

El imaginario de la pobreza y las políticas de ajuste en Ecuador*

Eduardo Kingman Garcés

Flacso-Ecuador
ekingman@flacso.org.ec

El objetivo final de este artículo es mostrar la relación entre los “imaginarios de la pobreza” y las políticas de ajuste estructural. Para esto asumo un estudio de caso: el del llamado “bono de pobreza”, implementando en Ecuador desde finales de 1998. Aunque se trata de un análisis puntual, el texto se inscribe dentro de una crítica de los aspectos simbólicos o, si se quiere, “no económicos”, del proyecto neoliberal.

Cabe aclarar que la perspectiva de este texto es histórica y etnográfica. Para el político como para el “experto”, la discusión sobre políticas sociales tiene un interés pragmático y coyuntural. La sociología histórica desarrolla una relación distinta con los hechos sociales; le interesan en la medida en que le dan la posibilidad de hacer una “descripción densa” o “significativa”. Parafraseando a Gertz, se podría decir que no estudia los hechos sino “en los hechos”: los asume como “acontecimientos” que permiten entender los desplazamientos en las relaciones de poder.

Si para el publicista lo que importa son los “sucesos” a partir de los cuales logra armar estrategias mediáticas, para la sociología crítica se trata de emprender una arqueología de los fenómenos sociales, con el fin de entender las formas como se organizan las relaciones y los sistemas de representación en el mediano y largo plazo.

El artículo se propone pensar en qué medida la discusión sobre el bono de pobreza que se dio en Ecuador a finales de 1998 e inicios de 1999, constituye un retorno a antiguas formas de representación, aparentemente ya superadas por los procesos de secularización y modernización 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 social particular lo que estaba en juego, sino algo socialmente sensible, o que despertaba susceptibilidades. Era como si la propuesta hubiera removido lo que, de modo poco preciso, podríamos calificar como *inconsciente social*: determinadas esferas de relación supuestamente superadas por la modernidad, pero que continúan operando, como fantasmas.

Para la historiografía positivista, así como 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 institución de la Caridad. Y esto en la medida en que la reducen a determinados contenidos de clase o de grupo, y que no están en condiciones de asumir la propia historicidad de sus interpretaciones. De Certeau ha llamado la atención sobre lo difícil que le ha sido a nuestra época, dominada por un ethos sociológico y económico, entender un pasado histórico en que la religión marcaba tanto las formas de existencia cotidiana como los imaginarios. Cuando nos referimos a temas como la pobreza, por ejemplo, no hay que perder de vista que el propio cristianismo le ha dado diversas interpretaciones. La forma como es percibida la pobreza por los monjes benedictinos difiere históricamente de cómo la entendieron los cátaros o las órdenes mendicantes. Mientras los primeros destacan el papel de la pobreza de espíritu (la de los propios monjes), con el fin de renunciar a los bienes de este mundo, los segundos parten de una valoración de la pobreza (voluntaria) como una opción integral de vida.

La caridad, como el otro lado de la pobreza, en unos casos ha constituido un recurso de reciprocidad asimétrico, en la línea de la economía del Don, y en otros una obligación moral frente al Otro. El orden

* Una versión anterior fue publicada en la Revista *Iconos*, de Flacso-Ecuador, en febrero de 1999.

barroco, por su parte, como herencia cultural de España, desarrolla sus propias formas de ejercicio y percepción de la caridad, ligadas en gran medida a procesos de exteriorización y publicitación de la fe.

EL EJERCICIO DE LA CARIDAD EN LA COLONIA Y EN EL SIGLO XIX

¿Cómo funcionaba la Caridad en la Colonia y el siglo diecinueve? 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, orfanatos y demás instituciones de Caridad dependían para su funcionamiento de las rentas agrarias (bienes de propios, porcentajes de los diezmos, haciendas y donaciones), así como de partidas otorgadas por el gobierno o las municipalidades para fines específicos: un leprocomio, una casa de temperancia o la educación de los niños. También los particulares intervenían 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 sólo permitía 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 que también les daba la posibilidad de mantener una influencia permanente sobre la vida de la sociedad. En este marco, es necesario entender la Caridad como parte del orden patriarcal y jerárquico del cual formaba parte, el mismo que, por un lado, generaba un conjunto de obligaciones con respecto al Otro; y, por otro, conducía a su naturalización. En la periferia de las familias aristocráticas o que se preciaban de serlo, existían hombres y mujeres pobres allegados, a la espera de donaciones, ayudas, reconocimiento, apoyo moral. Formaban parte de la clientela de un linaje o, en coyunturas especiales, de todo el grupo.

Existían pobres vergonzantes, miembros de buenas familias caídos en desgracia, viudas, artesanos, jóvenes sin dote, blancos pobres, que no podían solicitar amparo de modo público y debían hacerlo “de manera discreta”, en el espacio privado de las casas, los conventos, las instituciones. Existía, además, la pobreza de solemnidad, un recurso al que se acogían quienes querían 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 en un centro de educación).

Sirvientes, artesanos, jornaleros, empleados de comercio, amanuenses, todos se vieron 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 ejerció en el pasado, algunos de cuyos efectos continúan reproduciéndose aun ahora. Al mismo tiempo, formaba parte del inmenso peso muerto que caracteriza a la sociedad de entonces.

La Caridad, a la vez que contribuyó a establecer vínculos y relaciones clientelares, como parte de un orden patrimonial antes que pastoral, formaba parte de los consumos de prestigio necesarios para la reproducción del propio grupo. De ahí que se viera rodeada por una ritualidad y una gestualidad particulares, incluso cuando se presentaba como no ostentosa, como acción beatificadora, como renuncia. Las acciones benéficas —en las que participaban sobre todo las mujeres— al igual que las diversas prácticas mundanas, formaban parte de un *habitus* 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” (Elias 1993:93).

Durante la Colonia y hasta el siglo diecinueve, el sentido de la Caridad se aprendía desde la infancia, a través de la participación en el tipo de actividades mencionadas y en la lectura de acciones edificantes. Estaba reservada, sobre todo, a las niñas y a los espíritus femeninos; formaba parte de los adornos de la mujer y, a la vez, constituía un recurso de exteriorización de la fe. Se presentaba como renunciamiento, como lo opuesto a lo mundano. No obstante, no a todos se les exigía que fueran tan lejos y, en la práctica, su papel era equivalente a los juegos mundanos indispensables para la reproducción social del grupo. Desde la perspectiva de la Contrarreforma, el acceso al poder, lejos de ser un impedimento para servir al prójimo, constituía uno de los prerequisites.

Socialmente, la Caridad permitía, además, acentuar las diferencias entre grupos sociales, y no tanto con relación a los pobres como con respecto a los recién llegados (advenedizos o igualados), que desconocían

los códigos de aquellos grupos a los que aspiraban pertenecer, y sus redes de redistribución. Suponía, por último, una gran inversión de tiempo y de recursos dirigidos a una acumulación fundamentalmente simbólica. En su mayor parte, las acciones a través de las cuales se desplegaba eran, en términos de Bourdieu, económicas objetivamente, sin ser económicas subjetivamente, esto es, sin ser el resultado de un cálculo económico racional.

El funcionamiento de la Caridad pública durante el siglo diecinueve se puede mostrar a partir de dos instituciones: las casas de huérfanos y el hospicio.

Las casas de huérfanos y el cuidado de la infancia¹

El abandono de niños en las puertas de iglesias y hospicios fue algo corriente en nuestros países durante la Colonia y el siglo diecinueve. Se trataba de una práctica urbana asumida en situación de condena social, un recurso extremo en condiciones de miseria, y también un medio socorrido por madres adúlteras y solteras frente a la vergüenza moral. De hecho, el abandono aparecía como alternativa frente al infanticidio o como medio para evitar la muerte por hambre o inanición, aunque ello no significaba que la suerte del infante en el orfanato estuviese asegurada.²

La ilegitimidad colocaba a los niños en situación de interdictos. Muchos niños se concebían “en pecado” y se gestaban en secreto, se los abandonaba en los orfanatos o en las puertas de las casas e iglesias. En los registros parroquiales se apunta ese origen, el de expósitos o abandonados. El Inspector de la Casa de San Carlos proponía instalar un torno para que fuesen depositados los niños, en lugar de abandonarlos “como de costumbre” en los alrededores.³ En este orfanato, perteneciente a las Hermanas de la Caridad, 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 de Huérfanos regentada por las madres de La Providencia, 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”. El albergue era pequeño, estrecho, sin ventilación, “mefítico por la vecindad de la quebrada”, de la que lo separaba un muro “que amenaza ruina”; sus pisos húmedos y las cubiertas averiadas, llenas de goteras; falto de patios y huertos en donde las internas pudieran expandirse. En él habitaban unas setenta asiladas provenientes de distintas partes de la República, parte de las cuales 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 desempeñaban un papel importante en el reclutamiento de servidumbre urbana. Facilitaban su formación como empleadas de casa, así como en actividades de servicio a las instituciones eclesásticas: hermanas y legos, “instructores escolares”, “percherones de los hospitales”.

Las niñas asiladas en la Casa de La Providencia se ocupaban en labores de servicio y en labores de mano; “los materiales los proporcionan las madres y los trabajan las niñas”. Las internas permanecían de diez a veinte años en la Casa, y algunas nunca la abandonaban, asimiladas al servicio de las religiosas y a diversas labores industriosas. En otros casos, las monjas se encargaban de encontrarles ocupación entre las señoras caritativas de la ciudad o como costureras. Según informes de la época, alguna proporción de estas muchachas “se descarría”.⁵ Es posible que la preocupación no estuviera puesta tanto en las cualidades productivas del trabajo como en su valor moral; no obstante, es difícil diferenciar ambos aspectos. En el Reglamento de la Casa de Huérfanos de 1866 se dice expresamente que ésta se

¹ Al respecto, véase con más detalle “De la beneficencia de antaño a la auténtica Caridad”, *Procesos*, Revista Ecuatoriana de Historia (Quito) 8 (II Sem/1995, I Sem/1996).

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 que de cada diez niños, siete morían en los primeros meses (Salinas y Delgado 1999).

³ Archivo Histórico Municipal, Copiadores de Correspondencia 1901-1906.

⁴ Archivo Nacional de Historia, Quito, Copiadores de Comunicaciones de la Presidencia, año 1918.

⁵ AHM, Informe de la Casa de Huérfanos, en Informe de la Junta de Beneficencia, Quito, 1902.

financiará con limosnas y subscripciones 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 trabajadas en la Casa.

En otros casos, la figura del huérfano obedecía 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 eran 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 doce años y menores de cuarenta. En los Reglamentos de la Casa se decía que en ella se observaría “vida común perfecta” dentro de espacios vigilados. Las recogidas y huérfanas no sólo no podían ser admitidas, sino que no podían abandonar el establecimiento sin la aprobación de los directores. Tampoco podían salir a la calle a no ser por alguna “gravísima causa”. El Reglamento decía que “las huérfanas o recogidas podrán dejar la casa siempre que se ofrezca modo de colocarlas en parte segura”.⁶ Existe una especie de fatalidad en todo esto: un paso del espacio cerrado del orfanato al espacio cerrado doméstico, ambos concebidos como espacios protegidos.

El Hospicio y 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 varilosos, lazarinos, sifilíticos, dementes, contrahechos y huérfanos. Usualmente los internos eran reclusos en espacios distintos dentro del mismo edificio, con el fin de evitar el contagio mutuo y facilitar su control, pero no estaban sujetos a trato especializado, cosa que sucede con el desarrollo de la medicalización. Lazarinos, sifilíticos, dementes, contrahechos, ancianos y huérfanos formaban 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 normativa que los favorecía. Los ancianos eran recogidos en las calles o llevados por sus familiares, aunque la mayoría de ellos hubiese preferido las incertidumbres de la mendicidad callejera a la reducción dentro de la institución hospiciaria. Los hospicios eran casas de encierro, por más que se vieran encubiertas por el ropaje de la protección (el proporcionar abrigo y sustento) También algunos políticos fueron a parar ahí, sobre todo durante el garcíanismo. Algo de esto se puede leer en el relato que hace Roberto Andrade (luchador liberal) en su *Pacho Villamar* [1900]:

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 residido allí seres con salud, bondadosos y completamente inocentes, sólo porque su libertad era perjudicial a intereses de malvados...

El principio en que parece basarse esta institución es la separación rigurosa que es “exclusión social pero reintegración espiritual” (como apunta Foucault). Se trata de un lugar donde las 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”.⁸

⁶ Archivo Eclesiástico, Quito. Gobierno Eclesiástico, Caja Arzobispo José María Yero, años 1865-1866.

⁷ Boletín Eclesiástico, Auto del Hospicio, año XVIII, mayo 1911.

⁸ *La Voz del Clero*, año 1, Trim. 2, no. 5 (Imp. de Juan Campuzano, 4 de octubre, 1872), p. 81.

¿Por qué, entonces, se resistían a habitarlo los pobres y enfermos? Es como si lejos de ver en él un espacio de misericordia, lo encontraran turbio, sombrío, una prisión, cosa que no alcanzaron 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 qué repugnancia tienen los pobres que se llaman vergonzantes en pedir, aun por algunos días, asilo en esa morada en donde se les proveerá de todo lo que necesiten, y que carecen en su desnudo y menesteroso albergue.⁹

¿Cuándo comienza a modificarse la estructura del hospicio? ¿Sobre qué 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. Esto 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, escrito 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 miseria extrema. Llama la atención la situación de los cancerosos y enfermos incurables, abandonados a su suerte en el Hospicio.

El “Hospicio o Manicomio”, tal como se lo describe, se asemeja a ratos más a un centro de encierro que a una casa de salud. Es un encierro que se encuentra reglamentado, de tal modo que quien entra ahí no pueda salir, o al menos no pueda hacerlo 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, en su interior se realizan diversos tipos de prácticas sanitarias. Algunos médicos ya están operando bajo los parámetros de la psiquiatría.

LA BENEFICENCIA PÚBLICA Y EL PROYECTO LIBERAL DURANTE LOS SIGLOS XIX Y XX

En la sociedad señorial, la relación con los pobres se organizó 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, lo que al mismo tiempo llevó a producir un conocimiento y una acción positiva con respecto al Otro.

Con el liberalismo decimonónico, las formas cotidianas de relación con los pobres fueron 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 quejaban de la multiplicidad de conventos y monasterios, “con prácticas depresivas para la dignidad del hombre, como son los repartos de vituallas, de alimentos que propagan la ociosidad y la impotencia”. A su juicio, la Caridad, como se la había venido ejerciendo, alimentaba la indiferencia y la ociosidad, y alejaba al hombre de los principios que lo dignifican.

En Ecuador, la llamada Ley de Manos Muertas (1908), en virtud de la cual se arrebató los bienes inmuebles a las comunidades religiosas para adscribirlos a lo que se llamó ‘asistencia pública’, no sólo buscó desamortizar una parte de los bienes de la Iglesia y transferirlos a manos estatales (y privadas); también respondía a la voluntad de debilitar el poder material y espiritual del clero, en particular su influencia sobre el pueblo. La ‘asistencia pública’ buscaba, de acuerdo al caudillo liberal 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 basándose en acciones técnicas. No sólo se trataba de hacer de los pobres objeto de preocupación del Estado, sino de dar lugar a nuevas formas de representación social (así, diferenciar sectores rentistas, industriales y obreros, trabajadores, vagos y delincuentes, falsos y verdaderos pobres).

⁹ Ibid: 81.

Mas todo esto se da en un contexto donde ni el Estado se había modernizado realmente, ni la sociedad había resuelto los conflictos de manera de 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 y culturales: por un lado, el interés renovado y, hasta cierto punto, moderno por la construcción de ciudadanía; y, por otro, 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 diecinueve 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 prometía liberar las relaciones materiales y espirituales de cualquier atadura, constituyendo a partir de ahí un mercado abierto de objetos, hombres, ideas, terminó 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 del siglo veinte deben ser entendidas 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 objeto de aparatos y dispositivos modernos, estatales y privados, los mismos que han sido estudiados con detenimiento por Foucault y sus seguidores. Aquí, en nuestro continente, 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 populista antiligarquico, a favor del pueblo y de los pobres, “la chusma” —en términos acuñados por el ex presidente Velasco Ibarra—; y, por otro, una “nostalgia pasadista” por antiguos vínculos patrimoniales. Esto atraviesa buena parte del siglo veinte y continúa, en alguna medida aunque bajo nuevas formas, en nuestro comienzo de siglo.

CRECIMIENTO ECONÓMICO, ESTADO CARITATIVO Y BONO DE POBREZA

Los códigos actuales que guían la organización de la vida económica de nuestros países son los de la eficiencia del mercado. Se trata tanto de dispositivos políticos y económicos como simbólicos y “académicos”, que convierten al mercado y a las políticas de ajuste en la única estrategia viable para América Latina. En ese contexto, el diseño de políticas sociales ha sido confiado a los “expertos”, los cuales se han convertido en la única voz autorizada para hablar sobre el tema.

El liberalismo planteó poner en manos del Estado la protección de la población. El neoliberalismo, por el contrario, centra sus preocupaciones en la economía y, de modo particular, en el crecimiento financiero, olvidando los derechos sociales de la población.

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, el mejoramiento social, si se da, es algo que sigue al crecimiento de la economía. No obstante, organismos como el Banco Mundial plantean actualmente políticas compensatorias para los más pobres 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 pobreza en este contexto? Se trata de una medida compensatoria establecida en 1998 por el presidente Mahuad, dirigida no al conjunto de la población afectada por la pobreza, sino a los sectores que el Estado acordó calificar como pobres. Se entiende que se trata de los sectores que reciben ingresos mensuales de menos de 42 dólares: ancianos, viudas, inválidos. Las mujeres que se encuentran dentro de estas condiciones (y que son madres de por lo menos un menor de edad y carecen de todo apoyo) reciben actualmente por el bono 11 dólares, y los ancianos, 7 dólares mensuales.

De hecho, el objetivo de esta medida no es redistribuir la riqueza, y tampoco contribuir al desarrollo de los más pobres. El bono obedece, más bien, a una política orientada a generar compensaciones (se lo implementa una vez que se eliminan los subsidios al gas, la electricidad y la gasolina), al tiempo que se deja actuar a la economía. Estas compensaciones no responden a una búsqueda de desarrollo social; tampoco

conducen a solucionar la pobreza. Al igual que la institución clerical de la Caridad, este tipo de acciones sociales, propio de las políticas de ajuste, convive con la pobreza, no la elimina.

La pobreza es, como hemos visto, una construcción cultural. Los criterios para definirla fueron, en la Colonia y en el siglo diecinueve, principalmente morales, mientras que el liberalismo trató de introducir criterios positivistas (en parte científicos y en parte policiales), como los de la utilidad para la nación. El Estado moderno —o que aspira a serlo, hasta el punto de pretender autoeliminarse— organiza su acción con dispositivos tecnocráticos, en buena parte diseñados bajo parámetros internacionales. Los expertos elaboran mapas de la pobreza e introducen sistemas de registro; cruzan diversas fuentes de información con apoyo de la informática; movilizan los modernos medios comunicacionales con el fin de generar opinión; establecen contactos con sectores privados, como el sistema bancario (hoy ampliamente desprestigiado), que administra los recursos para los pobres. Pretenden actuar sobre el cuerpo de la población y, para hacerlo, recubren su acción con una pátina de cientificidad. De este modo, lo social deja de ser un derecho para convertirse en un problema eminentemente técnico.

Al momento de implementarse el bono de pobreza, se tomó como punto de partida declaraciones de pobreza que hacían los interesados, y el conocimiento del medio que supuestamente tienen los sacerdotes parroquiales (en un principio, las iglesias —católica y evangélica— debían hacer un registro de los pobres, que serviría de base para que los bancos repartieran el dinero). Esto permitía ubicar a los “verdaderos pobres” y diferenciarlos de los “falsos” (todos los que tienen algún bien que los haga sospechosos de no serlo, como puede ser una cuenta de ahorros, teléfono, empleo fijo, aunque fuese el más ínfimo). Aparentemente, no existe diferencia con lo que acontecía en el siglo diecinueve: la escena se arma en el ámbito local sobre la base de una relación directa, personalizada, como la que se producía durante los repartos de alimentos y vituallas en las plazas y en los conventos en épocas de hambruna, o la que permitía atenderse en los hospitales para pobres.

En realidad, todo esto no pasa de ser una ficción. Por una parte, hoy es difícil determinar “quién es pobre” o quién 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 otra, todos sabemos que el proceso está previamente definido en el ámbito 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 y constituye, de acuerdo a los expertos, “una fuente invalorable de información”, la que podría ser aplicada a otros programas compensatorios, como los de la salud (así se dice). 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. Actualmente los párrocos no participan de esos registros. Todo el control de la “auténtica pobreza” corre a cargo de expertos y burócratas. Tener conocimiento sobre lo que sucede en la población ha sido siempre preocupación del Estado, y lo es aún más en la era de las comunicaciones y la informática.

Los antropólogos podrían desarrollar, a partir de casos como éste, 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 Mahuad hizo uso de un crucifijo para anunciar las medidas de ajuste y las políticas de “compensación”, 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 han visto sujetos a partir de entonces a su propio ritual de la pobreza. Se inscriben (al comienzo en las sacristías de las iglesias, donde hacían 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).

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 semipúblicos (los espacios cerrados de los hospicios, hospitales y conventos).

El bono de pobreza forma parte, igualmente, de una estrategia comunicacional, pero 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 quién es pobre y quién no. Se trata de algo semejante a lo que sucedía con el clero en el siglo diecinueve: los clérigos ubicaban a los parroquianos en la medida en que eran sus confesores y avalaban 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 (nadie puede saber realmente quién es quién).

La pobreza ha pasado a ser objeto de otras formas de representación en la presente década. Las ONG y la propia Iglesia han contribuido a dignificar a los pobres y a relacionar la pobreza con las necesidades de equidad y justicia social. Los propios sectores populares han generado estrategias de autodesarrollo y autovaloración, al punto de que se ha llegado a hablar aquí, como en otros lugares de los Andes, de “la otra modernidad” o de “desborde popular”. Pero es posible que la profundización de la crisis esté dando lugar al retorno de los antiguos imaginarios sobre la caridad y la pobreza. De lo contrario, ¿cómo explicarnos el tipo de “relaciones en público” que se establecen entre la sociedad blanca y mestiza y los grupos de indígenas mendicantes que acuden a las calles de Guayaquil y Quito? Se trata del retorno a los antiguos rituales de la caridad (llamados a la conmiseración a los que se responde de modo paternalista) que nos remiten a los tiempos en que imperaba la hacienda y sus sistemas de dominación étnica (años cuarenta o cincuenta del siglo anterior). Lo paradójico es que todo esto se da en circunstancias en que los pueblos indígenas se han convertido en sujetos políticos, y han cuestionado 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 teológico. 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 los órdenes mendicantes, de los heréticos o del Vaticano II: la pobreza voluntaria. En el primero, se trata de asumir las cosas “con realismo”.

Tuvo razón el gobierno de Mahuad en buscar la participación de la Iglesia en su bono de pobreza, 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 diecinueve para fortalecer el Estado. Sin embargo, la Iglesia ya no es la misma del pasado; ni siquiera lo es su jerarquía, la cual no está ajena a los problemas de conciencia propios de nuestro tiempo.

“El bono es humillante para los pobres, sería como volver a la limosna”, declaran algunos sacerdotes. Sin embargo, un buen número de pobres acepta las condiciones que se les imponen. Pero, ¿se sienten realmente humillados? ¿O al asumir los distintos pasos que conducen al cobro del bono (verdadero vía crucis) no hacen más que reproducir un antiguo ritual, un tipo de comportamiento —o tal vez una estrategia— incorporado a un *habitus*?

En condiciones de crisis, la mendicidad se ha generalizado. Ella 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 incluso de una picaresca, como si estuviéramos viviendo los tiempos de la acumulación originaria del capital.

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 fue posiblemente la más interesante. Su planteamiento era, ¿por qué no asignar el bono a las comunidades y organizaciones rurales y urbanas, con el fin de generar proyectos productivos solidarios? Pero eso hubiera sido pedir al gobierno de Mahuad, y al actual de Noboa, que se interesaran en el desarrollo social y en los derechos sociales en lugar de la caridad pública, lo cual supone no sólo una decisión económica, sino también política.

Esto no quiere decir que el bono solidario, o bono de pobreza, no sea significativo en términos del presupuesto del Estado. De acuerdo con León, Vos y Brborich (2001), constituye el segundo rubro en

importancia en el gasto social del gobierno central, luego del gasto en educación. El Estado invierte una buena suma en el bono solidario; pero, ¿qué se genera en términos de dinamización de la vida social? Es posible que exista una relación entre bono y requerimientos clientelares y de negociación, o con las necesidades mediáticas. En todo esto hay una dimensión simbólica; pero lo simbólico, al igual que la economía, está sujeto a condiciones de pérdida de eficacia y desgaste.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, P. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. 1998. *Contrafuegos. Reflexiones para servir de resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.
- De Certau, M. 1993. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Elias, Norbert. 1993. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económico.
- Geremek, B. 1989. *La piedad y la horca*. Barcelona: Alianza.
- León Guzmán, M.; Rob Vos; W. Brborich. 2001. ¿Son efectivos los programas de transferencias monetarias para combatir la pobreza? Evaluación de impacto del Bono Solidario en el Ecuador. Quito-La Haya: SIISE-ISS.
- Little, L. 1980. *Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa Medieval*. Madrid: Taurus.
- Marshall, Th.; T. Bottomore. 1992. *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.
- Salinas, R.; M. Delgado. 1990. "Los hijos del vicio y del pecado. La mortalidad de los niños abandonados (1750-1930)". *Proposiciones 19: Chile: Historia y bajo pueblo*, pp. 44-54. Santiago: Ediciones SUR.
- Terán, R. 1991. "La ciudad colonial y sus símbolos". En E. Kingman, coord. *Las ciudades de los Andes*. Quito: Ciudad.