bono (verdadero viacrucis) no hacen más que reproducir un antiguo ritual, un tipo de comportamiento -o tal vez una estrategia- incorporado a un hábitus?

En condiciones de crisis, la mendicidad se ha generalizado. Esta forma parte de las tácticas de sobrevivencia de muchas familias campesinas y urbano-marginales y se ve acompañada de sistemas de humillación pero también de simulación e inclu-

so de una picaresca, como si estuviéramos viviendo los tiempos de la acumulación originaria.

El bono responde a esas circunstancias y se mueve en esa lógica al institucionalizar la limosna. En el contexto del neoliberalismo la figura histórica no es la del Estado benefactor sino la del Estado caritativo. ¿Pero quien accede al bono se deja llevar por el engaño o hace uso de una estrategia (entre otras) frente a la crisis?

La posición de algunas organizaciones indígenas y campesinas es posiblemente la más interesante. ¿Por qué no se asigna el bono a las comunidades y organizaciones rurales y urbanas con el fin de generar proyectos productivos solidarios? Más eso sería pedir al gobierno que se interese en el desarrollo social, lo cual supone no solo una decisión económica sino también política. Al igual que el populismo (o tal vez en disputa política con él) se apunta al sector informal de la población. No existe, hasta ahora, interés en fortalecer los grupos organizados promoviendo el desarrollo social.

Notas:

(1) Al respecto ver con más detalle "De la beneficencia de antaño a la auténtica Caridad", Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia No. 8, II Sem/1995-ISEM/1996, Quito

(2) Un estudio realizado por historiadores chilenos sobre la mortalidad de los niños abandonados en las casas de caridad en Santiago entre 1750 y 1930, muestra como de cada 10 niños siete morían en los primeros meses (Salinas: 44 y ss)

(3) MM Copiadores de correspondencia 1901-1906: 311

(4) ANH. Q. Copiadores de Comunicaciones de la Presidencia, año 1918

(5) AHM, Informe de la Casa de Huérfanas, en Informe de la Junta de Beneficencia, Quito, 1902

(6) AE/Q. Gobierno Eclesiástico, Caja Arzobispo José María Yerovi, años 1865-1866

(7) Boletín Eclesiástico, Auto del Hospicio, año XVIII, Mayo 1911

(8) Andrade, Roberto, Pacho Villamar, Edit. ARIEL, Quito, pp. 88

(9) La Voz del Clero, año I, Trim. 2, No. 5, Imp. de Juan Campuzano, 4 de octubre, 1872: 81

(10) Ibid: 81

Bibliografía:

- Bourdieu, Pierre, 1991, El sentido práctico, Madrid, Taurus

- De Certau, Michael, 1993, La escritura de la historia, México, Universidad Iberoamericana

- Geremek, Bronislaw, 1989, La piedad y la honra, Barcelona, Alianza

- Little, Lester, 1980, Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa Medieval, Madrid, Taurus

- Marshall Th, Bottomore Tom, 1992, Ciudadanía y clase social, Madrid, Alianza

- Terán, Rosemarie, 1991, "La ciudad colonia y sus símbolos", en Las ciudades de los Andes, (Eduardo Kingman, coordinador), Quito, Ciudad