



cu<sup>est</sup>iones  
URBANAS



**Instituto de Capacitación Metropolitana - Instituto de Investigaciones de la Ciudad**

**Volumen VIII INT | Quito Ecuador 2025**



**Pabel Muñoz López**

Alcalde del Distrito Metropolitano  
de Quito

**Alejandra Villacís**

Directora del Instituto Metropolitano  
de Capacitación

**María Belén Proaño**

Directora del Instituto de Investigaciones  
de la Ciudad

**Portada**

**“Composición” (1986), Jaime Andrade Moscoso**

Mural diseñado para el edificio del ex Banco de la Vivienda, hoy instalado en el patio central del Centro Cultural Metropolitano en Quito.  
Dimensiones: 9 x 2.5 mt.

Técnica: lámina de hierro policromado, piedras de río, ensamblaje

Colección: Ministerio de Cultura y Patrimonio

**Foto**

Daniel Andrade

**Jacques Ramírez G.**

Director Cuestiones Urbanas

**Juan Guijarro**

Editor Cuestiones Urbanas

**Anamá Cabezas**

Diseño y Diagramación

**Consejo Editorial**

Joan Subirats

Erika Bedón

Valeria Coronel

Soledad Stoessel

**ISSN: 1390-9142**



Impreso en Quito

Las opiniones, interpretaciones y conclusiones expresadas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de las y los autores y no representan la visión ni del ICAM ni del Instituto de Investigaciones de la Ciudad, ni de la Alcaldía Metropolitana de Quito.

Se autoriza citar o reproducir el contenido de esta publicación con las referencias adecuadas y completas.

Quito, 2025



# Índice

## Presentación

Pabel Muñoz López ..... 5

## Introducción a la lectura

Jacques Ramírez & Juan Guijarro ..... 7

## Tema central

### La producción artesanal de la cerveza en Quito

José Óscar Espinoza ..... 15

### La politicidad en los años viejos

Magdalena Vidal ..... 43

### Barrismo social, fútbol y violencia en Quito

Samy Gordillo ..... 73

## Informe especial

### Violencias cotidianas, respuestas municipales

Lecciones desde Quito  
Jefferson Revelo, Johanna Cruz  
& María Belén Proaño ..... 95

## Cultura

### La obra de Jaime Andrade Moscoso.

Daniel Andrade ..... 129

## Entrevista

### La nueva cuestión urbana: Proximidad

Diálogo con Joan Subirats  
Nila Chávez & Jacques Ramírez ..... 153

## Reseña

### Ciudades vistas, ciudades leídas

Ocupación-desocupación-reocupación  
en las ciudades de las Américas  
Juan Guijarro ..... 175



# Presentación

**R**elanzamos nuestra revista *Cuestiones Urbanas* porque Quito renace. Y queremos decirlo con precisión: la ciudad está volviendo a levantarse desde la vida cotidiana de su gente, y el Municipio asume la responsabilidad de acompañar, escuchar y sostener esa fuerza.

Esta revista, realizada por el Municipio desde el Instituto de Capacitación Metropolitano (ICAM) y el Instituto de Investigaciones de la Ciudad (IIC), vuelve a circular para cumplir una tarea pública muy concreta: comprender la ciudad que ya está cambiando, hacerla visible y orientar mejor las decisiones colectivas.

Por eso esta edición abre donde hoy late el renacer de Quito: en las economías propias, en las prácticas culturales populares, en la organización social desde abajo. Mostramos, entre otros temas, la producción artesanal de cerveza como defensa del trabajo digno y del barrio; los Años Viejos como creatividad política ciudadana que interpela al poder desde la calle; y el barrismo social como comunidad organizada que disputa el sentido del espacio público frente a la violencia, y se niega a cederlo al miedo.

Quito renace quiere decir exactamente eso: no nos resignamos, nos organizamos. Ese es el punto de partida.

Pero no escondemos los problemas. Sabemos que hay violencias nuevas, dolorosas, insoportables. En estas páginas también se analiza cómo se expresan esas violencias en la ciudad y cómo estamos respondiendo institucionalmente: acompañamiento a víctimas, presencia territorial, seguridad entendida como cuidado y no solo como control. No eludimos la situación; la enfrentamos.

Completamos la edición con un recorrido fotográfico por la obra pública y la memoria material de la ciudad —la escultura urbana de Jaime Andrade—; una conversación con Joan Subirats sobre la “proximidad” como forma moderna de gobierno local —el municipio que está cerca, que resuelve, que no se esconde—; y una lectura crítica de cómo se ocupan, se abandonan y se recuperan nuestras ciudades a través del cine y los estudios urbanos.

*Cuestiones Urbanas* no es un gesto decorativo. Es una revista al servicio de Quito: para producir conocimiento útil, rendir cuentas, abrir conversación y definir rutas comunes. Queremos que circule en los barrios, en las universidades, entre quienes planifican, trabajan, estudian, investigan, gestionan, y también entre quienes resisten y crean.

Se trata, por tanto, de un compromiso con políticas públicas más eficientes, inclusivas y sostenibles, y con una gestión transparente y cercana a la ciudadanía.

Porque Quito renace cuando la gente va primero: cuando el Municipio protege y habilita, y la sociedad organiza, crea, cuida. En estas páginas se verán datos para decidir mejor, historias que nos devuelven orgullo, y preguntas que nos obligan a corregir el camino e imaginar nuevos rumbos.

En estas páginas se encontrarán, sobre todo, que la ciudad más linda del mundo no es un eslogan: es un trabajo compartido que se mide en seguridad en el espacio público, en movilidad digna, en servicios que funcionan, en economías de barrio, en confianza recuperada, en cultura viva.

Leer esta revista es sumarse a esa tarea. Que cada artículo sirva para generar debate, ensayar soluciones, replicar prácticas y tejer acuerdos.

Quito renace si lo hacemos juntos y juntas, y sin dejar a nadie atrás.

Pabel Muñoz López  
Alcalde Metropolitano de Quito

# Introducción a la lectura

Quito atraviesa un momento en el que ya no es posible hablar de ‘crisis’ como si fuera un episodio excepcional. Lo que vivimos es una mutación más profunda: la ciudad está forzada a reorganizar su vida cotidiana en condiciones de asedio económico, inseguridad, deterioro de servicios nacionales y fractura institucional.

Este octubre de 2025, con las movilizaciones que ocuparon las calles, las plazas y los accesos al Distrito Metropolitano, se hizo evidente algo que demasiadas veces se intenta esconder bajo las palabras ‘orden público’ y ‘control’: la ciudad no es una abstracción administrativa ni un mapa técnico, la ciudad es la infraestructura vital que sostiene la reproducción social de quienes la habitamos.

Cuando esa infraestructura se pone en riesgo —el transporte que deja de conectar, el mercado barrial que deja de ser seguro, el espacio público que deja de ser habitable, el alumbrado que deja de estar prendido, el agua que deja de ser confiable— lo que está en juego no

es un indicador urbano ni una estadística de gestión; lo que está en juego es la continuidad misma de la comunidad política.

Ese conflicto entre vida cotidiana y abandono institucional no es reciente. Tiene antecedentes claros en octubre de 2019, cuando el alza del combustible puso de inmediato en evidencia que el precio del transporte no es un asunto técnico sino el límite material de la supervivencia urbana para los hogares populares.

Volvió a mostrarse en mayo de 2022, cuando la protesta social incorporó con fuerza la dimensión territorial: no se reclamaba solamente la corrección de una medida económica, se reclamaba que el Estado escuche que las condiciones mínimas de vida en los barrios ya habían sido empujadas más allá de lo compatible con una vida digna.

En octubre de 2025 se confirmó algo más grave: ya no hablamos solo de tensión social; hablamos de sectores completos de la ciudad donde la falta de respuesta del Estado central dejó descubiertas funciones básicas —seguridad cotidiana no abusiva, acceso a servicios, mediación de conflicto barrial— que tuvieron que ser soste-

nidas, de hecho, por las propias comunidades y por la intervención municipal en territorio.

En este escenario, Quito sostiene una paradoja que no se puede seguir eludiendo. El Gobierno central se reserva la definición macroeconómica, la política de seguridad y el discurso, pero se ha ido retirando de la responsabilidad concreta sobre lo que mantiene viva la ciudad día a día. Una prueba palpable de aquello es la deuda que el gobierno mantiene con los 221 municipios del país y, en el caso de Quito, la deuda asciende a USD 140 millones.

El Municipio, en cambio, termina expuesto en la primera línea: asegurando alumbrado y servicios básicos en sectores que el Estado central dejó al margen, abriendo atención inmediata para personas en situación de violencias, reparando puntos críticos que necesitan respuesta urgente para evitar que se agraven, manteniendo activos espacios comunitarios que ofrecen acompañamiento real a la gente, no solo ofertas electoreras, recuperando los lugares de convivencia ciudadana como los parques y escalinatas de los barrios, abriendo otros nuevos como los comedores populares, los puntos

del cuidado o las ayudas alimentarias, entre otros.

Es decir: el Municipio aparece como la instancia que todavía reconoce a Quito como un espacio de vida común, mientras otras instancias que gozan de más recursos y potestades se permiten hablar de Quito como si fuera un problema externo que hay que administrar a distancia.

*Cuestiones Urbanas* encuentra aquí su lugar. Esta revista no es un producto accesorio ni un gesto protocolario. Es una toma de posición. Es retomar lo que otros dejaron en el olvido. Es la afirmación de que Quito no va a ser reducida a narrativas que la presenten únicamente como ruido, desorden o amenaza. Es, también, un mapa crítico de las fuerzas que hoy disputan la ciudad, de las formas de resistencia barrial que están sosteniendo la vida cuando muchas otras capas institucionales se han retraído, y de las iniciativas concretas que muestran que el renacer de Quito ya está en marcha desde los propios barrios, siempre que esa experiencia popular sea tomada en serio en las decisiones públicas.

Esta publicación es, por lo tanto, un acto de gobierno en el sentido más

fuerte: decir qué Quito estamos viviendo y qué Quito queremos defender.

El hilo que articula este número es claro: “Quito renace desde la vida cotidiana”. No se trata de una consigna vacía. Es una tesis. Renacer, aquí, no significa negar el daño ni ocultar el miedo; significa que la ciudad, incluso herida y castigada, sigue produciendo comunidad, trabajo, afecto y futuro en los espacios donde la política pública municipal entra en contacto directo con las personas. No celebramos el ‘aguante popular’ como si el aguante bastara. Documentamos ese aguante para que nadie vuelva a usarlo como excusa para retirarse y decir: “se arreglan solos”.

Los textos reunidos en este número están construidos deliberadamente en ese registro. No son notas de costumbres. No son postales turísticas. Son piezas que, leídas en conjunto, trazan una anatomía de Quito desde abajo hacia arriba, y no al revés. Su orden tampoco es casual. Hemos organizado la revista para que el lector transite de la afirmación política general a las materialidades concretas de la vida urbana, y vuelva desde allí a una lectura de conjunto.

Abrimos con la Presentación del Alcalde Pabel Muñoz López, porque es necesario decir, con voz institucional y sin rodeos, que el Municipio asume el deber de proteger a la ciudad en un momento en el que la propia idea de ciudadanía está siendo erosionada por la violencia de mercado, la violencia del crimen organizado y la violencia de la indiferencia estatal. En esa presentación se sostiene que Quito renace desde su vida cotidiana, y no desde grandes obras aisladas o promesas abstractas, porque hoy la disputa concreta se da en la escala donde la gente vive, viaja, cuida, trabaja y se protege mutuamente. No se trata solo de gobernar la ciudad, sino de defenderla como espacio común.

A partir de ahí, el bloque central de artículos se adentra en prácticas muy específicas que, sin embargo, hablan de la figura completa de la ciudad.

“La producción artesanal de la cerveza en Quito”, de José Óscar Espinoza, parece, a primera vista, un estudio sobre un circuito económico alternativo. Es más que eso. Es un registro de trabajo, tecnología popular y organización productiva que se resiste a ser absorbida por la lógica de concentración y estan-

darización que expulsa a los pequeños actores locales. La cerveza como producto cultural y económico revela redes de abastecimiento, circuitos barriales de intercambio y espacios de encuentro que funcionan como nodos de sociabilidad y de seguridad informal.

En una ciudad atravesada por procesos de miedo, la existencia de estas redes no es un detalle anecdótico: es parte de la base material de la resiliencia urbana, y por lo tanto parte de aquello que una política pública responsable debe preservar y fortalecer. El texto gira en torno a la cerveza artesanal, sí. Pero Óscar nos invita además a reflexionar, con su estudio de caso, en todas aquellas producciones artesanales, marginales, incluso barriales en algunos casos, que en medio de este mundo capitalista globalizado todavía sostienen reproducción, producción, circulación y consumos que se salen del molde neoliberal del consumo masivo; todavía hay consumo que se piensa desde lo local, como el pan de la tienda de barrio de cada día.

“La politicidad en los años viejos”, de Magdalena Vidal, aborda una de las escenas más visibles y, paradójica-

mente, menos comprendidas de Quito: la fabricación comunitaria de los monigotes de fin de año, esa mezcla de sátira política, duelo, balance colectivo y ritual de cierre. El texto no trata los Años Viejos como simple folclor. Los lee como dispositivos políticos de barrio donde se tramitan agravios, se nombran responsables, se hace recuento de las ofensas sufridas durante el año y se afirma, frente a la intemperie, una pertenencia colectiva.

Después de octubre de 2019, de mayo de 2022 —y quizás de octubre de 2025—, ese gesto cobra un tono distinto: ya no se quema solo “al mal gobierno” como una figura abstracta; lo que se quema es la sensación de haber sido dejado solo, sin resguardo. Darle estatuto analítico a ese ritual es reconocer que Quito tiene memoria política propia y que esa memoria se construye en la calle. Adicionalmente, la quema de los Años Viejos es una práctica urbana política asumida como un memento del espacio público, un rincón de la calle o la vereda para expresar de manera simbólica y con ‘sal quiteña’ algo que, en esta coyuntura actual, cada vez es más complicado: el mal-estar.

“Barrismo social, fútbol y violencia en Quito”, de Samy Gordillo, entra en un terreno que suele ser manipulado públicamente desde el prejuicio o el alarmismo. Las barras del fútbol son con demasiada rapidez etiquetadas como amenaza, pero casi nunca escuchadas como espacios de pertenencia juvenil, informalmente normados, que operan en un contexto donde las demás instituciones de socialización —escuela pública desfinanciada, empleo digno inaccesible, espacios culturales cerrados o privatizados— han sido debilitadas.

La pregunta que recorre el artículo es directa: ¿qué ocurre cuando el único lugar donde un joven encuentra reconocimiento, protección y código común está fuera del radar institucional y es tratado únicamente como factor de riesgo? La respuesta incomoda, porque obliga a aceptar que la violencia no “nace” en las barras sino que llega con la ausencia de Estado, con la falta de horizonte laboral, con la saturación policial que solo aparece para castigar. Este no es un diagnóstico neutral: es una invitación a gobernar preventivamente, no solo a reaccionar. Porque las barras, entendidas como acción colectiva, dan cuenta de formas de organización juvenil más allá del graderío,

dando lugar a lo que la literatura denomina “barrismo social” que permite el involucramiento de estos actores con las problemáticas barriales, locales o nacionales.

El tema central “Nuevas formas de la violencia urbana” escala la discusión hacia las cifras y la gestión pública directa. El informe especial, elaborado por Jefferson Revelo, Johanna Cruz y María Belén Proaño, sobre “Incidentes de violencias y servicios municipales de atención a personas en condición de violencias en el DMQ”, hace algo urgente y políticamente delicado: pone sobre la mesa que la violencia que atraviesa Quito no es solamente la violencia más visible —la que llena titulares— sino también la violencia ejercida en los cuerpos y en las vidas cotidianas, especialmente de mujeres, jóvenes y personas en situación de vulnerabilidad. Y muestra que la primera respuesta organizada y estable muchas veces no llega del nivel nacional, sino de los servicios municipales que atienden, acompañan, resguardan y sostienen.

Este punto es esencial. No se trata de disputa institucional. Se trata de nombrar quién está realmente en el terri-

torio cuando ocurre la emergencia. Nombrarlo es reconocer responsabilidad; y reconocer responsabilidad es exigir, con respeto y por respeto, los recursos que eso implica. En esta dirección, el artículo analiza la cobertura de los Centros de Equidad y Justicia (CEJ) y las Juntas Metropolitanas de Protección de Derechos (JMPD), dos instancias pertenecientes a la Secretaría de Inclusión Social, cuyo rol protector se ha ratificado en el reciente paro de octubre de 2025, al emitir medidas de protección para niños, niñas, adolescentes y mujeres –las cuales fueron revocadas por las unidades judiciales–.

El bloque cultural se ancla en la ciudad como materia sensible. El fotorreportaje de Daniel Andrade sobre la obra de Jaime Andrade, presentado bajo el eje: “La escultura urbana, de carne y de piedra”, devuelve una verdad que con frecuencia se pierde en la retórica del patrimonio: Quito existe en los cuerpos que la transitan y no solo en las placas conmemorativas; las esculturas dialogan con el paso diario y las superficies de piedra conviven con la urgencia social del presente.

Esta mirada de la escultura como presencia viva y no como pieza de museo

propone entender el espacio público no como un decorado, sino como un territorio que puede ser defendido, cuidado y reappropriado frente a la sensación de que la ciudad le ha sido arrebatada a su propia gente. El fotorreportaje nos presenta muchas obras de Jaime Andrade que se encontraban recónditas o dispersas en varios lugares de la ciudad y ahora han vuelto a las salas de museo.

La entrevista de Nila Chávez y Jacques Ramírez a Joan Subirats –realizada en el marco de una visita a la ciudad de Quito donde dictó una charla organizada por el Instituto de Capacitación y Formación Metropolitano (ICAM) bajo el título “La nueva cuestión urbana: Proximidad– introduce una noción clave para este número. Proximidad significa, aquí, reconocer que las respuestas reales a la crisis urbana no siempre pueden bajar desde un centro administrativo distante; muchas veces tienen que construirse en la escala del barrio, de la parroquia, del entorno inmediato donde se combinan movilidad, cuidado, abastecimiento y convivencia.

Esta conversación sitúa esa idea en un plano político contemporáneo: si el Estado nacional se reserva la excepción, pero no sostiene la vida diaria, entonces la ciudad tiene el derecho —y la

obligación— de reorganizarse desde la proximidad. No es municipalismo idealista. Es vigencia democrática.

Finalmente, la reseña “Ciudades vistas, ciudades leídas”, de Juan Guijarro, trabaja la tríada ocupación-desocupación-reocupación en las ciudades de las Américas. La reseña muestra, a través del cine y los estudios urbanos, que lo que ocurre en Quito no puede entenderse como un episodio aislado ni exclusivamente local. Las ciudades latinoamericanas —y esto vale para Quito después de 2019, 2022 y 2025— han vivido ciclos de ocupación de calles y plazas, posterior desalojo forzado o cooptación, y más tarde reapropiación de los mismos espacios bajo nuevas formas de presencia y de organización barrial. La enseñanza es directa: la ciudad recuerda. Y esa memoria urbana es política. Nombrarla, tal como hace la reseña, es una forma de protegerla.

Este número, entonces, hace dos cosas al mismo tiempo. Por un lado, muestra la dureza del momento presente sin suavizarla: precariedad, violencia, abandono selectivo. Por otro lado, documenta con precisión que Quito no se ha rendido. Que existen prácticas, trabajos, redes de cuidado, expresio-

nes culturales, dispositivos comunitarios y servicios públicos locales que no solo sostienen la vida todos los días, sino que están marcando la dirección de lo que debe ser defendido colectivamente como derecho a la ciudad.

Esta revista es, en ese sentido, parte de una política más amplia. No basta con administrar el daño. Es necesario decirlo en voz alta: Quito tiene derecho a existir como ciudad viva, no como territorio descartable. Y ese derecho implica que cada decisión nacional con impacto urbano —cada recorte, cada omisión, cada demora— tiene efectos directos sobre cuerpos concretos, barrios concretos y rutas de cuidado concretas. Si la ciudad está obligada a sostener sola esas cargas, la ciudad tiene también el derecho de ser escuchada con prioridad.

*Cuestiones Urbanas* se publica para dejar registro de esa afirmación y, al mismo tiempo, para convocar a defenderla. No es una revista para espectadores pasivos. Es un instrumento de quienes habitamos Quito. Es una declaración de que la vida cotidiana de esta ciudad no se negocia.

Jacques Ramírez  
& Juan Guijarro





# La producción artesanal de la cerveza en Quito

José Óscar Espinoza



*“Casi todo es importado, pero bien Quiteño” El movimiento artesanal cervecero y la reconfiguración del espacio e identificación urbana en Quito”*

*“Almost everything is imported, yet truly Quiteño” The Craft Beer Movement and the Reconfiguration of Urban Space and Identification in Quito”.*

*José Óscar Espinoza*

# Resumen

El artículo examina el auge de la cerveza artesanal en Quito desde una mirada antropológica, centrada en sus dimensiones simbólica, social y territorial. Pese a la carga moral heredada de la colonia, que asocia el alcohol con descontrol y marginalidad, la cerveza ha sido constante en la vida cotidiana. Tras la pandemia, lo artesanal se consolidó como alternativa al consumo industrial, al impulsar una cultura local más consciente y vinculada al territorio. Pequeños productores recuperan saberes técnicos, ingredientes y prácticas comunitarias. En *tap rooms*, ferias y bares temáticos se crea una experiencia cercana, horizontal y de encuentro, que propone otra forma de habitar la ciudad y de beber: con pertenencia y resistencia frente a la homogeneización.

## Palabras clave

Cerveza artesanal – Quito – identidad urbana – cultura cervecera – resistencia cultural

# Abstract

The article examines the rise of craft beer in Quito from an anthropological perspective, focusing on its symbolic, social, and territorial dimensions. Despite the moral burden inherited from the colonial era—which links alcohol to disorder and marginality—beer has remained a constant in everyday life. After the pandemic, craft production consolidated as an alternative to industrial consumption, fostering a local culture that is more conscious and rooted in place. Small producers recover technical knowledge, local ingredients, and community practices. In taprooms, fairs, and themed bars, a closer, more horizontal, and convivial experience emerges, proposing another way of inhabiting the city and of drinking—grounded in belonging and in resistance to homogenization.

## Key words

Craft beer – Quito – urban identity – beer culture – cultural resistance

# Introducción

**L**a cerveza es una de las bebidas fermentadas más antiguas del mundo y en la actualidad, gracias al proceso industrial, la más famosa y comercializada a nivel global. Antes, en algunas regiones, incluso era más consumida que el agua porque presentaba menor posibilidad de contener patógenos. En la actualidad existen más de cien estilos diferentes de cerveza que obedecen a su tipo de fermentación y origen geográfico. Este rasgo territorial, simbólico e identitario que presenta la cerveza representa un prisma teórico desde donde se orienta este artículo.

A pesar de que en la actualidad puede ser considerada como un producto más en la inmensidad de oferta de bebidas alcohólicas existentes, la cerveza tiene un carácter social y comunitario particular, vinculado al sentido de pertenencia e identidad presentes en la bebida. Esta característica de la cerveza no es muy fácil de apreciar si se observa mediante la lógica industrial de las empresas cerveceras internacionales, que la han convertido en un producto plano, sin personalidad, carente de innovación

y sin muchas opciones, que verdaderamente puedan distinguir unas de otras.

En los años después de la pandemia, el auge de la cerveza artesanal en la ciudad de Quito se hizo más tangible. Muchos cerveceros de cochera o de “ollas tamaleras” -como se autodefinen-, decidieron emprender en el mundo cervecero. Un número significativo de marcas vieron la luz, y aunque lamentablemente no todas lograron sostenerse en el tiempo, ese auge sirvió para revelar la existencia de una propuesta de consumo distinta, que no va de la mano con el ideal propuesto desde arriba hacia abajo, sino todo lo contrario, uno que aboga por una impronta más horizontal y cercana entre la producción y el consumo, conectada con la identidad local e inmediata y que responda a necesidades reales y no creadas por empresas transnacionales.

Este trabajo indaga en las lógicas y dinámicas del movimiento de producción y comercialización de cerveza artesanal independiente de Quito, para así poder entender y analizar cómo ha logrado promover y sostener sistemas de relacionamiento e identificación alternativas (o por lo menos no convencionales), permeadas por el consumo

de un producto que contiene alcohol, pero que propone una experiencia y un sentido distinto. Esta nueva forma de producir y consumir cerveza viene de la mano con un estilo de vida más tradicional, de trinchera, donde se configuran nuevos tiempos y espacios para la elaboración, distribución y disfrute, más asociado a la identidad artesanal y urbana.

Popularmente, Quito ha sido vista como una ciudad curuchupa<sup>1</sup> en la que históricamente el consumo de bebidas alcohólicas ha sido relegado a eventos sociales, donde está bien visto salirse de la “normalidad” y “perder un poco el control” por medio del alcohol. Al mismo tiempo, la influencia de la institución de la iglesia católica en el desarrollo de las normas sociales y comunitarias de la ciudad han generado un cierto tipo de “deber ser”, vinculado con el autocontrol y el buen comportamiento. Esta lógica religiosa permea fuertemente la sociedad quiteña, dictaminando sentidos y connotaciones negativas en relación con el alcohol. La premisa de “cultivar las virtudes cristianas”, se establece como opuesta al consumo de la cerveza e incluso de la

chicha, bebida fermentada autóctona de la región, que fue estigmatizada por su contenido alcohólico, pero también por ser herencia indígena. Pese a la impronta religiosa que la sociedad quiteña arrastra desde la herencia española impuesta, la cerveza no ha sido menos popular que en otras partes del país o la región. La cerveza es una bebida consumida por todos los estratos sociales, y en toda clase de eventos sociales; pero tampoco se puede ignorar que tradicionalmente se la ha asociado con un consumo no consciente, creando un estigma de exceso, marginalidad o falta de sofisticación. Cabe destacar que, pese al estigma social del consumo desmesurado de la cerveza, esta sigue siendo popular y actualmente es revalorizada a través de la cerveza artesanal, la cual propone una “cultura cervecera” de relacionamiento social y de consumo.

Esta cultura se ha posicionado como una respuesta frente a la estandarización de la bebida promovida por las grandes industrias. La cerveza artesanal implica una forma de producción más localizada, muchas veces ligada a saberes técnicos, comunitarios o incluso familiares, donde se rescatan ingredientes, estilos y nombres, que dialogan con la identidad del territorio. En ese sentido, no solo se bebe cerveza, se comparte una experiencia,

---

<sup>1</sup> Adjetivo que se aplica a las personas apegadas a la tradición católica conservadora. Sin mucho margen de cambio o apertura a propuestas nuevas y con identidades morales rígidas e inflexibles.

se afirma una pertenencia simbólica, y se reivindica un gusto por lo singular. Además, los espacios donde se consume (bares temáticos, *pubs*, ferias o *tap rooms*) promueven dinámicas sociales distintas: encuentros tranquilos, conversaciones pausadas, y un énfasis en la calidad antes que en la cantidad.

Así, la cerveza artesanal se convierte en una herramienta para resignificar la bebida más allá del prejuicio. En lugar de representar una práctica vulgar o descontrolada, ahora puede entenderse como una forma de consumo reflexivo, creativo y socialmente compartido. En muchos contextos urbanos, incluso se asocia con un capital cultural, siendo parte de la estética de lo alternativo o de los nuevos modos de habitar la ciudad, desde el disfrute y el gusto.

Aclaramos que lo entendemos así y hablamos de un “movimiento cervecero contemporáneo” ya que se manifiesta a través de prácticas sociales y de consumo. Lo vemos como una forma de acción colectiva que no apela a la protesta explícita o a la organización política tradicional para hacer frente y resistir lo masivo e industrial, reivindicar lo local y construir cultura, entendiendo que esta no es estática sino dinámica. “En ese sentido, pue-

de sostenerse que la cerveza artesanal quiteña, aunque no se configure como un movimiento social en los términos tradicionales, sí permite ser leída como un movimiento contemporáneo en la medida en que articula nuevas formas de sociabilidad urbana y modos alternativos de resistencia simbólica” (Espinoza Taipe, 2024).

El movimiento cervecero artesanal independiente propone el desarrollo de una “cultura cervecera” en Quito, es decir una forma de relacionamiento e interacción distinta con la cerveza, libre de tabúes y prejuicios que distorsionan lo que es: una bebida que puede embriagar, pero que no es este su fin primario. Siguiendo esta idea, este artículo de corte antropológico, busca arrojar luces sobre cómo el desarrollo de esta “cultura cervecera” como movimiento cervecero, está logrando modificar patrones de relacionamiento social y de identificación expresados en el ámbito urbano, mayoritariamente en el centro norte de la ciudad.

Este trabajo desarrolla una etnografía de retazos en combinación con diversos enfoques metodológicos proporcionando una visión más amplia del movimiento cervecero artesanal de la ciudad. La decisión nace de la multiplicidad de fuentes y contextos urba-

nos del proceso investigativo. Una etnografía de retazos hace referencia a procesos y protocolos etnográficos diseñados en torno a visitas de campo a corto plazo, utilizando datos fragmentarios pero rigurosos, “el conocimiento contextual y el pensamiento lento que caracteriza el llamado trabajo de campo tradicional” (Günel, Varma y Watanabe 2020: 3). Dicha metodología, sumada a otras, permite desarrollar un tejido analítico que pone en valor la heterogeneidad de las experiencias.

Este ejercicio antropológico analiza y problematiza la historia de la cerveza artesanal en el Ecuador, discute el movimiento cervecero quiteño como fenómeno urbano contemporáneo y reflexiona sobre su incidencia cultural en la ciudad, evidenciando cómo una práctica de consumo no tradicional se ha configurado progresivamente como una metáfora de resistencia social, comunitaria y simbólica.

## 1. **Orígenes e historia de la producción cervecera en el Ecuador**

## **Historia de la cerveza artesanal en el convento de San Francisco**

Aunque no muchas personas lo saben, la primera cervecería de toda América del Sur se encuentra en Quito. En 1566, el religioso de origen flamenco Fray Jodoco Ricke (1498–1575) fundó, en el convento de San Francisco de Quito, la primera cervecería de Suramérica. El franciscano, quien había estudiado anatomía, derecho, matemáticas y arquitectura, representaba los clásicos valores de los frailes misioneros humanistas. Siguiendo esas corrientes, Rickey, no sólo impulsó la elaboración de cerveza, sino que también introdujo semillas de trigo y cebada, herramientas europeas y conocimientos fermentativos traídos desde la región de Flandes. Según Carvajal Barriga (2010), dicha cerveza es considerada entonces como la primera cerveza elaborada en América del Sur, de la cual se tiene registro, empleando técnicas europeas adaptadas al contexto andino.

Desde una postura antropológica, la producción de cerveza en el convento se enmarca dentro de las prácticas cotidianas de “vivir de su propio trabajo” (De Certeau, 1980), donde los fran-

ciscanos ejercían autonomía alimentaria y sanitaria frente a un entorno desafiante. En sintonía con ello, la instalación de la cervecería no fue el único proyecto, impulsado por la Orden Franciscana, sino que formó parte de una serie de innovaciones que incluían trabajos arquitectónicos en el convento, la elaboración de acueductos, el cultivo de cereales y



**Fotografía 1.** Curas del Convento de San Francisco elaborando cerveza para su consumo interno.

Fotografía tomada dentro del Museo de la Cerveza dentro del Convento Museo San Francisco de Quito.

la transmisión de estos “nuevos” oficios a indígenas y mestizos. Esta lógica funcional se entrelaza con una dimensión simbólica: el acto de fermentar (mezclar agua, cereales europeos y técnicas/ oficios religiosos) se convierte en una metáfora de mestizaje cultural, un antecedente profundo de los procesos identitarios urbanos quiteños.

Al mismo tiempo, la implementación de técnicas, conocimientos y productos europeos representa una clara expresión del modelo de apropiación colonial, pero también de una creación híbrida como respuesta del sincrétismo cultural producido. Podemos entender esta práctica como un acto de “bricolaje técnico” (Lévi-Strauss, 1966), en el que Ricke ensambló saberes del viejo mundo con insumos locales, generando una hibridación en la producción de la cerveza, cuya identidad, es producto de la “mezcla cultural”. También podemos entender esta producción cervecería monástica como una práctica de “tecnología religiosa” (Good, 2007), donde el objeto fermentado, la cerveza, opera como un mediador entre lo sagrado, lo cotidiano y lo urbano. La elaboración se produce tanto por una necesidad sanitaria (el agua no era potable), como por ser un elemento adoctrinador simbólico para

la evangelización, integrando conocimientos europeos al contexto andino.

En términos de patrimonio técnico, la cervecería del convento de San Francisco representa una tecnología viviente, donde el conocimiento operacional y las herramientas (toneles, hornos y barriles) funcionan como artefactos de una cultura cervecería que se desarrolló entre lo industrial y lo artesanal (Peñaherrera de Costales & Costales, 1964). Por tal motivo, el convento y la cervecería de Fray Jodoco Ricke no solo expresan un pintoresco relato histórico, sino que representan un núcleo simbólico de un movimiento social que se estaba conformando en relación con la producción artesanal de cerveza. El hecho de que Quito albergue la primera cerveza suramericana representa múltiples capas simbólicas y de sentido cultural, las cuales han generado apropiaciones colectivas, producciones híbridas y una revalorización en las identidades urbanas incipientes.

Para la identidad urbana quiteña relacionada con el movimiento cervecerio, la figura de Ricke encarna un significativo punto de anclaje; más allá del personaje, su figura constituye un referente, una suerte de capital simbólico que representa los valores fun-

damentales de un movimiento que encuentra en lo artesanal, una forma de producción y consumo alternativa un estilo de vida propio e incluso un posicionamiento político de resistencia frente al consumo desde una lógica que busca el estándar y lo homogéneo, que evade las singularidades que enriquecen que lo que la cultura artesanal rescata y lo propone como impronta.

Parte de esta revalorización de nuestra historia urbana cervecera se dio gracias a la creación del Museo de la Cerveza, dentro del convento de San Francisco, el cual fue declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad. En el museo pueden observarse los diversos elementos y utensilios utilizados en la producción, el área donde se almacenaba y se consumía la bebida fermentada, y una serie de fotografías de archivo que muestran a los franciscanos en sus labores diarias. El museo está abierto todos los días y forma parte del recorrido guiado por el convento, donde se presentan narrativas e iniciativas hacia un consumo consciente y de cervecería de autor.

Paralelamente, el Dr. Javier Carvajal y su equipo de la PUCE han llevado a cabo una investigación (2012-2018) centrada en la recuperación y recreación de la levadura original de la cervecería del convento. A partir de un ejercicio de “arqueología celular y biotecnológica” que revaloriza los vínculos históricos entre comunidad y territorio. Este trabajo ha retomado y revalorizado el legado de Ricke, construyendo una continuidad simbólica entre 1566 y la actualidad, evidenciando un continuum entre pasado y presente en la memoria urbana cervecera. La puesta en valor de la producción franciscana de cerveza refuerza la materialidad de una historia que ancla la identidad urbana de Quito en su capacidad para reinventar lo tradicional en clave local. Estos proyectos sociales no se generan solo para recuperar una técnica o conocer un dato histórico, sino que sirven para revivir un imaginario urbano histórico, reafirmando la centralidad de Quito en la genealogía del movimiento cervecero artesanal en América Latina.

## **Historia de la cerveza industrial y el monopolio de Pilsener en Ecuador**

Desde su constitución como una industria local sesgada por el regionalismo costa/sierra, hasta el actual monopolio internacional, la historia de la cerveza industrial en el Ecuador ha sido entendida principalmente a través de la marca Pilsener. Dicha marca ha logrado establecer y sostener una noción de “representatividad nacional”, asociando su producto a un condensador de “identidad nacional popular” característico del país.

Más adelante retomaremos este vínculo entre la cerveza industrial y la identidad local, pero antes considero importante remarcar que Pilsener no fue la primera marca de cervecería industrial radicada en el país. En 1882 se funda en Quito la cervecería La Ideal y en 1886, en Guayaquil, nace Lager Beer Brewery Association. Al poco tiempo ambas empresas se fusionaron bajo el nombre de Compañía de Cervezas Nacionales (CCN) constituyendo de este modo un monopolio cervecerio nacional al instalar la primera planta cervecera de Guayaquil en el barrio Las Peñas. En 1896 ocurre el gran incendio de Guayaquil, el

cual destruyó más de la mitad de la ciudad, en particular la zona industrial y portuaria, incluida la planta de cerveza. La fábrica fue reconstruida y adquirida por Enrique Gallardo Triñño quien, en 1913, junto al maestro cervecero Francisco Bolek, oriundo de la ciudad de Pilsen en Checoslovaquia (actualmente República Checa) –de allí que el nombre de la cerveza sea Pilsener–, intentaron replicar la receta original de una cerveza típica de la misma ciudad, pero con las variantes y limitantes del contexto ecuatoriano. Así nació la marca Pilsener, proyectándola como una cerveza estilo lager, adaptada al gusto local, lo que consolidó una forma industrial moderna que apunta a la homogeneidad del gusto, la estandarización de procesos y la distribución masiva.

Los procesos de industrialización y avances tecnológicos que se dieron en el país implicaron no solo una transformación técnica, a partir de la introducción de maquinaria moderna, pasteurización, refrigeración y embotellado masivo; sino también una fuerte reconfiguración urbana, simbólica y espacial. La cerveza Pilsener comenzó a circular desde Guayaquil a distintas zonas del país, integrando la Sierra y la Costa en circuitos económicos interregionales. Este siste-

ma de distribución en trenes y barcos representó un claro ejemplo de lo que Harvey (2012) denomina “producción del espacio”: no solo se fabricaba cerveza, sino que también se creaban redes, infraestructuras sociales y territoriales alrededor de su consumo.

La expansión industrial de Pilsener dio un nuevo avance a partir de la fusión entre Cervecería Nacional y Cervecería Andina (Quito), en 1974. Se construyó la planta de Cumbayá, en la capital del país, generando una producción descentralizada y homogénea en todo el territorio ecuatoriano, facilitando ampliamente su distribución. Este nuevo alcance nacional implicó otro tipo de control logístico, basado en la optimización técnica y la estrategia comercial. Siguiendo a Bourdieu (1984), podríamos describir este proceso como parte del capital cultural/histórico que una marca puede acumular: Pilsener no solo vendía cerveza, vendía estilos de vida e identidad nacional.

Es de esta manera que Pilsener comienza a autodefinirse como “la cerveza de los ecuatorianos”. A comienzos del siglo XX la empresa comenzó a asociar su marca e imagen con símbolos nacionales a partir de diversas campañas y frases publicitarias como

“La Ecuatorianidad”, “Volvería a nacer aquí” o “El mejor sabor”. Estas estrategias crearon y reforzaron un vínculo emocional entre su producto y la identidad colectiva popular. Desde la antropología del consumo podríamos interpretar este fenómeno como un “consumo identitario” (Miller, 1995). La cerveza deja de ser solo una bebida alcohólica, y pasa a convertirse en un elemento de cohesión social, presente particularmente en eventos deportivos, fiestas y eventos populares o reuniones con amigos. Sobre todo, empezó a tener una presencia fuerte en el mundo futbolero y se vuelve auspiciante de la selección nacional de fútbol justo cuando la “Tri” se convierte en un símbolo de identidad nacional (Ramírez, 2002).

Es justamente en el fútbol donde la empresa logra consolidar una unión estratégica, creando la Copa Pilsener (2003–2008) a través de su alianza con la Federación Ecuatoriana de Fútbol. Al mismo tiempo la empresa continúa con el auspicio de la selección nacional y de varios clubes insignia de la escena local y nacional. Esta asociación terminó de consolidar el papel simbólico que representa la marca Pilsener en la vida urbana ecuatoriana. De esta forma, la cerveza se transforma en un dispositivo ritual:

es objeto, es consumo, es identidad y es vehículo de emoción colectiva, todo ello potenciado por una estrategia de marketing y comunicación.

Siguiendo los planteos de Durkheim (1912/1995), es en estos rituales grupales (por ejemplo: grandes partidos de la selección ecuatoriana o del Barcelona portando la marca en el frente de su camiseta) donde se refuerza la solidaridad orgánica y la cohesión comunitaria. En estos casos, la cerveza Pilsener actúa, de manera consciente y eficiente, como mediadora de esa colectividad mediante su relación con el fútbol nacional.

La expansión masiva de la producción industrial de cerveza, así como el crecimiento de Cervecería Nacional y Pilsener, implicaron la fusión en el año 2016, entre SABMiller y AB InBev, un conglomerado de capital extranjero, que hoy en día controla cerca del 98 % del mercado cervecero nacional, lo que marca el fuerte nivel de concentración industrial cervecero en el país. Esta situación ha generado ciertos conflictos entre estas grandes hegemonías industriales y los movimientos emergentes de la cervecería artesanal, que buscan resignificar los sentidos y nociones vinculados con el consumo de esta bebida en el espacio urbano.

Estas tensiones entre lo industrial y lo artesanal no se dan solo en el aspecto económico, sino también en el plano simbólico y hasta ontológico. Mientras Pilsener encarna una idea de identidad nacional homogénea, las cervecerías artesanales destacan lo local, lo diverso y lo experimental. Como plantea Miller (1995), el acto de consumir de forma artesanal (esto quiere decir con conocimiento del proceso, vínculo con el productor y valoración de lo casero), entra en oposición con un consumo industrial basado en el anonimato y la masificación. Es así que, en los barrios de Quito, la aparición de *pubs* o bares cerveceros (de autor) se inscribe como parte de una estrategia de reappropriación urbana y resignificación patrimonial.

En resumen, la historia de Pilsener en Ecuador ilustra cómo la industrialización cervecería articuló procesos técnicos, territoriales y simbólicos en el espacio urbano. Su éxito se cimentó no solo en la eficiencia productiva, sino en una narrativa identitaria potente que la declaró, por extensión, “cerveza nacional”. Este contexto industrial hegemónico constituye, a su vez, el telón de fondo contra el cual las nuevas expresiones artesanales despliegan sus respuestas culturales y territoriales, invitando a repensar la ciudad como

escenario de disputas simbólicas por el consumo, la identidad y el espacio urbano marcado por el cómo se habita y transita por los diferentes espacios.

## **Primeros cerveceros artesanales en Quito**

### **Inicios, referencias internacionales y simbolismos identitarios**

Las raíces del movimiento cervecero artesanal quiteño se remontan a los años 1990, con el surgimiento de los primeros micro cerveceros domésticos que importaban maltas y levaduras de Bélgica y Alemania, siguiendo recetas clásicas y adaptándolas al paladar local (Carvajal Barriga, 2010). Estos primeros cerveceros comenzaron a frecuentarse y juntarse en espacios de la ciudad asociados a los barrios emergentes y las movidas culturales y artísticas quiteñas. Estos encuentros eran de carácter social, pero también representaban momentos de encuentro y de comunidad, donde las personas con más conocimiento en el tema impartían sus saberes y técnicas, siempre acompañados con alguna cerveza casera. Esto imprimió en el grupo una fuerte dimensión comunitaria, ligada a un aprendizaje colaborativo y la conformación de identidades colectivas basadas en una producción y consumo más artesanal y tradicional de la cerveza.

Estos valores, centrales en el movimiento, han posicionado a los cerve-

## **2.**

# **El movimiento cervecero artesanal como fenómeno urbano**

ceros artesanales como opuestos a la producción industrializada, delimitando una fuerte distancia con este “otro” cervecero, representado por Pilsener y las compañías dominantes. El incipiente grupo cervecero no solo retomó conocimientos y técnicas más artesanales provenientes de Europa, sino que logró subvertir el modelo industrial (Bourdieu 1984), presentando nuevos criterios y saberes que se convierten en verdadero valor y capital simbólico en el proceso productivo. La calidad, el tipo de lúpulo, los perfiles de sabores, la técnica y la autenticidad frente al consumo masivo, empezaron a verse como valores fundamentales para el mundo artesanal cervecero.

Estos grupos cerveceros empezaron a conformarse como un incipiente “movimiento social urbano” (Castells, 1997), con una identidad y una lógica propia. Este tipo de movimientos articulan prácticas cotidianas, en apariencia menores, pero con un trasfondo utópico que desafía el modelo capitalista a través de acciones diarias como: producción a pequeña escala creando un mayor vínculo con el producto final, revalorización de ingredientes locales, festivales cerveceros que funcionan como economías comunitarias/colaborativas, consumo

consciente lo que da pie a un consumo más lento y reflexivo, reappropriación del oficio cervecero en contraste con la tecnificación alienante de las máquinas, y sobre todo la puesta en valor de los artesanos/autores frente a la estandarización.

Siguiendo esta idea, el movimiento cervecero artesanal no solo produce cerveza, sino un modo de vida, un contraespacio frente al consumo posfordista hiperindustrializado. Esta postura está asociada no solo a las dimensiones simbólicas, sino a las espaciales y territoriales, promoviendo lo local, así como lo auténtico y lo “hecho a mano”.

En términos de Appadurai (2013), se trata de una “ética del gusto” que rechaza lo globalizado al apostar por lo situado, lo particular. El discurso de lo artesanal refuerza esta posición política y cultural, implicando nuevas narrativas en relación con una producción y consumo cervecero más consciente. Esta “conciencia” implica una aproximación reflexiva distinta hacia la bebida, entendiendo que el proceso de consumo no es un acto aislado, sino que implica agencia y responsabilidad social (Aguirre 2010). No se elabora cerveza solo por placer, sino para construir nuevas significaciones y formas

de abordar la producción y el consumo de una bebida social y espirituosa.

En suma, lo que comenzó como un hobby o un intento de hacer cerveza casera, se transformó en una cultura urbana con valores y una identidad distintiva: comunidad, autonomía, creación colectiva. El movimiento de cerveza artesanal se presenta como un espacio de resistencia subalterno, como una práctica contrahegemónica alternativa, trabajando a contracorriente de lo impuesto por la lógica de producción y consumo masivo industrializado.

## **Dimensiones simbólicas y oficios cerveceros**

Vemos cómo en este nuevo colectivo urbano de cerveza artesanal, lo hecho a mano, lo local y la lógica de resistencia ante el mercado industrial masivo, funcionan como banderas/pilares del movimiento. De esta forma, la cerveza artesanal –en comparación con la industrial– representa un producto que basa su desarrollo en la construcción de una identidad propia como factor diferenciador, alejándose de la homogeneización y la estandarización. El lú-

pulo se selecciona cuidadosamente<sup>2</sup>, el grano se muele con buena técnica, la levadura se cultiva artesanalmente, la cocción es lenta y tiene su propio ritmo y carácter. Estas prácticas y nociones constituyen una performatividad identitaria, con narrativas diseñadas para distinguir las cervezas artesanales de las industriales, brindando la opción de elegir cuál consumir.

Patricia Aguirre dice que la “identidad alimentaria” (2010) de los grupos sociales es permeable, pero también compartida. Es por eso que el acto de crear de forma “artesanal” funciona también como un acto político de resistencia al poner en valor saberes tradicionales y creatividades locales en un contexto de mercado global. El consumidor de cerveza artesanal adopta una postura activa de resistencia simbólica: al elegir sabores innovadores y lotes reducidos, rechaza la hegemonía de lo industrial y reivindica la autenticidad y la singularidad. A diferencia de la producción industrial, en la que la estandarización y la repetición rigen el proceso, en la producción artesanal cada lote es también un acto creativo. Esta lógica se alinea con lo

---

<sup>2</sup> En la gran mayoría de casos, se sigue importando de Europa.

que Richard Sennett denomina el “valor del trabajo bien hecho” (Sennett, 2008), donde la habilidad técnica se convierte en una forma de expresión ética, estética y afectiva.

Esta forma de expresión alternativa asociada a una resistencia cultural y simbólica se expresa a través del “oficio cervecero”. Este oficio representa una forma particular de conocimiento técnico, práctico y cultural que trasciende la mera producción de bebidas alcohólicas. El maestro cervecero, quien produce la cerveza, se constituye como referente cultural del movimiento, adquiriendo sus conocimientos y experiencias tanto de forma

autodidacta como a través de una formación técnica especializada. Este oficio es revalorizado dentro del propio movimiento, implicando un conjunto de saberes específicos vinculados con la materia prima, las técnicas, las herramientas, los procesos de control y calidad, hasta llegar a la elaboración del producto final: la cerveza.

Como vimos previamente, estos saberes se transmiten dentro del movimiento, en diversos espacios y entornos colaborativos. Este modo de interacción comunitaria y técnica remite a modelos horizontales de organización urbana local (Purcell, 2002), donde el oficio cervecero se convierte



**Fotografía 2.** Carlos Fierro, cervecero artesanal lojano radicado en Quito dando el “último toque de amor” a un lote de 600 litros de cerveza. Foto propia.

en portador de simbolismos, dignificando el trabajo artesanal urbano como forma de aprender, colaborar y educar (Pink, 2012).

Desde una mirada antropológica, este oficio puede entenderse como una forma de conocimiento encarnado, transmitido a través de la práctica, la observación y la experiencia corporal (Ingold, 2015). No se trata simplemente de aplicar recetas, sino de una relación íntima y sensible con la materia, la temperatura, la fermentación, los aromas, los tiempos, el espacio y contexto de producción. Al mismo tiempo, el cervecer artesanal es un artesano contemporáneo que combina tradición e innovación, práctica manual y conocimiento técnico, en un sistema de producción alternativo, que como vimos, desafía las lógicas productivistas y de eficiencia que predominan en el capitalismo industrial. El valor del “saber hacer” es fundamental para este movimiento, que adquiere sus conocimientos haciendo, mecanizando técnicas, poniendo el cuerpo y no solo copiando y reproduciendo.

Por este motivo, quien ejerce el oficio de cervecer artesanal, establece un compromiso implícito con su proceso productivo, con la calidad de sus

sabores y con la búsqueda de innovación constante. En este sentido, el cervecer artesanal no solo produce cerveza, sino que se produce a sí mismo como sujeto social, constituyéndose como parte de un movimiento social urbano que aboga por un estilo de vida alternativo, conectado a valores como la autenticidad, la cooperación y el arraigo territorial (Wenger, 1998). Siguiendo lo planteado, podemos establecer que el oficio cervecer y su lógica artesanal generan sentidos de comunidad e identidad colectiva. Hacer cerveza de forma artesanal no solo es una práctica productiva, sino que representa una forma de conocimiento situado, un saber que se transmite y se reinventa en la comunidad. Representa una alternativa al modelo industrial dominante y constituye un eje central en la construcción de sentidos, vínculos sociales e identidades urbanas contemporáneas.

En síntesis, el movimiento cervecer artesanal en Quito articula un proceso complejo: parte de primeros cerveceros inspirados por tradiciones internacionales, para luego traspasar esos conocimientos a comunidades técnicas situadas, con valores críticos, prácticas creativas y narrativas identitarias. Frente al modelo industrial, presenta una lógica alternativa, que

articula resistencia cultural y social. En este movimiento se condensan saberes, oficios, estéticas y utopías urbanas, posicionando la cerveza artesanal como eje de transformación simbólica y social de la ciudad.

El auge del movimiento cervecero artesanal en Quito ha trascendido el mero disfrute de una bebida para convertirse en un espacio de negociación simbólica donde confluyen dinámicas sociales, culturales y espaciales, expresadas en la ciudad. Los procesos urbanos de diferenciación social que se dan a través del consumo, representan una respuesta a la necesidad natural de formar parte de algo más grande, de hacer comunidad.

### **3.**

## **Incidencia urbana del movimiento cervecero artesanal**

Desde la “vuelta a la normalidad” después del confinamiento forzoso por la pandemia de COVID 19 la ciudad de Quito experimentó, a finales del 2020, un despunte en ofertas de espacios privados de socialización. Después de la pandemia espacios como los pubs, jardines cerveceros y ferias al aire libre tomaron protagonismo pues eran espacios que propiciaban un relacionamiento social en lugares abiertos y ventilados. Los espacios (tangibles y no tangibles) que la cerveza artesanal quiteña ha desarrollado, representan puntos de encuentro, aunque a veces privados, que permiten la reproducción de las relaciones sociales vinculadas a sentidos e identidades urbanas específicas. Veremos a continuación cómo estos espacios cerveceros -que son reales y simbólicos- hablan sobre cómo una ciudad,

mediante sus espacios y el consumo, es capaz de configurar formas de relacionamiento social alternativas expresadas en el espacio urbano.

## **Ocupación y transformación de los espacios en una ciudad pospandémica**

Tras la crisis sanitaria y sus severas restricciones civiles y sanitarias, la percepción del espacio público y urbano se redefinió por completo en Quito. Los espacios que medianamente propiciaban un “reencuentro seguro” debían contar con características que permitieran sentirse seguro, al mismo tiempo que se intenta

retomar la sociabilidad en el espacio urbano. Por este motivo, los espacios abiertos y al aire libre comenzaron a ser la opción más viable para “volver a la normalidad”. Espacios como ferias, mercados de productores y encuentros vecinales comenzaron a reaparecer en la ciudad, tomando un protagonismo central en las relaciones urbanas. Rápidamente adoptaron un valor simbólico que va más allá de un consumo vacío de contenido, estos lugares pasaron de ser simples espacios de intercambio, a convertirse en lugares de comunidad y resistencia cultural.

Un ejemplo de lo mencionado es el barrio de La Pradera, cerca del parque de La Carolina en el centro norte de



**Fotografía 3.** Feria cervecería realizada al pie del monumento a la Mitad del Mundo en el contexto de la Copa Cervecería Mitad del Mundo en 2023. Foto propia.

la ciudad. En este barrio, desde 2021 hasta la actualidad, han abierto y se mantienen alrededor de 5 pubs cerveceros distintos, con propuestas completamente diferentes, pero con un producto en común: que la zona de La Pradera sea considerada un “barrio cervecerero”, donde las dinámicas sociales de encuentro e interacción siguen una lógica de “cultura cervecerera”. Este fenómeno ha sido un éxito, convirtiendo este espacio en un verdadero spot cervecerero artesanal inscrito en el espacio urbano, imprimiendo nuevos significados y nuevas formas de habitar la ciudad.

Algo similar está sucediendo en el Centro Histórico de la capital, sobre todo a partir de la apertura del Metro, en diciembre del 2023. Esta zona de la ciudad ha experimentado una reactivación económica y social importante, gracias al nuevo sistema de transporte público de la ciudad. Varias marcas artesanales de cerveza han abierto sucursales allí con miras a ofrecer sus ofertas particulares al público nacional y extranjero y a nuevos clientes, retomando identidades populares y culturales de esa zona de la ciudad. Esta “migración interna” ha provocado un nuevo despuete cervecerero, pero también los ha obligado a incorporar a su narrativa nociones

ligadas al contexto histórico geográfico en el que están emplazados. Así se han creado recetas cerveceras con productos tradicionales, dando como resultado un sincretismo cultural urbano sumamente interesante, que se refleja en el maridaje entre una cerveza artesanal y la gastronomía típica quiteña.

Dicho “mestizaje” está dando lugar a un patrimonio cultural líquido / bebible, que cuestiona los circuitos industriales de producción y distribución, proporcionando alternativas no solo en la cerveza, sino en la experiencia cultural que se genera al consumirla. Este sincretismo no solo enriquece la oferta de sabores, sino que también genera nuevos espacios en la ciudad ligados a la lógica artesanal: nuevos pubs y espacios culturales se establecen en zonas emergentes, llevando la experiencia cervecerera a sectores históricamente relegados por la lógica de mercado.

Otros ejemplos de nuevos espacios cerveceros dentro del centro norte de la ciudad son los distintos pubs con temáticas muy autóctonas/nacionalistas como las de Camino del Sol, Andes Brewing, Santana o Wawqi Cervecería. Se trata de bares cerveceros con enfoques que apuntan a elementos

entendidos como propios de la identidad ecuatoriana andina quiteña (cuadros de época, elementos antiguos, letreros con dialecto quiteño, etc.). A partir de su arquitectura, decoración, menú, actividades culturales y estilos de cervezas, estos espacios logran condensar una identidad singular que los posiciona, ante la opinión de su público, como refugios y faros de la cultura cervecera artesanal quiteña.

Espacios como los mencionados fomentan un intercambio social basado en relaciones de interacción, puesto que las identificaciones y asociaciones sociales, al igual que la cultura, son concepciones dinámicas que se desarrollan de manera constante (Marcús, 2011; Goffman, 2001). Aunque estos procesos se dan a nivel individual, es clave el entorno colectivo, tanto físico como el social, para entender por qué el concepto de identidad es a la vez un proceso de diferenciación en donde confluyen “la marcación y ratificación de límites simbólicos” (Marcús, 2011: 109).

Este análisis sugiere que la cerveza artesanal es, en última instancia, un prisma para entender las transformaciones urbanas, culturales y sociales en la “Carita de Dios” pospandémica y contemporánea. Por ese motivo, y

como abordamos a lo largo de este artículo, más allá del hecho de producir y consumir cerveza, esta cultura cervecera representa un laboratorio urbano, donde se experimenta con nuevas formas de consumo, convivencia y pertenencia, generando narrativas colectivas que resignifican la ciudad y sus habitantes.

Por este motivo, es posible establecer que la cultura cervecera propuesta por el movimiento artesanal, promueve valores relacionados con la autonomía del sabor, la desmercantilización industrial, los procesos colaborativos, el uso de tecnología apropiada y la posibilidad de utilizar la creatividad en todo el proceso. Todas estas dimensiones confluyen en la creación de identidades urbanas contemporáneas, que generan lealtades y sentidos locales a partir de prácticas políticas silenciosas (Polletta y Jasper, 2001), que dejan su huella en la ciudad.

Por lo expresado anteriormente, es posible entender la reappropriación simbólica del espacio público y comercial por medio de la cultura cervecera en Quito como una estrategia de resistencia urbana y política. Al intervenir lugares, barrios y sectores históricos, los agentes del movimiento artesanal despliegan una lógica alternativa que

apunta contra las prácticas y sentidos del consumo masivo industrializado, reconstruyendo la sociabilidad y reafirmando un sentido de pertenencia local frente a la homogeneización global estandarizada.

## **Cerveza artesanal como consumo alternativo y “consciente”**

En las sociedades contemporáneas, el consumo no solo satisface necesidades materiales, sino que se convierte en un factor clave para la distinción social y cultural. Pierre Bourdieu definió el consumo como un elemento central en la construcción del habitus, esos esquemas profundos de percepción y valoración que distinguen grupos sociales (Bourdieu 2006). Bajo esta perspectiva, el movimiento cervecer artesanal independiente de Quito se configura como una respuesta crítica frente a la masificación y estandarización impuestas por la industria cervecera globalizante.

El término “culturas híbridas” desarrollado por García Canclini (2008) hace referencia a cómo las sociedades latinoamericanas negocian/disputan de forma constante entre lo local y lo global. Estas tensiones pueden verse refle-

jadas en la producción y consumo de cerveza en la capital ecuatoriana, a través de dos propuestas bastante distintas. Por un lado, la cerveza de producción industrial que persigue el ideal de abaratar costos, maximizar ganancias y estandarizar procesos encarna la lógica de la cultura de masas. Mientras que, en la otra vereda, la producción artesanal pone en valor procesos productivos locales más pausados y estilos o propuestas diversas que desafían la uniformidad cansina de las grandes marcas. Ambas formas de producción y consumo cervecero conviven en la ciudad y representan los contrastes propios de la urbanidad.

En este sentido, el movimiento cervecero artesanal constituye un movimiento social urbano contemporáneo que converge en varios niveles sociales, expresados en la ciudad. En primer lugar, y como mencionamos en la sección anterior, esta cultura cervecera responde a una comunidad de práctica (Lave y Wenger, 1991), donde es fundamental el conocimiento plural y colectivo.

Las y los cerveceros comparten sus saberes técnicos, ofreciendo dominios compartidos de conocimiento, generando no solo otra forma de producción, sino una verdadera socialización técnica a través de una dimensión co-



**Fotografía 4.** Reunión anual de rendición de cuentas de la ASOCERV, se discute la agenda políticas que la asociación desarrolla en el año, enero de 2024. Foto propia.

lectiva y relacional, característica del proceso artesanal.

Al mismo tiempo, la cultura cervecera artesanal representa un movimiento estético y cultural urbano. De acuerdo con Hannerz (1992), se trata de una práctica expresiva que combina elementos visuales, populares y locales. Estas expresiones se reflejan en todo lo vinculado a la cultura cervecera, desde los elementos que se combinan para crear nuevos perfiles de sabores, los diseños de marcas y etiquetas, los locales y bares donde se consume de forma artesanal, la música y decoración que integran estos espacios. De esta forma, la cultura cervecera se convierte en textura urbana, formando parte del paisaje cultural e identitario de la ciudad.

En Quito, esta dimensión se ha fortalecido en eventos como la Copa Mitad del

Mundo<sup>3</sup> o los encuentros organizados por organismos como la ASORSERV<sup>4</sup> donde la transmisión del conocimiento no se limita a lo técnico, sino que también abarca experiencias, valores y estrategias de resistencia frente al mercado dominante. En el contexto urbano contemporáneo, donde la fragmentación social predomina, el movimiento cervecero artesanal se constituye como comunidad emocional y técnica. Los ejemplos mencionados reflejan la consolidación de espacios donde se produce reconocimiento profesional, vínculo emocional y sentidos de pertenencia, expresados en la urbanidad quiteña.

<sup>3</sup> Esta copa cervecera es la más reconocida a nivel nacional en Ecuador por la calidad de invitados extranjeros que ha logrado traer en cada edición. Desde su primera edición en 2016 hasta la actualidad ha colaborado para que la industria cervecera del país logre ser reconocida a nivel suramericano.

<sup>4</sup> La Asociación de Cerveceros Artesanales Independientes del Ecuador (ASOCERV) es la entidad organizativa privada más representativa a nivel nacional. Fue fundada en el 2014 y su misión ha sido impulsar el desarrollo de una “verdadera cultura cervecera” en el Ecuador y fomentar el consumo responsable.

## 4. Cierre

El análisis del movimiento cervecero artesanal en Quito pone de manifiesto cómo el consumo puede convertirse en un dispositivo de diferenciación simbólica y resistencia cultural. La adopción de producciones limitadas, procesos locales y sabores heterogéneos redefine el habitus urbano al articular un capital cultural capaz de desmarcarse de la lógica neoliberal imperante.

Esta práctica performativa transforma el simple acto de beber cerveza en un ritual colectivo de pertenencia y autonomía. La metamorfosis de sectores de Quito ilustra la emergencia de heterotopías productivas: microcircuitos urbanos en los que coexisten memoria patrimonial y experimentación gastronómica. La creación de espacios especializados como los *pubs* revela una dialéctica entre gentrificación simbólica y revalorización social, donde productores artesanales, consumidores cosmopolitas y residentes tradicionales negocian tensiones de poder en el espacio físico y en el campo social.

La reappropriación simbólica del espacio público, catalizada por el confinamiento pandémico, generó espacios entendidos como enclaves de resistencia a la estandarización capitalista. Estos dispositivos urbanos facilitan el intercambio de saberes técnicos que

fortalecen las redes de sociabilidad, que trascienden las fracturas generacionales, socioeconómicas, estableciendo un campo de significados compartidos donde se reconstruyen vínculos comunitarios.

En materia identitaria, la incorporación de insumos andinos en estilos cerveceros internacionales materializa una hibridación cultural que resignifica el “hacer cerveza quiteña” como una identidad líquida y en constante negociación. Este proceso performativo se despliega en festivales, catas y lugares entendidos como vecinales, configurando un imaginario urbano renovado en el que la cultura cervecera funge de catalizador de memoria colectiva. Desde la antropología urbana, el estudio de este fenómeno ofrece una ventana privilegiada para explorar la tensión entre lo global y lo local, la disputa por el espacio público y la consolidación de repertorios culturales diferenciados.

En definitiva, la cerveza artesanal en Quito no es un simple producto de consumo, sino un laboratorio urbano donde se experimenta con nuevos modos de habitar, narrar y transformar la ciudad. Cada biela revela un acto de resistencia; cada encuentro con alguien o algunos, una oportunidad para tejer comunidad. Ahora me atrevo a decir que la transformación urbana de la “Carita de Dios” comienza cuando levantamos el vaso y brindamos por el cambio. *¡Salud!*

## Bibliografía

Aguirre, Patricia (2010). *Ricos flacos y gordos pobres: La alimentación en crisis*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS.

Appadurai, Arjun (2013). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre (2006). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Carvajal Barriga, Javier (2010). *Quito 1566: historia de la primera cerveza de Sudamérica*. Quito: PUCE.

Castells, Manuel (1997). *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.

De Certeau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano I: Artes de hacer*. Ciudad de México/Guadalajara: Universidad Iberoamericana / ITESO. (Obra original publicada en 1980)

Durkheim, Émile (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa* (1.ª ed.). Buenos Aires: Paidós. (Obra original publicada en 1912)

Espinoza Taipe, José Oscar (2024). *¿Rubia, roja o negra? El relacionamiento social entendido desde la lógica de la cerveza artesanal en Quito* (Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador). Quito: FLACSO Andes Repositorio Institucional. <https://repositorio.flacoandes.edu.ec/handle/10469/23592>

García Canclini, Néstor (2008). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (22.ª ed.). Buenos Aires: Paidós.

Good, Byron J. (2007). *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Goyens, Tom (2007). *Beer and Revolution: The German Anarchist Movement in New York City, 1880–1914*. Urbana: University of Illinois Press.

Goffman, Erving (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1.ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu.

Hannerz, Ulf (1992). *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

Harvey, David (2012). *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. London: Verso.

Ingold, Tim (2015). *The Life of Lines*. London: Routledge.

Lave, Jean, & Wenger, Étienne (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude (1966). *El pensamiento salvaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Marcús, Juliana (2011). *Apuntes sobre el concepto de identidad*. Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico, 5(1), 107–114.

Miller, Daniel (2013). *Consumption and its Consequences*. Cambridge: Polity Press.

Peñaherrera de Costales, Piedad, & Costales Samaniego, Alfredo (1964). *Historia social del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Pink, Sarah (2012). *Situating Everyday Life: Practices and places*. London: Sage.

Polletta, Francesca, & Jasper, James M. (2001). *Collective identity and social movements*. Annual Review of Sociology, 27, 283–305. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.27.1.283>

Purcell, Mark (2002). *Excavating Lefebvre: The right to the city and its urban politics of the inhabitant*. GeoJournal, 58(2–3), 99–108. <https://doi.org/10.1023/B:GEJO.0000010823.95842.83>

Sennett, Richard (2008). *The Craftsman*. New Haven: Yale University Press.





# **Fuegos urbanos, ciudad en disputa**

Rituales populares, política visual y  
control sanitario en los Años Viejos  
de Quito

Magdalena Vidal

Antropóloga Visual. [magusvidal4@gmail.com](mailto:magusvidal4@gmail.com)  
Investigadora independiente



# Resumen

Este trabajo analiza el ritual popular de los “Años Viejos” en Quito como una práctica urbana cargada de significación política, visual y social. A partir de una investigación cualitativa basada en la observación participante, el registro visual y la revisión de fuentes documentales, se examina cómo este ritual representa una verdadera herramienta política, al funcionar como un dispositivo colectivo de crítica social, de reappropriación y resignificación del espacio público. El artículo aborda tres dimensiones principales: la memoria histórica y el contenido político del ritual, la potencia visual de las imágenes producidas por los grupos sociales y su valor como denuncia simbólica; y finalmente, los efectos de las restricciones sanitarias implementadas durante la pandemia y las estrategias comunitarias de adaptación y resistencia ritual.

## Palabras clave

Años Viejos en Quito – rituales políticos – espacio urbano – fiesta popular – crítica social

# Abstract

This paper analyzes the popular ritual of Años Viejos in Quito as an urban practice imbued with political, visual, and social significance. Based on a qualitative methodology that includes participant observation, visual documentation, and review of secondary sources, the study explores how this ritual functions as a genuine political tool—a collective mechanism for social critique, the reappropriation of public space, and its symbolic transformation. The article addresses three main dimensions: the historical memory and political content of the ritual, the visual power of the images produced by local communities and their role as a form of denunciation, and finally, the impact of sanitary restrictions implemented during the pandemic in contrast to community strategies of ritual adaptation and resistance.

## Key words

Años Viejos in Quito – political rituals  
urban space – popular festivity – social critique

# Introducción

Casi todas las sociedades y culturas del mundo cuentan con diversas celebraciones y rituales para culminar el año. A través de ellos, los grupos sociales festejan y se “despiden” del ciclo que termina, al mismo tiempo que reciben el nuevo con esperanza y buena energía. En América Latina existen varios rituales de fin de año asociados a esta intención de generar buena fortuna y prosperidad para el nuevo período que comienza. Algunos de ellos son: dar vueltas alrededor de la cuadra con una maleta para viajar en el año que se inicia; comer 12 uvas (una por cada mes) a la medianoche; usar ropa interior de un color particular (amarillo, rojo o rosa son los más comunes); realizar la cuenta regresiva durante los últimos 10 segundos del último día del año; brindar (generalmente con bebida alcohólica) a las 12 de la noche, entre otros. Estas prácticas rituales y de celebración suelen darse en ámbitos sociales y familiares, acompañados de comida y bebida, al son de la música y los fuegos pirotécnicos.

En Ecuador la práctica más popular y que cuenta con una gran participación colectiva es el ritual de Año Viejo. Esta

fiesta consiste en la quema de un “mognote” que simboliza el año que culmina, eliminando todo lo malo que se quiere dejar atrás. Al mismo tiempo, y vinculado con la purificación del fuego, la quema del Año Viejo también representa la metáfora de renacer de las cenizas, con ilusión y esperanzas renovadas para el nuevo período. Se trata de una ceremonia de limpieza simbólica para ahuyentar la mala suerte o la energía negativa del tiempo que termina, renovar el tiempo y celebrar la llegada del nuevo período. El muñeco, también llamado “Viejo”, va acompañado de otros elementos de índole mortuorio como las viudas y los testamentos. Sin embargo, estas prácticas están impregnadas de comedia y de la verdadera “sal quiteña”, representando verdaderas puestas en escena en el espacio público. Entre las jocosas “viudas” cuyas actuaciones rozan el acoso callejero, y los testamentos irónicos y desafiantes, el paisaje ritual se expresa a través de un cortejo fúnebre para el año que culmina, y se reintegra a las celebraciones por el nuevo período.

Más allá de un simple rito de pasaje que marca el fin de un ciclo anual y el comienzo de uno nuevo, este ritual se constituye además como un acto simbólico de crítica, memoria y resignificación del espacio urbano

quiteño. Al centrar la investigación en Quito, la capital del país, es posible observar que más allá de su carácter festivo, este ritual revela una serie de dimensiones sociales, políticas y estéticas que lo hacen un objeto de interés para la reflexión antropológica sobre la ciudad.

Desde una mirada etnográfica, el ritual de los Años Viejos puede comprenderse como una forma de “ritual político” (Kertzer, 1992), en que lo simbólico y lo visual condensan emociones colectivas, tensiones sociales y discursos críticos, a través de diversas prácticas rituales y estéticas. Lejos de ser una simple celebración más en el calendario, esta fiesta representa una práctica que articula la vida urbana con la imaginación popular, permitiendo a los habitantes de los diversos barrios quiteños festejar el fin de año, mientras expresan y dramatizan su relación con el poder, la política, la ciudad y su cotidianidad. Se trata de un rito popular que perdura hasta la actualidad. Este tipo de rituales contemporáneos, lejos de desaparecer con la modernidad, se adaptan a ella, transformando y reconfigurando su capacidad de dar sentido a los ciclos y a los conflictos sociales y políticos de la época (Martine Segalen, 1998).

Varios estudios locales<sup>1</sup> permiten dar cuenta de la riqueza expresiva y visual de esta tradición en distintas zonas del país y su capital, evidenciando la diversidad de materiales, estéticas y discursos involucrados en el ritual de fin de año. Siguiendo estas bases podemos establecer que el ritual de los Años Viejos no solo constituye una forma de catarsis colectiva o entretenimiento masivo, sino también un archivo visual y efímero de la memoria social urbana de la sociedad quiteña. A partir de estas observaciones, este artículo propone una lectura crítica del ritual contemporáneo, articulando tres dimensiones: su inscripción en el espacio público como práctica de reappropriación simbólica y expresión social; su potencia visual y estética como forma de narración política; y las tensiones y transformaciones que ha enfrentado debido a las regulaciones y restricciones civiles y sanitarias, especialmente a partir del contexto de la pandemia de COVID-19.

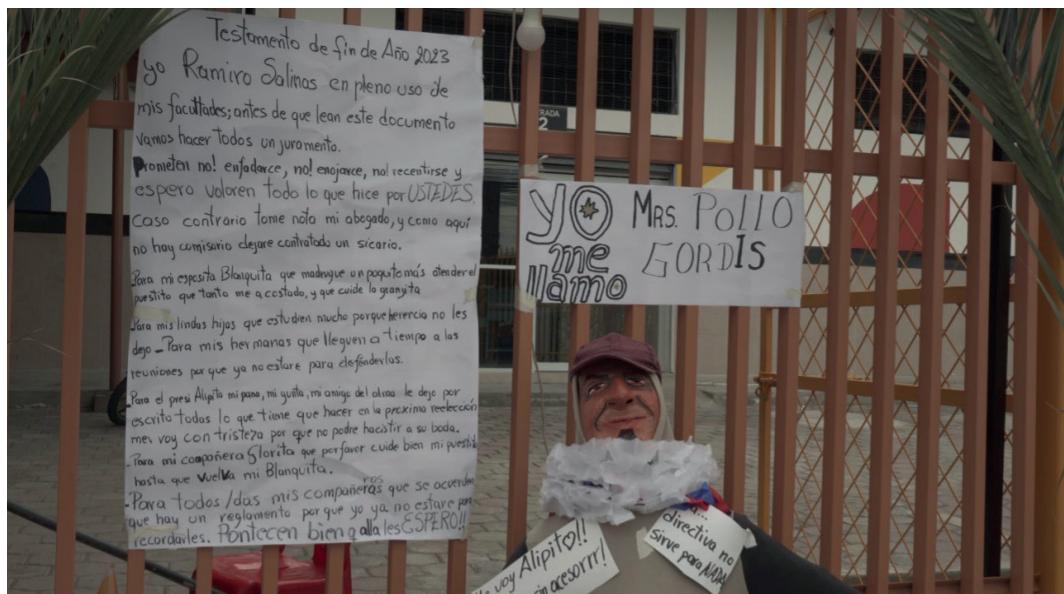
A nivel metodológico, la investigación implicó un tipo de etnografía efímera o fugaz, ya que se documentó y analizó una celebración ritual y simbólica que

---

<sup>1</sup> En especial la compilación de artículos sobre el tema en el libro “Los Años Viejos: ritual, espacio público y crítica popular” de X. Andrade y otros (2007).

ocurre una vez al año, en un momento específico, siendo temporal y único. Este tipo de etnografías “permite abordar aspectos de la vida social que se producen en situaciones específicas o tienen una corta temporalidad” (Vidal, 2024, 16). Bajo estas premisas se aborda metodológicamente el ritual del Año Viejo, entendiéndolo como una performance cultural y ritual acotada en tiempo y espacio, pero que “deja huellas no solo en el paisaje urbano, sino en las (inter)subjetividades y el imaginario colectivo de los grupos sociales que la celebran” (2024, 17).

Otra estrategia metodológica de la investigación fue abordarla desde una etnografía “de retazos”. La antropología de retazos o “patchwork anthropology” representa un nuevo enfoque dentro de la disciplina propuesto por Günel, Varma y Watanabe (2020). Al hablar de etnografía de retazos, nos referimos a procesos y protocolos etnográficos diseñados en torno a visitas de campo a corto plazo, utilizando datos fragmentarios pero rigurosos, además de otras innovaciones en el trabajo de campo. A pesar de abordar temáticas de corto plazo (como es el ritual de los Años Viejos), la etnografía de retazos



**Foto 1:** En esta fotografía podemos ver varios de los elementos típicos del ritual de los Años Viejos: un monigote “clásico” elaborado con ropa vieja y con una careta para completar su personalidad. Lo acompañan varios carteles, entre ellos su presentación con nombre, algunos mensajes del Viejo, y su tradicional testamento, el cual está compuesto con comedia e ironía, representando la famosa “sal quiteña”. Este Viejo pertenece a miembros del mercado de Cumbayá, y en su testamento se menciona a trabajadores y clientes del puesto, haciendo alusión al carácter comunitario de la celebración, sin perder la picardía de la práctica. (Elaborada por la autora, Cumbayá, diciembre del 2023)

se establece a partir de “esfuerzos de investigación que mantienen los compromisos a largo plazo, el dominio de idioma, el conocimiento contextual y el pensamiento lento que caracteriza el llamado trabajo de campo tradicional” (Günel, Varma y Watanabe 2020, 3). En el presente trabajo, la idea de retazos se expresa en los diversos fragmentos de campo que conforman la investigación etnográfica, y que representan diversas narrativas que permiten dar cuenta de “distintas realidades sociales que se ven atravesadas por los distintos significados y sentidos que involucra el ritual de los Años Viejos” (Vidal, 2024, 18).

Desde una perspectiva teórica, este trabajo se apoya en autores que permiten comprender el ritual como una práctica híbrida entre tradición y crítica, entre lo ritual y lo político, expresado en el espacio urbano. Néstor García Canclini (1995) ha mostrado cómo las culturas populares urbanas no son meros vestigios del pasado, sino que representan formas activas de hibridación cultural que dialogan con los medios, las políticas públicas y las formas contemporáneas de participación social. Siguiendo esta línea, abordaremos al ritual de los Años Viejos, no solo como una fiesta popular vaciada de su contenido político que busca “sobrevivir” en el Quito moderno, sino como un evento simbó-

lico que se reinventa y resignifica para responder a nuevos contextos sociales.

Por otro lado, es necesario abordar la categoría de espacio urbano, que se presenta en su gran mayoría como un lugar público que no está exento de las coyunturas políticas, sociales y culturales que atraviesa la sociedad. Henri Lefebvre (1974) plantea que el espacio urbano no es un escenario neutro sino una construcción social, producto de las relaciones de poder, las tensiones y luchas por el sentido, y las prácticas simbólicas que allí se realizan. Siguiendo esta línea de pensamiento, el ritual de los Años Viejos puede entenderse como una forma de producción simbólica del espacio urbano, ya que se lo apropiá para darle nuevos sentidos y significados. Esto puede observarse en las diversas acciones e intervenciones que tienen lugar durante el último día del año, en el espacio público urbano (en las calles, plazas, ferias, locales, centros civiles de la ciudad), las cuales poseen una fuerte narrativa y connotación sociopolítica. Gilberto Velho (1999), desde la antropología urbana latinoamericana, refuerza esta idea al señalar que las prácticas urbanas populares son formas legítimas de participación y agencia ciudadana, en contextos marcados por la desigualdad, la fragmentación y la informalidad.

Otra dimensión clave de este ritual es su fuerte componente visual. Armando Silva (2006) ha trabajado el concepto de “imaginarios urbanos” como formas colectivas de percepción, emoción y representación de la ciudad. Los Años Viejos, en tanto objetos visuales y performativos, construyen un imaginario social que combina humor, indignación, sátira y comedia, a través de una visualidad urbana particular. Todo ello constituye un lenguaje visual que comunica sin necesidad de traducción, apelando a una memoria colectiva compartida. El material etnográfico de esta investigación permite afirmar que las manifestaciones visuales e imágenes producidas durante el ritual representan un canal de expresión y comunicación que posee una fuerte connotación simbólica y política. Estas prácticas podrían denominarse como “socioestéticas” (Lobeto 2007), en el sentido que “son acciones que sin dejar de lado el contenido comunicacional y estético de las producciones, incluyen demandas y reivindicaciones propias de los grupos sociales” (Lobeto 2007, 3). Este tipo de prácticas combinan acciones estéticas, simbólicas y políticas, que se expresan colectivamente en el espacio público, a través de un acto performativo que posee un alto grado de componente visual.

Finalmente, este artículo también aborda las tensiones recientes que el ritual ha

enfrentado debido a las políticas sanitarias y de control urbano implementadas desde la pandemia. La prohibición de quemas, la vigilancia policial y las restricciones a las aglomeraciones han transformado el desarrollo de esta práctica, generando fricciones entre las comunidades barriales y las autoridades municipales. Lejos de desaparecer, muchas de estas expresiones se adaptaron, resistieron o mutaron hacia otras formas, evidenciando la resiliencia simbólica del ritual y su centralidad en la vida urbana popular. A partir de este análisis, este trabajo propone una reflexión más amplia sobre el rol que tienen los rituales urbanos en la construcción de la ciudad, su memoria y su identidad desde lo popular.



**Foto 2:** Puestos de venta de monigotes y otros elementos de la fiesta de los Años Viejos, parque de La Carolina. Se observa un padre con su hijo seleccionando el Viejo para quemar. En el puesto se observan en primer plano los monigotes “clásicos”, vestidos con camisa y pantalón, rellenos de paja y papel. Estos monigotes se completan con una careta, que suele ser de un viejo, o de un político. En la parte inferior se ven monigotes más pequeños (y más económicos) representados por personajes de moda, pero también por agentes de la policía y el ejército, éstos representan otra forma de transgredir la norma en estos días, y expresarse contra las fuerzas de poder. (Elaborada por la autora. Quito, diciembre de 2023)

# 1. El ritual de los Años Viejos

## Política, memoria y reappropriación del espacio urbano

El ritual de los Años Viejos, como sucede con la mayoría de las tradiciones y celebraciones populares, cuenta con orígenes variados y diversos. Sin embargo, las crónicas y fuentes históricas permiten situar los primeros registros de esta fiesta popular a finales del siglo XIX en la ciudad de Guayaquil. Unos años después, ya en el siglo XX, se comienza a realizar en la capital del país, imprimiendo particularidades urbanas propias al ritual.

Históricamente, el ritual tiene raíces coloniales y populares, vinculadas con prácticas de purificación y limpieza simbólica, quema de energías negativas y renovación espiritual del ciclo anual (Andrade, 2007). También se asocia a prácticas sanitarias, producto de las fuertes pestes que afectaron la ciudad de Guayaquil a fines del siglo XIX. En la siguiente sección veremos cómo los Años Viejos contemporáneos han (re)incorporado elementos de sátira política, humor popular y crítica social, particularmente a través de la confección de monigotes —muñecos de papel y cartón que representan personajes públicos, figuras mediáticas o arquetipos sociales— que son posteriormente incinerados en el espacio urbano.

A continuación, analizaremos cómo la celebración contemporánea reto-

ma el carácter popular y político del ritual, funcionando no solo como una plataforma de expresión política, sino como un rito de memoria, profundamente vinculado con la identidad urbana quiteña. Finalmente indagaremos cómo se expresan los Años Viejos en el espacio público de la ciudad, y los diversos procesos de reappropriación y resignificación que estas prácticas rituales implican para la ciudad.

## **Años Viejos como un ritual político contemporáneo**

El elemento central en la quema de los Años Viejos es justamente el “Viejo” que representa el año que está finalizando. Este monigote se elaboraba tradicionalmente con ropa vieja, cartón o papel, relleno de viruta, paja o aserrín. En su interior solían colocarse fuegos pirotécnicos y elementos inflamables, para ser prendidos a medianoche. Siguiendo una figura antropomorfa el monigote alcanzaba la forma de un cuerpo humano, el cual era vestido con algún traje o ropa vieja. El personaje cobraba vida y se completaba con una careta que originalmente representaba un anciano con cabello blanco y arrugas marcadas, denotando una clara expresión moribunda.

La elaboración de los Años Viejos tradicionalmente implicaba una actividad familiar, barrial y comunitaria, representando un momento colectivo de encuentro y creación. En la década de 1930, los monigotes dejaron de ser representados por ancianos a punto de morir, y comenzaron a personificar, de manera caricaturesca, las figuras y sucesos más relevantes y significativos relacionados con la vida cotidiana: la política, la farándula, los personajes populares famosos, así como aquellos provenientes de series y películas.

Esta modificación en la personificación del monigote, y en lo que se desea quemar el último día del año, no es inocente ni se encuentra aislada del contexto social. La elección de personajes y situaciones para representar en los Años Viejos revela una clara intencionalidad crítica, que empieza a aparecer en el ritual. Recursos estéticos y retóricos como la burla, el humor negro y la exageración comienzan a verse reflejados en la celebración y sus manifestaciones visuales, permitiendo a la sociedad expresarse colectivamente, para así lograr un tipo de catarsis colectiva. Kertzer (1992) conceptualiza esto como un ritual político, en el cual la representación simbólica facilita formas de crítica que, de otro modo, serían reprimidas. Asimis-

mo, Martine Segalen (1998) destaca la capacidad de los rituales populares contemporáneos de contener lo festivo y lo contestatario —lo cual queda en evidencia en la sátira mordaz de los Años Viejos quiteños.

Esta función crítica convierte al ritual contemporáneo en una forma legítima de intervención ciudadana, donde lo simbólico se articula con lo político. Esto puede verse con mayor claridad en los años que han sufrido crisis políticas, conflictos sociales o escándalos económicos y de corrupción. Durante esos años, los monigotes suelen reflejar con agudeza los rostros de presidentes, alcaldes, ministros o figuras mediáticas que condensan visual y estéticamente el malestar y descontento de la sociedad. La quema final simboliza una forma de “ajuste de cuentas” simbólico con el año que termina, pero también con el sistema político, las instituciones y los actores de poder; en el que la ciudadanía ejecuta un juicio ritual que subvierte las lógicas institucionales del castigo y la justicia.

Como afirma Xavier Andrade en su estudio antropológico sobre los Años Viejos:

*Esta práctica permite una especie de justicia simbólica y popular: se condena lo*

*que el Estado no sanciona, se hace visible lo que los medios ocultan, se reinventa el espacio público como espacio político* (Andrade, 2007: 15).

De esta forma, los Años Viejos funcionan en la actualidad como una tecnología social de participación simbólica, donde la crítica se inscribe en los cuerpos de papel de personajes conocidos, expresándose en diversos escenarios cotidianos de la ciudad. El ritual se convierte en una verdadera herramienta política, entendida en su dimensión popular, simbólica y visual. Esta celebración comienza a formar parte de un repertorio de prácticas populares y rituales que alimentan un archivo visual urbano, donde el humor se convierte en herramienta política.

Dentro de ese entramado ritual, los monigotes se han convertido en vehículos de manifestación popular, mezclando sátira política, crítica social y simbolismo urbano (Andrade, 2007). Paralelamente, los muñecos comienzan a funcionar como dispositivos de memoria y como vehículos de denuncia simbólica. Al representar a políticos, figuras controversiales o acontecimientos significativos del año, los Años Viejos no solo recuerdan lo vivido, sino que reinterpretan esos hechos desde la mirada del ciudadano común. Como señala

Reguillo (2000), los rituales populares “reconfiguran el poder desde abajo, articulando discursos que a menudo se enfrentan al relato hegemónico”.

Esta lógica responde, como sugiere Néstor García Canclini (1995), a una “hibridación de lo festivo y lo político”, en la que las culturas populares latinoamericanas elaboran formas de resistencia simbólica frente a la exclusión, la injusticia o el autoritarismo. En este sentido, la fiesta no es solo una pausa del orden, sino una herramienta para disputarlo. El ritual no escapa a la política: la encarna y la transforma.

## Ritual de memoria e identidad

A lo largo de la investigación, algo que surgió rápidamente fue el hecho de cómo el ritual de los Años Viejos se encuentra íntimamente arraigado en la identidad nacional y urbana quiteña. Esta fiesta es concebida como una práctica sociocultural que va más allá de lo visible, insertándose en un entramado de proyecciones sociales y culturales que hablan de una cultura popular que está viva y presente año tras año. A partir de estos postulados podemos considerar la fiesta de los Años Viejos como un ritual de identidad y de memoria, esta última entendida en palabras de

Pollak como:

*esa operación colectiva de los acontecimientos y de las interpretaciones del pasado que se quiere salvaguardar, se integra en tentativas más o menos conscientes de definir y reforzar sentimientos de pertenencia y fronteras sociales entre colectividades* (Pollak, 1989: 57).

La memoria se produce cuando hay sujetos que comparten una cultura y agentes sociales que intentan materializar estos sentidos del pasado en diversos productos culturales y materiales. En este caso, se trata de una celebración ritual que funciona como “vehículo de la memoria” (Jelin, 2002), manifiesta performativamente en ceremonias, prácticas y sentidos con un amplio componente simbólico e identitario, que permea cada rincón de la ciudad. Dentro de los estudios de la memoria, el ritual de los Años Viejos puede analizarse como una especie de detonador de la memoria de la ciudad, funcionando como plataforma para la expresión social e identitaria del espacio urbano. Durante la fiesta se produce una manifestación simbólica, política y visual sobre lo que se recuerda y se establece en las estructuras colectivas de la memoria social. Al configurarse como tradición, se vuelve parte de la identidad social

y urbana, constituyéndose así en una institución que permite la protección y permanencia de expresiones rituales populares y de memoria.

Este ritual de fin de año también tiene una función fundamental en la sociedad: la de recordar. Recordar es un proceso de aprendizaje, un fenómeno cultural expresado por individuos en un grupo social determinado. La importancia fundamental del recuerdo radica en su poder para definir la identidad y la conducta de un pueblo; la memoria tiene efectos actuales y determina la relación con el futuro.

Como dice Ricoeur:

*Lo que más preocupa es no recordar, no retener en la memoria (...) uno no recuerda solo sino con la ayuda de los recuerdos de otros y con los códigos culturales, compartidos, aun cuando las memorias personales son únicas y singulares. Esos recuerdos personales están inmersos en narrativas colectivas, que a menudo están reforzadas en rituales y conmemoraciones grupales* (Ricoeur, 2000: 112).

Resulta entonces necesario volver a este tipo de rituales de memoria, que forman parte de la identidad de los pueblos. Esta memoria cultural y urbana presente en la fiesta de los Años Viejos, representa un componente identitario fundamental en los grupos populares; un elemento que permite

su realización y permanencia en el imaginario social, logrando incluso cierto tipo de oficialidad. Vemos entonces que este tipo de rituales evocan a la memoria colectiva, representada por las tradiciones, por esa nostálgica forma de salvaguardar el pasado amenazado por la modernidad, y por la estrecha relación que existe con la identidad cultural de los pueblos que los caracteriza (Canclini, 1995).

Es la memoria entonces, la que se convierte en un instrumento social para proteger los saberes y manifestaciones ancestrales a pesar del paso del tiempo. Es mediante estas prácticas y celebraciones rituales que se articulan y relacionan diversos elementos que permiten una configuración de sociabilidad local o familiar, reviviendo la memoria colectiva a través de una producción de sentidos ligada tanto a la memoria urbana como a lo identitario. La memoria funciona entonces como instrumento de rescate de tradiciones con alto grado de intersubjetividades vinculadas con la identidad de los pueblos. Es la memoria la que nos permite continuar con este vandalismo mortuorio, el cual es consentido y avalado una sola vez al año. El ritual representa una expresión sociocultural urbana e identitaria que resume la memoria (individual y colectiva) acaecida en todo el año, memoria

que se hace tangible mediante un monigote que en un acto fúnebre y catártico es quemado con fuego purificador.

## **Reapropiación del espacio público como escenario y símbolo**

Como vimos, este trabajo se centra en el ritual de los Años Viejos en la ciudad de Quito, dando cuenta del carácter marcadamente urbano, contemporáneo y político presente en esta fiesta popular.<sup>2</sup> La ciudad no es solo su escenario, sino parte fundamental de su significante ritual: la crítica representada en los monigotes y en las diversas prácticas llevadas a cabo ese día, está íntimamente ligadas al acontecer político local y nacional, a los discursos del poder, a la figura del “personaje público” y a las narrativas mediáticas.

Siguiendo esta idea, los Años Viejos representan una práctica que condensa la experiencia ciudadana del

---

<sup>2</sup> El ritual de los Años Viejos se realiza en todo el Ecuador, desde las zonas rurales andinas, a las zonas costeras y amazónicas. Cada región imprime sus propias particularidades a la celebración ritual, dotándole de sentidos y significados de que les son propios. En este trabajo nos centraremos en el componente urbano del ritual, abordando el fin de año quiteño (2023 y 2024).

año transcurrido, transformando la memoria colectiva en una performance ritual festiva, política y humorística. El 31 de diciembre, el espacio urbano se tiñe de celebración ritual, llegando a todos los barrios, calles y plazas de la ciudad. Este espacio, que en su gran mayoría es público, es resignificado como un espacio político, de crítica social y memoria colectiva. Lefebvre (1974) sostiene que el espacio urbano se produce socialmente: no es un escenario neutro, sino un campo de lucha simbólica, poder y significación.

Por otro lado, Gilberto Velho (1999), enfatiza que tales expresiones forman parte de una *antropología urbana de resistencia popular*, donde la vida barrial y el sentimiento de comunidad se imponen frente al discurso oficial de modernización o control urbano, por lo menos por el tiempo que dura el ritual. Durante ese período la ciudad adopta un tiempo y espacio liminal, antiestructural, funcionando no solo como telón de fondo del ritual, sino como un elemento central de su performance. Calles, veredas, esquinas y plazas se convierten en escenarios de visibilidad, donde lo privado se vuelve público y lo doméstico, colectivo. En este sentido, el ritual puede entenderse como una reappropriación simbólica

del espacio urbano, donde los barrios reescriben su lugar en la ciudad mediante el acto ritual de la fiesta de los Años Viejos. Como se mencionó, tal reappropriación implica necesariamente un proceso de resignificación del territorio, que transforma lo cotidiano en un espacio político, simbólico y de crítica social. Las prácticas rituales y comunales llevadas a cabo durante el ritual se articulan como formas de resistencia frente a las jerarquías del urbanismo oficial, disputando la narrativa de la ciudad ordenada, higienizada y reglamentada.

En el contexto quiteño, diversos miembros de la sociedad usan el ritual para marcar su presencia en la ciudad y afirmar identidades locales, al mismo tiempo que subvientan narrativas oficiales sobre ordenamiento, seguridad y patrimonio. Este proceso se evidencia en el contraste entre la regulación municipal (por un lado, que prohíbe quemas o requiere permisos)<sup>3</sup> y la ur-

<sup>3</sup> Las diversas prohibiciones y restricciones al ritual de los Años Viejos no es novedad en la ciudad. Como toda fiesta popular, durante varios períodos del siglo XX se la ha intentado “controlar” y someter a regulaciones vinculadas con lo urbano, lo político y lo sanitario. Ya en el siglo XXI vemos cómo este control se liga mucho más a lo higiénico y sanitario, asociado directamente a la pandemia del COVID 19; pero continúan presentes la limitación y restricción asociadas al carácter político del ritual.



gencia barrial por mantener viva la fiesta popular. Ruth Aramburu (2008), en sus trabajos sobre los rituales urbanos quiteños, advierte que los planes urbanísticos liberales tienden a privilegiar representaciones hegemónicas del espacio público, mientras invisibilizan las prácticas populares asociadas a la memoria colectiva. En este sentido, los Años Viejos funcionan como actos de reappropriación y resignificación simbólica y política: reclamar el derecho a la ciudad desde lo festivo, lo crítico y lo efímero.

Por este motivo podemos afirmar que el ritual de los Años Viejos quiteño se erige como una práctica social profundamente enraizada en la cultura popular, cuya vitalidad y persistencia revelan múltiples capas de sentido. Como vimos, este rito urbano no solo marca el cierre de un ciclo anual, sino que ofrece

un espacio para la crítica, la memoria y la transformación simbólica del entorno urbano. Su carácter efímero, visual, colectivo y político convierte a este ritual en un espejo del estado social y político de la ciudad. Como señala Xavier Andrade (2007), estos rituales permiten observar “la forma en que el espacio urbano se vuelve escenario de la política popular”, entendida no solo en su sentido institucional, sino como la capacidad de los sujetos para hacer visibles sus narrativas, sus ideales y su descontento social. En este sentido, los Años Viejos se sitúan en una intersección entre el arte popular, la política urbana y la antropología ritual.



**Foto 3:** El artista Virgilio exhibe sus producciones artísticas en las calles del centro histórico de Quito, ya que desde el 2020 no se realiza el Desfile de los Años Viejos en la Av. Amazonas. Su monigote personifica al ex presidente Lasso y la polémica de las vacunas en el contexto de la pandemia por COVID-19.  
(Elaborada por la autora, Centro Histórico de Quito, diciembre de 2023).

## 2. Política visual

### Estética social y creatividad popular

El ritual de los Años Viejos en Quito se sostiene sobre una base profundamente visual: monigotes, máscaras, escenificaciones y pancartas construyen un paisaje efímero pero elocuente, en el que la crítica social se expresa mediante formas estéticas populares.

A continuación, abordaremos esta dimensión visual del ritual como una herramienta de intervención política y cultural, articulando tres ejes complementarios. En primer lugar, se analiza el poder de las imágenes desde una perspectiva de la antropología visual, entendiendo a los Años Viejos como una forma de discurso visual colectivo que produce sentido y genera memoria. En segundo lugar, se recurre a la noción de prácticas socioestéticas (Lobeto, 2007) para dar cuenta que las imágenes y manifestaciones visuales generadas en el ritual tienen un fuerte componente político, que se combina con el arte y la simbología para manifestar una crítica social.

Finalmente, se explora la imagen como forma de denuncia, poniendo en diálogo las visualidades populares realizadas en el ritual con las estructuras de poder establecidas. Veremos cómo la fiesta de los Años Viejos quiteña constituye una narrativa crítica a partir de relatos visuales colectivos ex-

presados en el ritual. A través de estos tres enfoques, este trabajo propone leer el ritual no solo como celebración de fin de año, sino como un dispositivo visual profundamente político y situado en el espacio urbano.

## **El poder de las imágenes**

### **Una mirada desde la antropología visual**

El ritual de los Años Viejos no puede analizarse plenamente si no se aborda el componente visual que lo atraviesa y define. Esta fiesta popular está plagada de visualidades e imágenes diversas: desde los monigotes, las máscaras, los disfraces, los testamentos y las vistosas viudas. Todos estos elementos y escenas visuales constituyen un universo simbólico y estético único, donde cada forma, color y material comunica un mensaje particular. Esta dimensión visual del ritual es inseparable de su función política: las imágenes son, en este contexto, herramientas de enunciación crítica, mecanismos colectivos de representación y expresión social.

Siguiendo esta línea de pensamiento, los Años Viejos quiteños constituyen una práctica ritual que debe ser leída como un discurso visual popular, es

decir, una forma de construir sentido, memoria y posicionamiento político a través de imágenes colectivas, efímeras y situadas. Lejos de tratarse de simples objetos decorativos o meras representaciones festivas, los monigotes y las diversas puestas en escena montadas en el espacio público urbano condensan reclamos, denuncias y visiones críticas del año que termina, transformando la experiencia social en un lenguaje visual y político.

En este sentido, podemos entender al ritual como un espacio y tiempo donde la sociedad condensa su experiencia del año, y la transforma en una imagen pública y compartida, expresada en las calles de la ciudad. A la hora de elaborar o comprar un monigote con tintes políticos, las personas eligen un personaje que suele estar vinculado con algún actor social que simboliza un conflicto, una injusticia o una herida abierta que afecta al grupo social. Estas representaciones no son inocentes ni neutrales: tienen un destinatario (el barrio, la ciudad, el Estado), un lenguaje estético específico (la caricatura, la comedia, la destrucción de la imagen) y una temporalidad marcada por el ciclo festivo ritual (efímero y liminal).

Los Años Viejos configuran en el espacio urbano una plataforma que permite a la ciudadanía “visualizar y procesar políticamente lo vivido” (Andrade, 2007), desplazando la crítica de los espacios institucionales a los espacios populares. Según el autor, “la ciudad se convierte en una galería crítica a cielo abierto, donde los habitantes exponen sus lecturas del año transcurrido. En estas imágenes no hay neutralidad: hay toma de posición, hay memoria, hay juicio popular” (Andrade, 2007: 17). En sintonía con estos postulados, las imágenes y visualidades presentes en el ritual cumplen un papel fundamental en la construcción de memorias colectivas y urbanas, disputando sentidos y significados de los acontecimientos recientes. Por este motivo, es menester abordar los Años Viejos como una práctica donde la memoria del año transcurrido se actualiza en formas visuales críticas, accesibles y compartidas.

Como plantea Rita Segato, lo visual tiene la capacidad de ser “una forma de justicia que no pasa por lo legal” (Segato, 2013), sino a través del gesto, la escena y la performance colectiva. En este sentido, las imágenes del ritual no solo representan lo político, sino que lo producen, constituyendo formas

alternativas de escritura popular del presente, las cuales operan fuera del sistema “oficial”. Es de esa forma que la justicia se lleva a las calles, a través de un ritual popular, que permite expresar lo que la sociedad atraviesa, mediante un discurso estético netamente político y catártico. Como señala Silvia Rivera Cusicanqui (2015), el poder de lo visual popular radica en que no necesita la mediación del lenguaje académico o institucional: “es directo, es concreto, y apela a un saber compartido, muchas veces no verbalizado, pero profundamente anclado en la experiencia” (Cusicanqui, 2015: 92).

Desde esta mirada, el ritual se convierte en un proceso de visualización colectiva del malestar social, en el cual se conjugan la memoria, la crítica y el humor como formas legítimas de narrar la realidad desde un lenguaje estético, político y popular. En un contexto urbano como el de Quito, con una fuerte presencia estatal pero también con una historia rica de organización barrial y expresiones culturales comunitarias, estas imágenes adquieren aún más fuerza, constituyendo una contranarrativa desde abajo, un contraarchivo visual que representa el contexto sociopolítico que la sociedad atraviesa actualmente.

## Prácticas socioestéticas

### Manifestación visual y política en la ciudad el último día del año

A partir de lo mencionado previamente, podemos entender cómo las manifestaciones rituales y visuales generadas en los Años Viejos configuran una especie de poética del malestar social, donde lo estético no es meramente accesorio, sino que funciona como vehículo de sentido y significación. Las imágenes y visualidades producidas en el ritual funcionan como territorio de enunciación legítima, permitiendo que la sociedad se exprese y “descargue” su crítica y descontento ante las coyunturas sociales que atraviesa. Ya sea elaborando o comprando un momigote, escribiendo un testamento o quemando el Viejo a medianoche, el ritual de los Años Viejos representa un lenguaje visual que se expresa en cada rincón de la ciudad.

Desde esta perspectiva y en sintonía con lo abordado anteriormente, el ritual de los Años Viejos en Quito puede entenderse como un conjunto de prácticas socioestéticas (Lobeto 2007), dado el fuerte poder simbólico y político

que tienen las imágenes producidas en la celebración. Esta categoría permite pensar cómo ciertas acciones colectivas —aparentemente lúdicas, creativas o festivas— tienen un contenido político intrínseco, por el modo en que articulan cuerpos, símbolos, espacio y tiempo. Claudio Lobeto plantea que estas prácticas “son formas de actuación social que, mediante recursos estéticos y performativos, reorganizan las relaciones entre los sujetos, el espacio y los sentidos compartidos de la experiencia social” (Lobeto, 2007: 84).

De esta forma, las actividades realizadas el último día del año pueden entenderse como prácticas socioestéticas, ya que sus reclamos y demandas poseen un alto componente visual, y sus dinámicas combinan acciones estéticas, visuales, políticas y simbólicas, expresadas y representadas en el espacio público urbano. Esto último es fundamental, ya que el ritual no solo se produce en la ciudad, sino que la habita, la resignifica y disputa simbólicamente. A partir de la elaboración del monigote, su instalación en la calle, las ferias y desfiles de Años Viejos, la interacción de los transeúntes, los comentarios de vecinos, el montaje de escenas y dramatizaciones, y finalmente su quema ritual, se constituye un guion colectivo que reconfigura el espacio urbano como espacio político y ritual.

Toda expresión que se manifieste en un marco de este estilo, se constituye de una u otra manera, como un acto político. Al ser intervenciones de índole pública, “las exposiciones de artes visuales, incluso aunque ellas mismas lo ignoren, son tomas de postura dentro de la sociedad” (Longoni, 2004). En el ritual contemporáneo, los monigotes se convierten en una producción artístico-política, ya que como señala Longoni (2001), “se les otorga a estas imágenes cierta condición de conmemoración pública contra oficial” (de otra oficialidad). Se trata de una crítica social y al mismo tiempo un modo de (re) politizar el ritual, el cual comienza a funcionar como plataforma para un mensaje, un reclamo o una denuncia. Es una nueva forma de hacer política, acompañada de una estética particular con prácticas y dinámicas de carácter social y popular. Los Años Viejos actualmente representan una nueva forma de conjugar la fiesta popular, la política y la visualidad urbana que se expresa en el ritual.

De esta forma, entendemos que las acciones generadas durante el ritual de los Años Viejos producen un fuerte impacto político, acompañado de una estética vinculada a la coyuntura sociopolítica que se atraviesa, expresado principalmente en espacio público de

la ciudad. El espacio urbano se convierte así en un campo de disputa en tensión, donde la sociedad se expresa a través de rituales populares tradicionales. En un contexto cultural, donde el espacio audiovisual se constituye como fundamental en la construcción de imaginarios nacionales y colectivos, la fiesta de los Años Viejos representa un tiempo y espacio ritual que permite apuntar y deslegitimar al poder dominante y hegemónico, ir contra la norma y hasta matar simbólicamente a los políticos corruptos, por lo menos por el tiempo que dura el ritual.

## **La imagen como denuncia Visualidades populares y crítica colectiva**

A continuación, nos enfocaremos en la función política de la imagen desde una lectura antropológica: ¿qué nos dicen los monigotes y escenas visuales del ritual sobre la política, la cotidianidad urbana y el contexto social? Anteriormente vimos que las imágenes y manifestaciones visuales producidas durante el ritual de los Años Viejos, lejos de ser simples expresiones decorativas y humorísticas, constituyen formas visuales de denuncia, crítica social y acción política. Estas

imágenes comunican al mismo tiempo que sancionan. En ellas se personifican figuras de poder, funcionarios públicos corruptos, actores mediáticos y personajes de ficción.

Este tipo de monigotes (con connotación política) representan una memoria encarnada, una expresión de descontento social que busca justicia en la fiesta popular. Reguillo diría que se trata de “formas de narrar la herida social desde lo visual” (Reguillo, 2000), utilizando lenguajes rituales que la cultura oficial no reconoce: la risa, la burla, la máscara, el disfraz, el fuego. Estas imágenes rituales son de carácter público, colectivo y efímero, pero logran condensar lo que el discurso oficial no logra procesar: el descontento social hecho cuerpo simbólico.

Se trata entonces de relatos visuales colectivos, que funcionan como narrativas rituales encarnadas en el espacio urbano. Como señala Andrade, “los Años Viejos nos permiten leer cómo se escribe la historia social desde la calle, con fuego, ironía y cartón” (Andrade, 2007: 19). El ritual representa una nueva forma de acción social y política, configurando nuevas capacidades para construir y disputar sentidos en el espacio urbano.

no. Por este motivo, es fundamental abordar este tipo de rituales no solo como prácticas estéticas o performativas, sino como textos sociales visuales: construcciones simbólicas que condensan narrativas, emociones, críticas y posicionamientos políticos frente al poder. Para ello, es menester resaltar el carácter colectivo, situado y performativo de las imágenes rituales producidas. No se trata de objetos individuales y aislados que se consumen pasivamente; sino de construcciones sociales que requieren de sujetos, contextos y públicos concretos.

Este tipo de visualidades populares colectivas y rituales está inserto en un entramado de relaciones sociales, memorias compartidas y sentidos comunitarios. En su producción, circulación y destrucción ritual, se genera un acto político que interpela a quienes lo observan, lo comentan, lo celebran o lo cuestionan. Se trata, como señala Rivera Cusicanqui (2015), de una forma de “conocimiento desde abajo”, que no necesita legitimación institucional porque se valida en la experiencia vivida y en la acción colectiva. En un mundo saturado de imágenes hegemónicas, las visualidades populares como las del ritual de los Años Viejos quiteño ofrecen

contraimágenes poderosas, capaces de narrar la ciudad desde los márgenes, disputando el sentido común y político establecido.



### 3. Desafíos para un presente pospandémico

#### Restricciones sanitarias y disciplinamiento del ritual



**Foto 4:** El mismo 31 de diciembre del 2023 me percaté que no tenía mi propio Viejo para quemar a medianoche. Para mi suerte, me encontraba en la feria de Monigotes de Carcelén así que rápidamente pude conseguir el cuerpo de mi Año Viejo en uno de los puestos. Sin pensar demasiado, ya sabía a quién quería quemar ese Fin de Año: al presidente argentino Javier Milei. No existía otro personaje que quisiera quemar más que a él, en un acto de justicia ritual y política. Imprimimos en una computadora su rostro y mi monigote cobró vida rápidamente, para ser golpeado, ajusticiado y finalmente incinerado a las 12 de la noche. (Elaborada por la autora, Quito, 31 de diciembre de 2023)

En el año 2020 la pandemia de COVID-19 sorprendió al mundo entero, alterando profundamente la vida social no solo en términos sanitarios, sino también en cuanto a las formas de lo colectivo, la ocupación del espacio público y los vínculos comunitarios. Esto implicó un punto de inflexión para los rituales colectivos que se manifiestan en el espacio urbano, como es el caso de los Años Viejos. La mayoría de las fiestas populares se vieron interrumpidas, reguladas o prohibidas debido a la implementación de una serie de normativas sanitarias y civiles, orientadas al control del cuerpo social. Medidas como el confinamiento, la restricción de la movilidad, el toque de queda, el control policial en espacios públicos y la prohibición de aglomeraciones, impactaron directamente en este tipo de celebraciones rituales. En el caso de los Años Viejos en Quito, desde el municipio se prohibieron expresamente la quema de monigotes en la vía pública, así como los desfiles y concentraciones barriales multitudinarias, afectando directamente las condiciones materiales y simbólicas que hacen posible el ritual.

La ciudad fue, por primera vez en décadas, despojada de una de sus prácticas culturales más potentes en términos simbólicos. Esta suspensión del

calendario ritual y festivo transformó temporalmente a la ciudad en un espacio normado, donde la festividad popular y la crítica visual fueron vistas como riesgos sanitarios y civiles. Por este motivo se estableció cierta lógica de control social, justificada por la necesidad de proteger la salud colectiva. Más allá de su carácter sanitario, las restricciones y normativas impuestas evidenciaron un proceso más amplio y profundo, vinculado al disciplinamiento del espacio urbano, en particular de expresiones populares, estéticas y políticas. Con la excusa de la pandemia, se intentó llevar a cabo un modelo urbano que privilegia el orden, la seguridad y la gobernabilidad sobre el derecho a la expresión simbólica popular. En palabras de Foucault (1975), estas medidas pueden leerse como formas de “biopolítica”, es decir, estrategias impuestas por los grupos de poder (en este caso el gobierno), para regular la vida social, moldeando los comportamientos a través de la vigilancia y la regulación.

En este sentido, el ritual de los Años Viejos —con su espontaneidad popular, humor carnavalesco, crítica política y ocupación del espacio público urbano— resulta problemático para este nuevo modelo urbano pospandémico que prioriza el orden, la higiene-

zación y la limitada agrupación social. Por este motivo, las restricciones sanitarias no solo limitaron la movilidad, sino que pusieron en tensión dos modelos de ciudad: uno centrado en la seguridad, el orden y el consumo, y otro —que representa la resistencia popular— sostenido en la comunidad barrial, la memoria simbólica y la crítica social. Esto evidencia una clara disputa por el sentido del espacio urbano: frente a una ciudad gestionada desde la lógica del riesgo y el control, las expresiones barriales insisten en el derecho a la calle, al fuego, a la risa colectiva y a la fiesta popular.

A partir de estos procesos, el ritual se vio obligado a realizar una reconfiguración forzada, tanto en el plano simbólico, como en el espacial y en las prácticas llevadas a cabo. Sin embargo, y lejos de extinguirse, las comunidades barriales respondieron con creatividad y resiliencia, adaptando la práctica ritual a las nuevas condiciones sociales y sanitarias. En distintos sectores de Quito, los vecinos desarrollaron diversas estrategias para continuar con la fiesta popular de los Años Viejos. Entre ellas pueden mencionarse la elaboración de monigotes más pequeños y de menor escala, la habilitación de espacios comunales como patios y terrazas para prender

el fuego, y la exhibición de los Viejos en balcones o autos particulares. También se incrementó notoriamente el uso de las redes sociales en relación con el ritual, a partir de la publicación y difusión de múltiples fotos, videos e imágenes de la celebración, así como la organización de concursos digitales y la recreación de escenas típicas en plataformas virtuales.

Estas adaptaciones no solo garantizaron la continuidad del rito, sino que reforzaron su carácter político y comunitario, al evidenciar la voluntad popular de sostener prácticas de memoria y crítica social, más allá de las normas y restricciones establecidas. Lo que se perdió del ritual en corporalidad y ocupación física fue, en muchos casos, compensado por una intensificación del mensaje simbólico: los monigotes de los años pandémicos fueron especialmente críticos y viscerales, con una elevada connotación política. Esto evidencia un claro malestar acumulado frente a las gestiones estatales, la corrupción sanitaria y la precarización de la vida urbana en general.

Estas estrategias también pueden abordarse como nuevas formas de resistencia cultural y política, que apelan a lo que James Scott denomina “transcripciones ocultas”. Estas se expresan

en gestos y prácticas simbólicas que, “sin oponerse frontalmente al poder, desestabilizan su narrativa desde los márgenes” (Scott, 1990). Esto puede verse claramente en el ritual de los Años Viejos contemporáneo que, aun reducido y confinado, no solo se mantuvo en el plano social, sino que reafirmó su esencia política: narrando desde lo popular el balance del año, sancionando simbólicamente a los responsables del daño colectivo, intentando conseguir, aunque sea por un instante, un sentido común de justicia y catarsis social colectiva (en nuevos formatos y plataformas).

De este modo, los Años Viejos se reafirman como una forma de desobediencia simbólica, en la medida en que persistieron —aunque modificados— frente a las lógicas de control institucional. Esto puede entenderse como una forma de “infrapolítica” (Scott, 1990), representando “una acción que no desafía frontalmente al poder, pero que mina su legitimidad mediante gestos cotidianos de autonomía, creatividad y reappropriación cultural” (Scott, 1990: 87). Lo que persiste —más allá de la materialidad del monigote o de la fiesta en la calle— es el impulso colectivo de narrar el año desde abajo, de sancionar lo injusto, de hacer memoria y justicia a

través del fuego. En tiempos de encierro y vigilancia, los Años Viejos volvieron a recordarnos que lo popular no se extingue fácilmente: resiste, se transforma, y continúa ardiendo en cada esquina de Quito.

Pensar el ritual de los Años Viejos en clave pandémica obliga a reconocer su carácter persistente, mutable y profundamente político. A pesar del confinamiento, de la vigilancia institucional y del cierre temporal de los espacios públicos, el ritual no desapareció: se desplazó, se adaptó, se transformó en nuevas formas de visualidad crítica. Lo que persiste es su potencia como archivo vivo del malestar social, como lenguaje colectivo de denuncia, y como ejercicio barrial de imaginación política.

El ritual de los Años Viejos en Quito, lejos de ser una simple festividad de fin de año, constituye una práctica urbana profundamente política. A lo largo del artículo hemos analizado cómo este ritual se expresa como crítica social, visualidad popular y acto simbólico de reappropriación y resignificación del espacio urbano. En primer lugar, mostramos su dimensión histórica como forma de memoria barrial y catarsis colectiva, donde los muñecos de papel se convierten

en dispositivos de justicia simbólica y denuncia social. Luego, desde una lectura antropológica visual, evidenciamos cómo las imágenes producidas durante el ritual funcionan como discursos estéticos populares que interpelan al poder y revelan las tensiones de la vida urbana. Finalmente, observamos cómo la pandemia y las restricciones sanitarias intentaron disciplinar estas expresiones, y cómo la sociedad y los grupos barriales respondieron con estrategias de adaptación que mantuvieron vivo el gesto crítico y político del ritual.

Lo que emerge de este análisis es la fuerza persistente del ritual como relato visual colectivo: una forma legítima de narrar el presente desde lo popular, de expresar simbólicamente el descontento social, y de disputar el sentido de la ciudad. En contextos marcados por el control, la desigualdad y la represión de lo festivo, el ritual de los Años Viejos quiteños nos recuerda que la ciudad no solo se planifica desde arriba, sino que también se construye desde la calle, a partir de la fiesta popular, el fuego y la memoria barrial.



**Foto 5:** A pesar de las diversas restricciones y las normas urbanísticas instauradas, una familia en pleno centro de Cumbayá logra apropiarse por completo del espacio público para la realización del ritual. Juntándose familiares y vecinos, acuden a la calle y se prenden fuego a los diversos monigotes, formando una especie de pira funeraria de grandes magnitudes. El ritual concluye saltando tres veces el fuego, como la tradición indica. (Elaborada por la autora, Cumbayá, 31 de diciembre de 2023)

# Bibliografía

Andrade, Xavier y otros (2007). *Los años viejos: ritual, espacio público y crítica popular*. Quito: FLACSO Ecuador; Ediciones Abya-Yala.

Aramburu, Ruth (2008). *Rituales en las ciudades andinas: experiencia de sacralización de lugares del espacio público desde el yumbu wañichiy aknanay y kuchi paí aknanay en Quito*. En Epistemología andina (pp. 139–157). Quito: CES-Al.

Banks, Marcus (2001). *Visual methods in social research*. Londres: Sage Publications.

Chávez Franco, María, y Tómala de Florencia, Mónica (s. f.). *Origen del Año Viejo en Ecuador*. s. l.: s. e.

Foucault, Michel (1975). Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. México D. F.: Siglo XXI Editores.

García Canclini, Néstor (1995). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Grijalbo.

Holston, James (2008). *Insurgent citizenship: disjunctions of democracy and modernity in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Kertzer, David I (1992). *Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales*. Archives Européennes de Sociologie, 33(2), 199–229.

León, Irene (2021). *Ciudad y pandemia: espacios urbanos en disputa*. Ciudad Común, 12(2), 45–58.

Lefebvre, Henri (1974). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.

Lobeto, Claudio (2007). *Prácticas socioestéticas: nuevas formas de intervención social y política en el espacio urbano*. En Maristella Svampa (Comp.), Ciudad y performatividad: entre cuerpos y territorios (pp. 81–101). Buenos Aires: CLACSO.

Longoni, Ana (2001). *El arte, cuando la violencia tomó la calle: apuntes para una estética de la violencia*. En Poderes de la imagen. I Congreso Internacional de Teoría e Historia de las Artes. IX Jornadas del CAIA. Buenos Aires: CAIA.

Longoni, Ana (2014). *Vanguardia y revolución*. Buenos Aires: Ariel.

Pollak, Michael (1989). *Memoria, olvido, silencio*. En Acevedo (Comp.). *Memoria e historia* (pp. 11–60). Montevideo: Ediciones Trilce.

Reguillo, Rossana (2000). *Emergencia de culturas juveniles: estrategias del desencanto*. México D. F.: Siglo XXI Editores.

Richard, Nelly (1994). *Más allá del cuerpo: arte, feminismo y posmodernidad*. Santiago: Cuarto Propio.

Ricoeur, Paul (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Scott, James C. (1990). *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press.

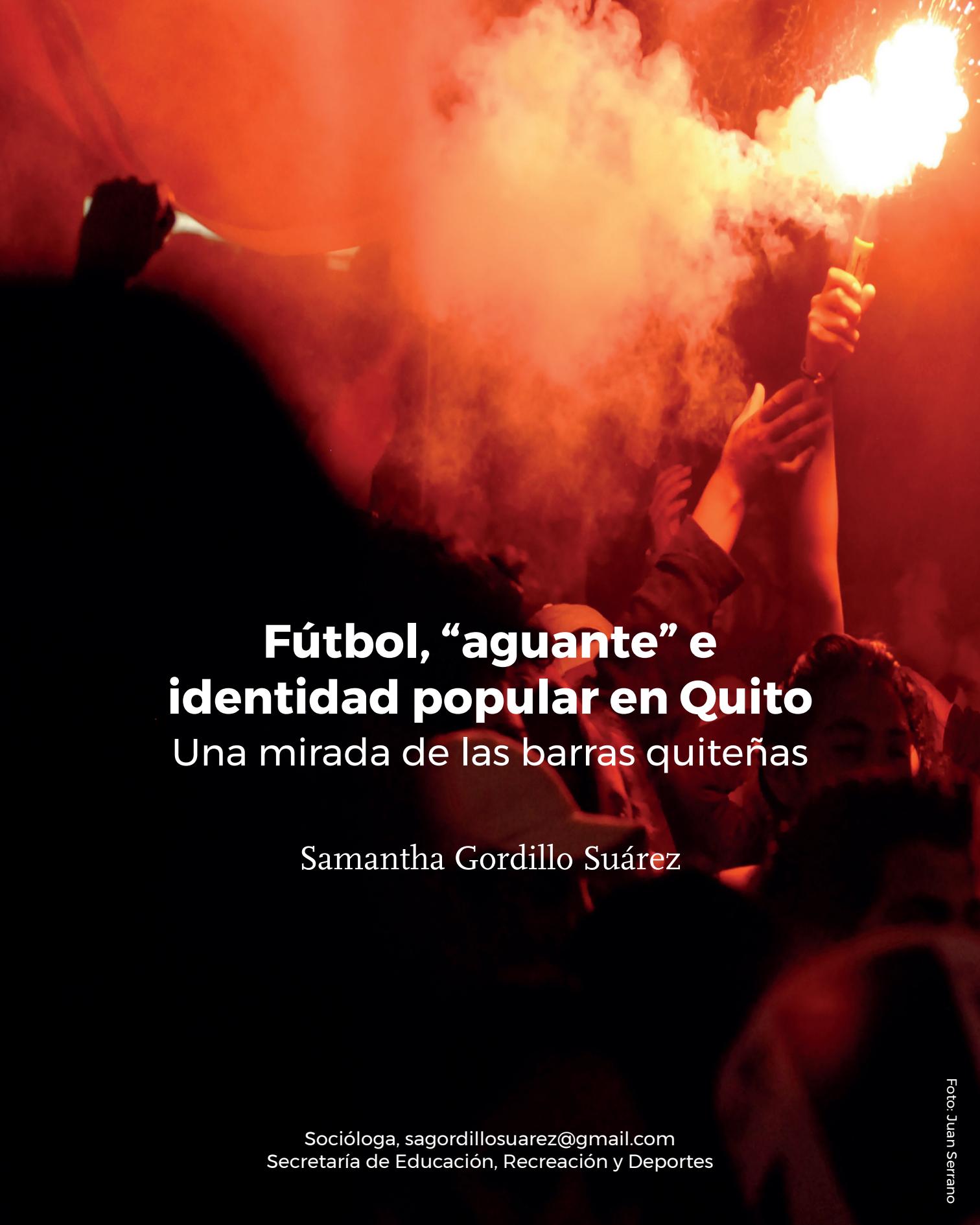
Segalen, Martine (1998). *Ritos y rituales contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

Segato, Rita Laura (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Silva Téllez, Armando (2006). *Imaginarios urbanos: vida, arte y cultura en ciudades de América Latina*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Velho, Gilberto (1999). *Antropología urbana: cultura e sociedad no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Vidal, Magdalena (2024). *Cuando el año muere: una etnografía visual sobre el ritual de los Años Viejos en Quito, Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador.



# **Fútbol, “aguante” e identidad popular en Quito**

## Una mirada de las barras quiteñas

Samantha Gordillo Suárez

Socióloga, sagordillosuarez@gmail.com  
Secretaría de Educación, Recreación y Deportes



# Resumen

Este artículo explora el fenómeno de las barras organizadas en la ciudad de Quito como formas complejas de acción colectiva popular, atravesadas por afectos, territorialidad, violencia y agencia juvenil. A partir de una investigación etnográfica de largo aliento, que combina observación participante, entrevistas y análisis discursivo, se propone una mirada situada sobre el barrismo como práctica sociocultural que articula identidad, pertenencia y disputa simbólica del espacio urbano. El trabajo se inscribe en los debates latinoamericanos sobre fútbol, juventudes y ciudad, recuperando aportes clave de la sociología y la antropología. Se examina el concepto de “aguante” como ética de resistencia encarnada, así como los repertorios estéticos y afectivos que configuran las barras quiteñas como territorios de significación y conflicto. Lejos de una lectura patologizante, el texto analiza las ambivalencias del barrismo —entre cuidado y violencia, entre resistencia y cooptación— y su potencial como espacio de producción política desde abajo. Finalmente, se reflexiona críticamente sobre los límites y posibilidades de estos colectivos para construir comunidad, memoria e intervención urbana en un contexto de exclusión estructural y criminalización estatal.

## Palabras clave

Barrismo social – fútbol – jóvenes – identidad – Quito

# Abstract

This article explores the phenomenon of organized supporter groups (barras organizadas) in Quito as complex forms of popular collective action, shaped by affect, territoriality, violence, and youth agency. Based on long-term ethnographic research that combines participant observation, interviews, and discourse analysis, the article offers a situated perspective on “barrismo” as a sociocultural practice that articulates identity, belonging, and symbolic struggles over urban space. It engages with Latin American debates on football, youth, and the city, drawing on key contributions from the sociology and anthropology of sport. The notion of “aguante” is examined as an embodied ethic of resistance, alongside the aesthetic and affective repertoires through which supporter groups in Quito claim space, visibility, and recognition. Moving beyond pathologizing discourses, the article analyzes the ambivalences of “barrismo” —between care and violence, resistance and co-optation— and its potential as a site of political production from below. It concludes with a critical reflection on the limits and possibilities of these collectives to build community, memory, and urban intervention in a context marked by structural exclusion and state-led criminalization.

## Key words

Fan culture – soccer – youths – identity – Quito

# 1. Introducción

El fútbol es mucho más que un deporte en América Latina: constituye un fenómeno total que articula dimensiones políticas, económicas, culturales, afectivas y sociales. En ciudades como Quito, el fútbol actúa como un dispositivo privilegiado para la producción de sentido colectivo, permitiendo la configuración de territorios afectivos y formas particulares de pertenencia urbana. En los barrios populares de la capital ecuatoriana, el fútbol no solo se vive como espectáculo, sino como una experiencia vital que acompaña los ciclos familiares, las trayectorias juveniles y las memorias comunitarias.

Desde esta perspectiva, las barras organizadas en torno a los clubes deportivos profesionales aparecen como actores fundamentales para comprender las formas contemporáneas de acción colectiva juvenil. Más allá del estereotipo que las asocia exclusivamente con la violencia, estas agrupaciones funcionan como espacios de socialización, identidad y organización social. Se configuran en torno a una rica vida ritual y afectiva que, aunque muchas

veces invisibilizada o criminalizada, permite a los jóvenes producir formas de reconocimiento y agencia dentro de un entorno urbano marcado por la desigualdad. La tribuna, el canto, la estética, el “aguante”, que se analizará más adelante, se constituyen así en lenguajes colectivos cargados de potencia expresiva.

Este artículo parte de la premisa de que el barrismo en Quito debe analizarse como una práctica sociocultural situada, atravesada por procesos históricos, económicos y sociales. En ese marco, la experiencia del hincha constituye una forma sensible de leer la ciudad y sus tensiones: entre inclusión y exclusión, entre control institucional y apropiación popular, y entre orden simbólico y deseo juvenil. En tanto fenómeno urbano, las barras condensan prácticas que integran cuerpo, emoción, territorio y narrativa colectiva. De allí que el estadio, y su entorno barrial, se conviertan en escenarios donde se juegan múltiples sentidos de lo político, más allá de lo partidario.<sup>2</sup> (partidario del partido de fútbol? Aclarar que se puede confundir con partidario de partido político).

La presente investigación se sustenta en un trabajo etnográfico de largo aliento, complementado con el análisis

sis crítico de literatura especializada en estudios urbanos, fútbol y juventudes. Se retoman los aportes de autores clave como Roberto DaMatta, Pablo Alabarces, Fernando Carrión y Jacques Ramírez Gallegos, quienes han analizado el fútbol y las barras desde diferentes miradas latinoamericanas. Además, se incorporan registros propios acumulados a lo largo de años de observación participante, entrevistas en profundidad y análisis de discursos barriales. Esta perspectiva busca construir una mirada situada, empática y crítica, que permita comprender las potencias, ambivalencias y contradicciones del barrismo quiteño contemporáneo.

## 2.

### Breve encuadre teórico

El estudio del fútbol desde las ciencias sociales ha generado un campo interdisciplinario robusto, en el que confluyen abordajes provenientes de la sociología, la antropología, la historia, la filosofía y los estudios culturales. Esta diversidad responde a la naturaleza multifacética del fútbol como fenómeno que trasciende los límites del

deporte y se convierte en una suerte de espejo de las tensiones, contradicciones y potencialidades de las sociedades latinoamericanas.

Uno de los primeros aportes fundamentales en esta materia es el de Roberto DaMatta (1979), quien al analizar el fútbol en Brasil lo define como un “fenómeno social total”, retomando el concepto de Marcel Mauss. En esta lógica, el fútbol articula prácticas económicas, rituales simbólicos, afectos colectivos, y formas de organización social, lo que obliga a analizarlo en clave relacional, como condensador de estructuras sociales más amplias. Esta conceptualización ha sido clave para los estudios que comprenden el fútbol como fenómeno urbano y cultural, más allá del deporte mismo.

En el contexto latinoamericano, Pablo Alabarces (2002, 2014) ha sido uno de los principales exponentes del estudio del fútbol como fenómeno popular y político. Sus trabajos enfatizan el “aguante” como categoría central de la cultura barrista, entendida como una ética de la presencia y la resistencia, profundamente marcada por la masculinidad hegemónica y la pertenencia de clase. Según Alabarces, las hinchadas organizadas operan como espacios de producción de sentido y

conflicto, donde se redefinen las fronteras entre lo legal y lo ilegal, lo legítimo y lo marginal.

En Ecuador, los aportes de Fernando Carrión han sido pioneros en comprender el barrismo como una expresión urbana compleja. Para Carrión (2006, 2009), las barras organizadas deben ser estudiadas no solo como sujetos de violencia, sino como actores juveniles que territorializan afectivamente la ciudad, disputan el espacio público y configuran formas alternativas de ciudadanía. Estas agrupaciones constituyen una respuesta a la exclusión estructural, a través de prácticas que combinan identidad barrial, pasión futbolera y códigos juveniles propios.

Asimismo, los trabajos de Jacques Ramírez Gallegos (1998, 2003, 2017) han contribuido a leer el barrismo desde una clave de “subjetividad política encarnada”. Para el autor, las barras no son simplemente espectadoras pasivas del espectáculo deportivo, sino agentes que construyen lo político desde el cuerpo, la emoción y la pertenencia. Esta mirada permite comprender cómo el estadio y sus rituales se convierten en territorios simbólicos donde las juventudes populares configuran formas de acción política no institucionalizadas.

Finalmente, este marco teórico se inscribe también en los debates sobre acción colectiva, juventud y territorialidad en América Latina. Las barras organizadas son entendidas aquí como formas de organización social que, aunque marcadas por tensiones internas, producen comunidad, sentido y agencia. Su estudio permite complejizar las formas de participación popular y repensar las fronteras entre política institucional y vida cotidiana, afecto y organización, exclusión y creatividad colectiva.

### **3.** **Contexto e historia de las barras en Quito**

La historia de las barras en Quito está estrechamente ligada al proceso de masificación del fútbol profesional en Ecuador, particularmente desde los años ‘80 y ‘90 en el siglo XX, cuando los clubes tradicionales como Liga Deportiva Universitaria, El Nacional, Sociedad Deportivo Quito y Aucas comenzaron a ver en sus hinchadas no solo un soporte deportivo sino también una extensión simbólica de su identidad institucional. El surgimiento de las barras organizadas como la

Muerte Blanca, la Marea Roja, la Mafia Azulgrana y Armagedon respondió a la necesidad de canalizar el fervor popular, pero también a la búsqueda de pertenencia juvenil en contextos de precarización social, violencia estructural y fragmentación urbana.

El crecimiento de estas agrupaciones se inscribe en un proceso más amplio de politización del espacio público deportivo. Los estadios se convirtieron en territorios simbólicos donde se disputa la ciudad, la clase, e incluso la idea de nación. En su análisis sobre la violencia en el fútbol, Carrión (2006) argumenta que estas expresiones deben entenderse como un fenómeno urbano multicausal más que como un simple desborde emocional o patología social. Esta mirada también ha sido compartida por Meneses (2014), quien en su estudio etnográfico sobre barras quiteñas destaca cómo el fútbol funciona como espacio de sociabilidad, construcción de identidad y consumo de estatus para jóvenes varones atravesados por diferentes factores sociales.

La historia del fútbol en Quito es inseparable del crecimiento de la ciudad como espacio urbano diverso, conflictivo y profundamente marcado por procesos de exclusión y desigualdad. Desde mediados del siglo XX, el fútbol

se consolidó como un lenguaje común entre clases populares, sobre todo a través de clubes como Liga Deportiva Universitaria, Sociedad Deportiva Aucas, El Nacional y Deportivo Quito. Estos equipos, más que instituciones deportivas, funcionaron como polos de identidad barrial y símbolos de arraigo en un contexto urbano en constante transformación (Carrión, 2006) y cuyos primeros encuentros deportivos se desarrollaron en el Estadio El Arbolito, ubicado en la avenida 12 de octubre entre las calles Patria y Tarqui, entre la década de los treinta y setenta del siglo pasado.

Sin embargo, las primeras expresiones de barras organizadas en Quito surgieron en la década de los noventa, fuertemente influenciadas por los repertorios culturales de las hinchadas argentinas y brasileñas. Sin embargo, lejos de reproducir mecánicamente estos modelos, las barras quiteñas desarrollaron dinámicas propias, arraigadas en los procesos de exclusión y transformación urbana de la ciudad.

En un contexto marcado por el retiro del Estado de los espacios juveniles, el desempleo estructural y la criminalización de las juventudes populares, estas agrupaciones ofrecieron a los jóvenes un espacio para reconstruir

identidad, pertenencia y visibilidad. Como señala Carrión (2009), las barras organizadas encarnan una respuesta a la crisis del sujeto juvenil urbano: desplazado del sistema educativo, precarizado laboralmente y estigmatizado mediáticamente, el barrista resignifica su lugar en la ciudad a través del aguante, la lealtad al grupo y la vivencia ritual del estadio como territorio simbólico y de pertenencia.

Con el tiempo, estas agrupaciones fueron consolidando una estructura interna cada vez más compleja, con jerarquías formales e informales, liderazgos consolidados, códigos disciplinarios, mecanismos de sanción y sistemas de lealtad interna. Esta evolución no fue ajena a las lógicas globales del fútbol como espectáculo y mercancía, pero también respondió a procesos locales de territorialización, defensa del espacio barrial y construcción de redes juveniles.

Las barras de Quito no solo imitaron cantos, banderas o estéticas del Cono Sur, sino que reinterpretaron estos elementos desde su propia experiencia urbana, integrando lenguajes visuales, léxicos y gestos propios del contexto ecuatoriano. De este modo, el aguante no fue simplemente una copia cultural, sino una prá-

tica adaptativa que articuló referentes transnacionales con trayectorias locales, dando lugar a formas específicas de subjetividad y acción colectiva en la ciudad.

En este marco surgen estas agrupaciones, cada una con una identidad diferenciada pero unidas por prácticas comunes: la ocupación de los graderíos, la producción de símbolos, la movilización masiva y la construcción de narrativas colectivas. Estas barras configuran territorios afectivos que se extienden más allá del estadio, articulando filiales por barrios, redes de cuidado mutuo y otras formas de acción social.

## 4.

### **Metodología reflexiva y posicionamiento**

Esta investigación adopta un enfoque cualitativo, basado en los principios de la etnografía urbana crítica, la autoetnografía y el análisis narrativo. Elegí este camino metodológico porque me permite captar no solo las prácticas observables de las barras organizadas en Quito, sino también sus sentidos subjetivos, códigos afectivos

y estructuras simbólicas que suelen escapar a los enfoques cuantitativos.

El trabajo de campo fue desarrollado de manera longitudinal entre los años 2013 y 2024, participando en partidos de fútbol, caravanas, reuniones, actividades comunitarias, fiestas, y durante años acudiendo a cada partido, viaje o donde el club “nos necesitara”<sup>1</sup>. He realizado múltiples entrevistas a barristas, a estudiosos de las barras, y he guardado en mis notas múltiples conversaciones, anécdotas e historias de amigos, colegas y quizás algún “enemigo” (en el argot barrista). Mi enfoque buscó priorizar la voz de los participantes, reconociendo sus trayectorias como formas vivas de subjetividad popular urbana.

Asumo esta investigación desde mi lugar como autora y sujeto situado. Tengo vínculos previos con algunas de las barras observadas, y eso ha moldeado tanto mi acceso como mi comprensión. Desde una epistemología del compromiso y la empatía crítica (Haraway, 1988), no busco hablar sobre las barras desde fuera, sino comprender con ellas, desde una implicación reflexiva.

La autoetnografía me permitió también reflexionar sobre cómo mi propia experiencia, las memorias compartidas y las tensiones vividas influyeron en la producción de conocimiento. Este ejercicio enriqueció mis interpretaciones y me llevó a mantener una vigilancia ética constante sobre el modo en que trabajo con colectivos históricamente estigmatizados.

Incluí también registros de campo provenientes de actividades que no estaban directamente ligadas al fútbol, como colectas solidarias, campañas de barrio o movilizaciones sociales. Las redes sociales (Facebook, X, Instagram) fueron recursos claves para analizar repertorios visuales, formas de comunicación interna y estrategias de movilización.

Esta triangulación metodológica me permitió construir una representación más compleja del fenómeno barrista y sus múltiples dimensiones. Utilicé herramientas del análisis temático y del análisis del discurso para rastrear patrones en testimonios, cantos, pancartas y murales.

Presté especial atención a las narrativas sobre el origen de las barras, las figuras de liderazgo, los códigos de respeto y la construcción de un “nosot

---

<sup>1</sup> Durante más de una década fui miembro activo de la Marea Roja, barra organizada del Club Deportivo El Nacional.

etros” colectivo. Esto me permitió visibilizar las tensiones internas de género, poder y territorio, así como las contradicciones entre prácticas de resistencia y mecanismos de reproducción social.

## 5. “Aguante” y repertorios simbólicos barriales

El concepto de “aguante”, central en la cultura barrista, no se limita a la resistencia física o a la presencia en el estadio. Es una ética integral que articula compromiso, lealtad, resiliencia y pertenencia. Alabarces y Garriga (2006) lo definen como una práctica performativa que conjuga cuerpo, voz y símbolo en un contexto ritualizado. En Quito, el aguante se expresa en múltiples niveles: desde la asistencia incondicional a los partidos hasta la organización de caravanas, pintas barriales, producción de merchandising artesanal y presencia territorial. Esta última se vuelve fundamental para leer como habitan las ciudades y como se organizan dentro de barrios considerados de una u otra barra. El aguante constituye uno de los conceptos fundantes de la identidad

barrista. Originado en el fútbol argentino pero resignificado en múltiples contextos, el aguante representa una ética de la resistencia: es la disposición a sostener al equipo en las buenas, pero sobre todo en las malas, a demostrar presencia, valentía, y lealtad incondicional, incluso frente a la adversidad o la derrota. En Quito, esta noción se ha adaptado a las realidades sociales de los jóvenes de sectores populares, quienes encuentran en el aguante una forma de afirmación subjetiva y colectiva.

Cada barra desarrolla repertorios propios. Por ejemplo, la Muerte Blanca, de LDU, se caracteriza por una estética ligada al blanco y a referencias universitarias; uno de los barrios “albos” por excelencia se encuentra cerca de la Universidad Central, de donde nace el equipo al que alientan. Mientras que la Mafia Azulgrana vincula sus colores al arraigo popular del barrio en el que se funda el histórico Club Deportivo Quito, como equipo que pretende representar a toda la ciudad. La Marea Roja, por su parte, desarrolla una iconografía inspirada en símbolos patrióticos y en la historia militar, dado el vínculo del Club El Nacional con las Fuerzas Armadas. Estas prácticas no son meramente decorativas: son afirmaciones iden-

titarias que disputan el sentido de lo urbano, lo joven y lo popular.

Además, las barras también funcionan como redes comunitarias. En momentos de crisis (enfermedad, muerte, represión policial), las filiales se organizan para hacer colectas, marchas o acompañamientos. Estos actos solidarios son parte constitutiva del aguante, y muestran una ética que va más allá de la lógica competitiva del fútbol. En palabras de un informante: “el aguante no solo es gritar en la tribuna, es estar ahí cuando uno de los tuyos lo necesita”.

El aguante en las barras que observamos se manifiesta en varios niveles: la voz, el cuerpo, la coreografía, la indumentaria, la resistencia a la represión policial, la defensa de los colores y la ocupación del territorio. El repertorio simbólico incluye cánticos, murales, banderas gigantes, bengalas, y ‘trapos’ con leyendas que refuerzan la memoria colectiva del grupo. Cada uno de estos elementos funciona como una extensión del cuerpo colectivo de la barra, una forma de marcar presencia en un espacio social que muchas veces niega o criminaliza su existencia.

Además del componente estético y afectivo, el aguante está atravesado por valores normativos. Los códigos

internos dictan formas de conducta que refuerzan el respeto hacia ciertos liderazgos de la barra, la no traición, el compromiso con las actividades, y la disposición a enfrentar a barras rivales o fuerzas del orden. Esta lógica interna configura un orden moral alternativo que, si bien reproduce algunas lógicas patriarcales y autoritarias, también puede operar como red de contención emocional y social.

Como se evidencia en los testimonios recogidos por Meneses (2014), el canto colectivo, el viaje para apoyar al equipo y la organización de eventos solidarios son vivencias formativas que transforman las trayectorias individuales de jóvenes precarizados en experiencias de agencia y reconocimiento mutuo.

## 6.

### **Ambivalencias** Violencia, cooptación y reproducción social

Estas ambivalencias no solo se manifiestan en las relaciones internas de las barras organizadas, sino también en su interacción con actores institucionales como la Policía Nacional.

Las barras de Quito no están exentas de contradicciones. En ellas conviven prácticas de cuidado y afecto con expresiones de violencia, lógicas patriarcales y, en algunos casos, vínculos con estructuras externas a las barras y con agencia propia.

Estas tensiones se enmarcan en un entorno estructural marcado por la exclusión social, la criminalización de la juventud popular y la ausencia sistemática del Estado en los territorios donde emergen estas formas de organización. Como ha advertido Carrión (2009), el abordaje exclusivamente punitivo hacia las barras ha limitado el desarrollo de políticas públicas que reconozcan su potencial comunitario.

Desde mi experiencia dentro del mundo barrista, pude observar con crudeza cómo estas tensiones se corporizan en momentos específicos. A finales del 2015, durante un partido considerado de alto riesgo entre Liga Deportiva Universitaria y El Nacional, la Marea Roja se congregó con anticipación para dirigirse junta al estadio. Estaba ahí, puedo decir que a pesar de seguir todas las indicaciones de las autoridades —caminar en fila, evitar cortar calles, no generar desórdenes— al llegar al estadio nos

fue negado el ingreso. Frente a la protesta de los hinchas, la policía montada y los antimotines comenzaron a empujar y amenazar con impedir la entrada. Un compañero que intentó grabar la escena con su celular fue intimidado por un oficial, quien incluso intentó arrebatarle el dispositivo. Se prohibió el ingreso de instrumentos de animación y algunos compañeros fueron detenidos, detenciones que no son “registradas oficialmente”: retiran a las personas del lugar en patrullas, las retienen en el patrullero o en las UPC cercanas y luego son liberadas, sin procedimientos de detención, sin ninguna explicación.

Este tipo de situaciones no ha sido aislado. La Policía Nacional, encargada de garantizar el orden público y los derechos ciudadanos, se ha convertido muchas veces en un actor generador de violencia en los escenarios deportivos. Según registros internos de la Marea Roja —no reconocidos oficialmente—, se contabilizan al menos 30 detenciones desde la entrada en vigencia del Código Orgánico Integral Penal. En 2013, se reportó también la detención de 41 miembros de la Sur Oscura Quito, quienes, tras pasar tres meses en prisión sin juicio ni pruebas concluyentes, fueron finalmente liberados.

La violencia policial no distingue edades ni condiciones. Como cuenta uno de mis informantes: “he visto más peleas con la policía que con otras hinchadas. No importa si hay guaguas, mujeres con guaguas, personas adultas, o si los chicos están tranquilos. Siempre la policía les persigue... hasta les hacen sacar los zapatos, les pisán con la moto”. Esta narrativa se repite en diferentes testimonios recogidos a lo largo del trabajo de campo en distintos barrios y estadios de la ciudad. La figura del policía no aparece como garante del orden, sino como parte activa del conflicto.

La violencia, en este contexto, no debe ser leída como una característica esencial de las barras organizadas, sino como una manifestación de múltiples disputas simbólicas, territoriales y políticas. Se expresa tanto en los enfrentamientos entre barras rivales como en las fricciones internas, en las tensiones con las fuerzas del orden, o incluso en el uso del miedo como mecanismo de cohesión. Comprender estas dinámicas exige escapar tanto de la estigmatización automática como de una romantización ingenua. En palabras de uno de los entrevistados: “no somos santos, pero tampoco somos el demonio que dicen”.



# 7.

## Contribuciones al estudio de la acción colectiva popular

Comprender a las barras como expresiones de acción colectiva popular implica romper con los marcos analíticos tradicionales que las ubican solo como focos de violencia. En realidad, son espacios donde se articula una política desde abajo, que combina afecto, memoria, cuerpo y comunidad. Su estudio enriquece la comprensión de las formas contemporáneas de organización juvenil, más allá de las institucionalidades clásicas. Y requiere analizarlas dentro del contexto social donde se ubican.

Como sostiene Jacques Ramírez (2021), las barras son formas de “política encarnada”, donde el cuerpo es a la vez símbolo, herramienta y territorio. El aguante, en este sentido, es una forma de hacer política que interpela las jerarquías establecidas y visibiliza otras formas de existencia. Además, las barras permiten pensar nuevas relaciones entre juventud, ciudad y cultura popular, revelando tensiones entre orden y autonomía, entre norma y de-

seo, entre inclusión simbólica y exclusión material.

Esta dinámica también ha tenido consecuencias ambivalentes. Lo que a las miradas ingenuas e internas de las barras podría parecer una fortaleza propia, ha sido aprovechado por actores con intereses particulares, incluidos dirigentes deportivos, políticos, comerciantes, y en ciertos casos, estructuras criminales. La línea entre lo que parece un repertorio de “resistencia popular” y cooptación es difusa, y por eso, la comprensión de las barras debe considerar no solo su estética y narrativa, sino también su inscripción en procesos políticos y económicos más amplios.

Este tipo de simbolismo barrista, lejos de ser meramente decorativo, debe entenderse como una forma de acción cultural que disputa sentidos en el espacio urbano. Las barras, a través de sus repertorios simbólicos —pintadas, trapos, murales, cánticos— reclaman presencia, derecho a la ciudad y a la emoción pública, configurando una estética de la resistencia frente a formas estructurales de exclusión y estigmatización social. En algunos casos, estos repertorios se han resignificado como herramientas de disputa política, mientras que en otros han

sido capturados por lógicas de mercado o incluso delictivas. Sin embargo, el gesto fundante sigue siendo el mismo: hacerse ver, hacerse sentir, afirmar que “aquí estamos”.

A modo de ejemplo, un caso que recuerdo es que en una cancha de un barrio al sur de Quito durante varios días, un grupo de jóvenes se organizó para pintar un mural con el escudo de su equipo, rodeado de rostros de hinchas, bufandas, ojos encendidos y la consigna “Orgullo Nacional”. Lo realizaron con brochas viejas y pintura financiada con rifas. Mientras trabajaban, la policía se acercó, observando desde lejos con desconfianza, y algunos vecinos cuestionaron si no era mejor pintar “algo más bonito”.

Sin embargo, una vez terminado, otro vecino se aproximó con su hijo de la mano y dijo: “ahora sí esta cancha parece nuestra”. El mural fue borrado meses después, pero fue repintado más de una vez. No se trataba solo del dibujo en la pared, sino del acto colectivo de reappropriar el espacio: una afirmación territorial y afectiva en un entorno donde el Estado suele hacerse presente solo a través del control o la represión.

Estos gestos performativos y gráficos deben ser leídos como prácticas de te-

rritorialización desde abajo, las juventudes populares encuentran en estos repertorios modos de inscribirse en la ciudad, desafiando la invisibilización a la que son estructuralmente sometidas. Son mapas simbólicos de pertenencia, resistencia y memoria barrial. Desafían desde la barra, y desde sus dinámicas de resistencias incluso el abandono del Estado en sus barrios, y en sus trayectorias de vida, pero parece paradógico que cuando aparece el Estado es para “borrar” su identidad o para enfrentarlos a través de la policía.

A medida que las barras han sido desplazadas o contenidas en el espacio del estadio por operativos policiales que buscan “ordenar” el espectáculo, su territorialización se ha ido consolidando en los barrios. Hoy sabemos que muchas barras tienen presencia dominante en ciertas zonas de Quito: San Bartolo, por ejemplo, está fuertemente vinculado a una de las agrupaciones, y es bien sabido que miembros de otras barras no pueden circular allí sin exponerse a represalias. En Miraflores, algo similar ocurre con agrupaciones distintas. Espacios como la ex Tribuna de los Shyris, donde la Sur Oscura ensayaba cada sábado, se convierten en ocupaciones temporales pero altamente significativas: en esas horas, ese espacio es suyo, y nadie más lo discute.

Este anclaje territorial no es menor. Los "lienzo"s que acompañan a cada agrupación, donde se inscriben los nombres de barrios, zonas o "piños" (subgrupos), son al mismo tiempo declaraciones de origen, presencia y control. Pintar un mural en la entrada de un barrio es marcar territorio, pero también instalar un código: aquí estamos nosotros. Y si ese mural aparece tachado o reemplazado por otro de una barra rival, puede detonar enfrentamientos físicos, venganzas o nuevas pintadas, en una dinámica de marcaje continuo. Este fenómeno no es solo simbólico: en varios barrios se han registrado enfrentamientos con heridos y fallecidos, cuyas causas no siempre se vinculan públicamente al barrismo, pero que se originan en disputas territoriales entre agrupaciones rivales.

Estas lógicas de territorialidad no solo se disputan en los estadios o en la cancha, sino en el entramado mismo de la ciudad. Como ha mostrado la evidencia etnográfica, la presión policial en los estadios ha desplazado los focos de conflicto hacia los barrios, donde las barras reescriben sus códigos en murales, pancartas, celebraciones y formas de ocupación del espacio. Este desplazamiento, sin embargo, no ha sido acompañado por políticas públicas de mediación o de contención que

reconozcan el carácter político-cultural de las barras. Al contrario, la criminalización ha empujado aún más a estas agrupaciones hacia una urbanidad paralela, con sus propias reglas, castigos y mapas emocionales.

Desde una mirada antropológica, las barras organizadas deben ser comprendidas como actores urbanos con agencia, capaces de reconfigurar sentidos del espacio público a través de prácticas significantes. Su disputa por la ciudad no es solo física, sino simbólica y afectiva. El barrio no es solo lugar de origen: es escenario, refugio y trinchera. Desde allí se canta, se pinta, se cuida, se recuerda y también se confronta. La barra no solo "representa" al equipo: es parte constitutiva de los tejidos urbanos populares y, como tal, un objeto de estudio central para entender las nuevas formas de subjetivación y de conflicto en la ciudad contemporánea.

Las barras representan una forma peculiar de acción colectiva que desafía las categorías tradicionales del activismo político o social. Si bien no siempre responden a programas explícitos ni a organizaciones institucionalizadas, configuran formas de agencia que se expresan a través de lo emocional, lo simbólico y lo territorial. Sus miembros

desarrollan una memoria colectiva que se transmite oralmente, y que actúa como archivo simbólico de resistencia, violencia, muerte y amor al club.

El barrismo, en este sentido, forma parte de una política popular del afecto: una manera de producir comunidad desde lo no institucional, lo relacional y lo territorial. La lealtad, la rabia, el honor, el dolor y la alegría son afectos que movilizan a los cuerpos en una ciudad que muchas veces los ignora o criminaliza. Este enfoque permite revalorar el papel político de lo emocional en los procesos de subjetivación colectiva.

Por ello, lejos de una visión patologizante, es necesario reconocer en las barras un laboratorio de sociabilidad urbana. En contextos donde el acceso al trabajo, a la educación o al ocio digno está limitado, las barras aparecen como espacios de pertenencia, reconocimiento y sentido, especialmente para jóvenes de sectores populares. Comprender esto es clave para cualquier política pública que quiera construir convivencia desde abajo y con justicia social.

## 8.

## Reflexiones finales

Este trabajo no se escribe desde la distancia académica ni desde una posición neutral. Nace de la experiencia, de los años que compartí junto a quienes, como yo, encontraron en la barra un refugio, una comunidad y una forma de habitar la ciudad con fuerza, con rabia, con afecto. Durante años, el estadio fue nuestro lugar de resistencia y de expresión, y el aguante fue nuestro lenguaje de lealtad, identidad y cuerpo colectivo. No escribo sobre las barras desde fuera; escribo desde adentro, desde una memoria encarnada, con las marcas y contradicciones que eso implica.

De alguna manera, escribo también con un nudo con la garganta y con las lágrimas a punto de brotar. Confieso que de alguna manera este texto, que pretende sintetizar un tema extenso como los diferentes devenires que podría tener una barra en el contexto de violencia y exclusión que atraviesa nuestro país, es una suerte de terapia de cierre de hechos sumamente dolorosos y violentos que muchos vivimos este último año. Este texto no guarda

la esperanza de mis textos pasados, o del trabajo de titulación que escribí hace algún tiempo donde pensaba en las diferentes dimensiones de politización que podría tener una barra, y con entusiasmo, y mucha ingenuidad, leía el devenir político de otras barras en América Latina.

Con el tiempo, fui testigo de una transformación dolorosa. La barra a la que pertenecía —y que alguna vez soñó con ser una organización sólida— comenzó a fragmentarse. Las tensiones internas se hicieron evidentes cuando surgieron disputas por recursos, por la visibilidad de ciertos liderazgos y por la forma en que se distribuía el poder. Lo que en un inicio parecía una “familia” empezó a mostrar fisuras profundas. Aparecieron rumores sobre el ingreso de intereses externos: conexiones informales con actores del crimen organizado y silencios incómodos frente a hechos que ya no podíamos ignorar.

Estas experiencias no son únicas ni exclusivas de la barra a la que pertenecí. En los últimos años, también se han observado disputas internas, fracturas organizativas y conflictos de liderazgo en otras barras organizadas de Quito. En muchos casos, estos conflictos no solo responden a diferencias ideológicas o tensiones generacionales, sino también a intereses económicos y disputas por el control de recursos simbólicos y materiales.

Se rumorea —y en algunos casos se evidencia— la posible infiltración de estructuras ligadas al crimen organizado, que ven en las barras un terreno fértil para el control territorial, el reclutamiento de jóvenes y la expansión de sus redes. La lógica organizativa de las barras, con su cohesión interna, su capacidad de movilización y su presencia sostenida en ciertos barrios, resulta atractiva para actores externos que buscan instrumentalizar su potencia para fines ajenos al espíritu barrial y colectivo que las vio nacer. Reconocer estos riesgos no significa criminalizar a las barras en su conjunto, sino visibilizar los dilemas contemporáneos de estos espacios, los dilemas y problemas que enfrentan muchos jóvenes sobre todo de clases populares, que transitan constantemente entre la resistencia y la cooptación, entre el cuidado y la violencia, entre la utopía de comunidad y la amenaza de su descomposición.

En paralelo, algunas y algunos intentamos empujar la barra hacia una lógica más política. Queríamos que el aguante no solo fuera para el equipo,

sino para los barrios, para nuestras luchas, lo que otros autores, sobre todo desde Colombia, han acuñado como el ‘barrismo social’. Planteamos actividades comunitarias, movilizaciones por causas sociales, e incluso discutimos una agenda social dentro de la organización. Esta tentativa fue recibida con entusiasmo por unos pocos y con resistencia o burla por otros. La tensión entre tradición y cambio, entre lo simbólico y lo político, nos llevó también al fraccionamiento. En mi caso, como mujer, querer asumir una voz activa en este proceso fue especialmente difícil.

La autoridad y la voz política aún están fuertemente masculinizadas en estos espacios, y el hecho de proponer una mirada distinta —más crítica, más colectiva, más social— fue constantemente deslegitimado, infantilizado o directamente atacado. Liderar desde la diferencia, desde la ternura o desde la propuesta, no encajaba en los códigos tradicionales (masculinos) de lo que por décadas se ha construído como el aguante.

Fue doloroso ver cómo la posibilidad de construir una barra más consciente, más enraizada en el territorio y comprometida con sus causas sociales, se diluía entre burlas, amenazas, violencia, silencios y rupturas. No me

quejo, me dejó grandes amigos, mi gran amor, y me enseñó sobre los límites del cambio en estructuras cerradas, y sobre la potencia que aún tienen las alianzas, los afectos y las pequeñas resistencias cotidianas.

Esa ruptura me obligó a tomar distancia. A observar desde otro lugar, con más cuidado y más responsabilidad. Comprendí que las barras son espacios complejos, llenos de potencia, pero también de riesgos. No son inmunes a las lógicas de poder que atraviesan nuestras ciudades. La violencia, la exclusión y la precariedad no solo las afectan desde afuera; también se reproducen dentro. Pero pese a ello, creo firmemente que las barras siguen siendo territorios donde se disputa el sentido de lo común, de lo político, de lo juvenil; y creo que es posible disputarlo.

Esta investigación es también un acto de memoria. Una forma de decir que estuvimos ahí, que cantamos, marchamos, resistimos y también nos dolimos. Que el aguante fue más que un grito: fue una manera de decir que existimos, incluso cuando todo alrededor parecía negarlo. Y que, a pesar de las fracturas, seguimos creyendo que otro barrismo es posible. Uno que se construya desde la dignidad, el afecto y la justicia.

# Bibliografía

Alabarces, P., & Garriga, J. (2006). *Hinchadas y barras: Las pasiones del fútbol* (1.ª ed.). Capital Intelectual.

Carrión, F. (2006). *El fútbol como práctica de identificación colectiva*. En Área de candela. Fútbol y literatura. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Carrión, F. (2009). *Barras bravas*. En *Fútbol y política*. [http://works.bepress.com/fernando\\_carrión/437/](http://works.bepress.com/fernando_carrión/437/)

Carrión, F. M. (2006). *Quema de tiempo y área chica. Fútbol e historia* (Vol. 4). FLACSO Ecuador; Municipio de Quito; EMAAP-Quito; Diario El Comercio.

Carrión, F. M. (2009). *La ciudad en juego: Fútbol, violencia y política urbana*. FLACSO Ecuador.

Carrión, F. M., & Cepeda, P. (2022). *La espacialidad de la violencia del fútbol*. Cuestiones Criminales, 5(9), 219–245.

Cifuentes, M., & Molina, F. (2000). “*La Garra Blanca*” y el espacio de la violencia: Una etnografía sobre barras organizadas en Santiago. Universidad de Chile, Departamento de Antropología.

DaMatta, R. (1982). *Universo do futebol: Esporte e sociedade brasileira*. Pinakothek.

Gómez Eslava, G. (2001). *Fútbol, jóvenes y cultura urbana: El caso de la barra Barón Rojo Sur en Bogotá*. Universidad Nacional de Colombia.

Gordillo Suárez, S. (2023). *Del barrismo a la participación política: Acción colectiva en las barras Marea Roja y Garra Blanca en el siglo XXI* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de La Plata].

Meneses Flores, R. I. (2014). *Locura, drogas y “aguante”: Barras bravas en Quito* [Tesis de pregrado, Universidad San Francisco de Quito]. Repositorio USFQ.

Muñoz, M. (2009). *Juventud y violencia simbólica en las hinchadas chilenas*. Última Década, 17(31), 73–98.

Núñez, A., & Mella, C. (2004). *Fútbol y violencia en Chile: Un estudio de la “Garra Blanca” y “Los de Abajo”* [Documento de trabajo, NUMAAP, Universidad de Chile].

Ramírez Gallegos, J. (1998). *Fútbol e identidad regional en Ecuador*. Ecuador Debate, (45), 59–75.

Ramírez Gallegos, J. (2001). *Como insulina al diabético: La selección de fútbol a la nación en el Ecuador de los noventa*. Íconos. Revista de Ciencias Sociales, (12), 108–119.

Ramírez Gallegos, J. (2014). *Hinchas, territorios y violencia en el fútbol ecuatoriano*. En F. Carrión & M. J. Rodríguez (Eds.), *Luchas urbanas alrededor del fútbol* (pp. 45–64). 5ta Avenida Editores.

Ramírez Gallegos, J., & Salazar, S. (2021). *Hinchas organizados: ¿Barras bravas o barristas sociales? Una mirada desde Colombia y Ecuador*. Argumentos – Revista de Ciências Sociais da Unimontes, 18(2), 83–110.

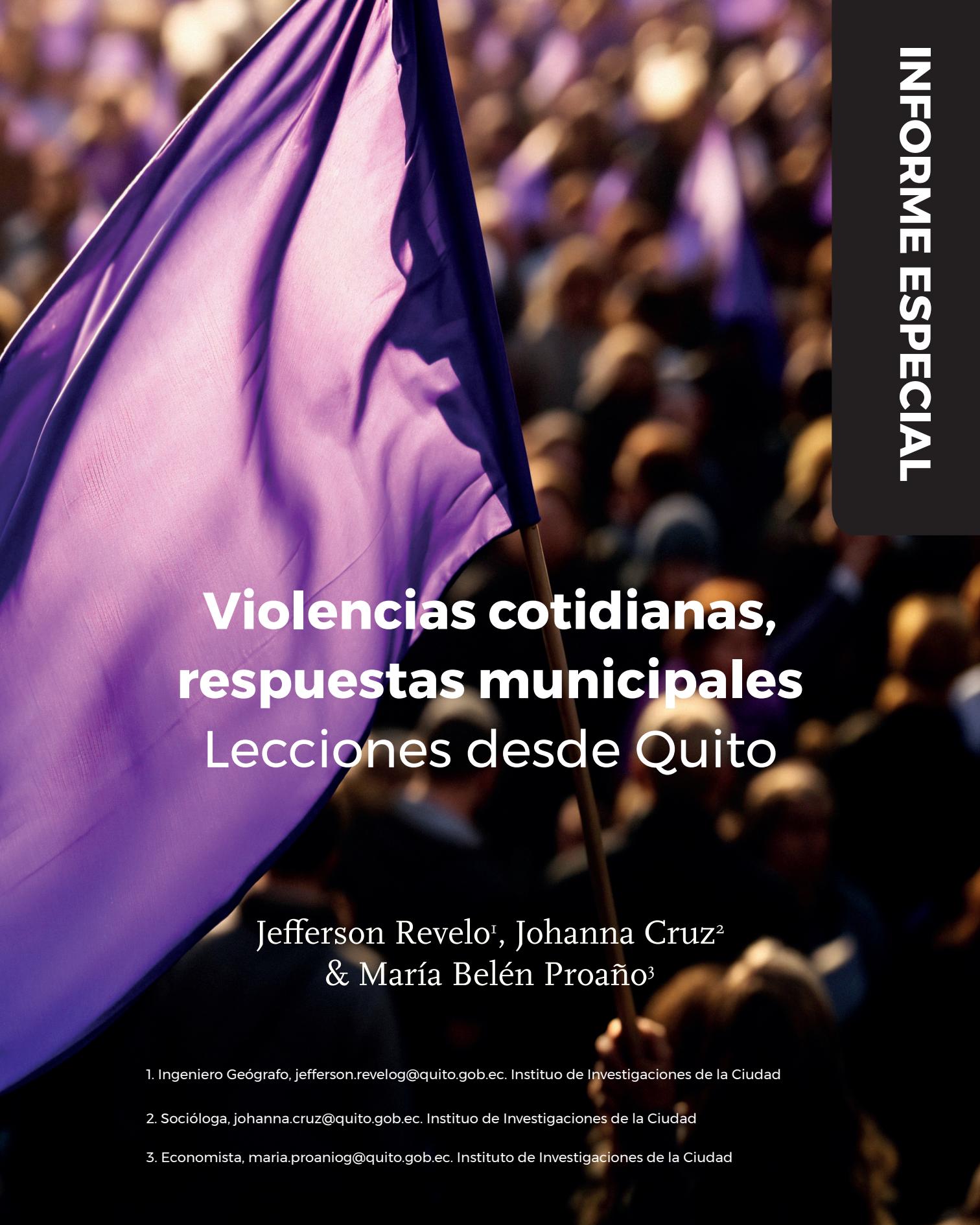
Ramírez, J., & Salazar, S. (2021). *Torcidas organizadas: Barras bravas ou barristas sociais? Una mirada desde Colombia y Ecuador*. Argumentos – Revista de Ciências Sociais da Unimontes, 18(2), 83–110.

Valderrama, C., & Rojas, M. (2010). *Pasión y violencia: Una mirada psicosocial a las barras organizadas del fútbol colombiano*. Universidad del Valle.

Zambrano, A. M., & Recasens, A. (2012). *Subculturas urbanas violentas: Las barras organizadas en Colombia*. Revista Electrónica de Psicología Política, 10(20), 29–47.

Fotos del proyecto: “*Hinchas, pasión y locura*” de Juan Antonio Serrano





# **Violencias cotidianas, respuestas municipales Lecciones desde Quito**

Jefferson Revelo<sup>1</sup>, Johanna Cruz<sup>2</sup>  
& María Belén Proaño<sup>3</sup>

1. Ingeniero Geógrafo, jefferson.revelog@quito.gob.ec. Instituto de Investigaciones de la Ciudad

2. Socióloga, johanna.cruz@quito.gob.ec. Instituto de Investigaciones de la Ciudad

3. Economista, maria.proaniog@quito.gob.ec. Instituto de Investigaciones de la Ciudad

# Resumen

# Summary

El estudio mapea la distribución geográfica de incidentes de violencias en el Distrito Metropolitano de Quito (2023-2024) y evalúa la cobertura de los Centros de Equidad y Justicia (CEJ) y las Juntas Metropolitanas de Protección de Derechos (JMPD). Con datos del ECU 911, se analizan tipologías—abandono de personas, agresión a civiles, delitos sexuales y violencia intrafamiliar— por sector censal. Mediante SIG se identifican zonas críticas de alta concentración y, junto con un análisis cualitativo de la respuesta municipal, se ofrece una lectura integral entre ocurrencia y atención. Los hallazgos orientan el fortalecimiento de políticas públicas, la articulación interinstitucional y acciones para erradicar la violencia, especialmente contra mujeres y poblaciones en situación de vulnerabilidad.

## Palabras clave:

Respuesta municipal – cartografía SIG – zonas críticas de violencia – violencia intrafamiliar – ECU 911

The study maps the geographic distribution of violence incidents in the Metropolitan District of Quito (2023-2024) and assesses the coverage of the Equity and Justice Centers (CEJ) and the Metropolitan Rights Protection Boards (JMPD). Using ECU 911 data, it analyzes typologies—abandonment, assaults on civilians, sexual offenses, and domestic violence—by census sector. GIS tools identify critical hotspots, and, together with a qualitative analysis of the municipal response, provide an integrated view of occurrence and service provision. The findings inform the strengthening of public policies, inter-institutional coordination, and actions to eradicate violence, especially against women and populations in situations of vulnerability.

## Key words:

Municipal response – GIS mapping – Violence hotspots – Domestic violence – ECU 911

# 1. Introducción

**E**n Ecuador y gran parte de América Latina y el Caribe, antes de la década de 1990, las mujeres enfrentaban más barreras legales para denunciar actos violentos. Una disposición del Código de Procedimiento Penal prohibía las denuncias entre cónyuges y familiares directos, lo que dejó a las organizaciones de la sociedad civil como único respaldo para las sobrevivientes, liderando la lucha por sus derechos a la integridad y la vida. Este panorama cambió en 1994 con la entrada en vigor de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Belém do Pará), ratificada por Ecuador en donde se exige a los Estados a implementar leyes y políticas para prevenir, atender y sancionar la violencia contra las mujeres, marcando un hito en la responsabilidad institucional frente a esta problemática.

En ese contexto, el Ecuador ha determinado un marco normativo en varios ámbitos de protección de los derechos de las mujeres, los niños y niñas, personas adultas mayores y el reconocimiento legal y social para garantizar una vida sin violencias. En este trayec-

to normativo, era latente la necesidad de articulación de servicios de protección que permitieran una actuación interinstitucional para hacer frente al fenómeno de la violencia contra personas en condiciones de vulnerabilidad.

En el Distrito Metropolitano de Quito, se registraron 36.838 incidentes de violencia en el 2024, esto es un 17,4% más que los incidentes que se registraron en el 2023; el 69,2% de los incidentes corresponden a violencia intrafamiliar. Frente a este escenario, este estudio busca analizar la distribución espacial de estos eventos y el acceso a los servicios municipales de atención a personas en situación de violencias.

En este sentido, el artículo aborda los incidentes de violencia –especialmente aquellas basadas en género, intrafamiliares y sexuales– en el DMQ a través del uso de herramientas geográficas y técnicas estadísticas espaciales, se identificaron zonas donde los incidentes de violencia tienden a concentrarse significativamente. El análisis espacial de *hot* y *cold spots* permiten reconocer el comportamiento de las violencias en el territorio, cómo se manifiestan, distribuyen y varían geográficamente dentro de DMQ.

A esto, se añade la perspectiva cuantitativa de la gestión de los servicios municipales para atención a violencias. Información clave en términos de gestión pública al permitir la articulación interinstitucional entre los Centros de Equidad y Justicia, las Juntas Metropolitanas de Protección de Derechos y servicios de protección integral fuera de la oferta municipal (dependencias del gobierno nacional y actores clave de la sociedad civil), reconociendo la deuda histórica con las personas en situación de violencias, cuyas vidas están atravesadas por múltiples desventajas a lo largo de sus trayectorias que las sujetan a una red de relaciones (re)productoras de violencias.

Finalmente, se señala que abordar la(s) violencia(s) representa un desafío con gran amplitud de debate; frente a ello, se busca que este aporte visibilice su distribución espacial y la capacidad de alcance y cobertura de los servicios municipales en el DMQ como estrategia para su prevención y combate. Esto no oblitera asumir una posición teórico analítica sobre el fenómeno: concebimos a las violencias en plural

desde una posición crítica que reconoce la diversidad de violencias, subrayando que las personas que atraviesan esta situación están expuestas de manera directa o indirecta a experimentar múltiples formas de violencia, al identificar que estas operan de manera interrelacionada en distintos entornos: familiares, comunitarios, escolares, laborales o institucionales.

En efecto, a lo largo del texto el análisis enfatiza en nombrar a las personas violentadas como personas en situación de violencias, lo cual visibiliza la posición estructural y temporal en la que se encuentran estas personas, sin reducir su identidad a condición de “víctimas”, donde su emergencia responde a factores culturales, dinámicas sociales y de poder en las que las relaciones de género, clase, edad y etnia constituyen un eje transversal. A saber, se reconocen los condicionantes de riesgo y vulneración de derechos en donde la persona son agentes y no entes pasivos, siendo el rol del Estado de suma relevancia en cuanto a la protección, atención integral y acceso a la justicia.

## 2. Metodología

El estudio se insume de dos tipos de fuentes. En primera instancia se realiza el análisis geoestadístico de los datos proporcionados por el Observatorio de Seguridad del GAD DMQ, recopilados mediante reportes ciudadanos dirigidos al Servicio Integrado de Seguridad ECU 911 en el DMQ, que permiten clasificar los incidentes generales de violencia (Tipología 1)<sup>1</sup>. Este análisis incorpora una comparación interanual (2023-2024), mediante el cálculo de frecuencias absolutas y tasas de incidencia ajustadas por población, permitiendo establecer tendencias y patrones territoriales. La base de datos abarca el período del 1 de enero de 2023 al 31 de diciembre de 2024 y permite una caracterización georreferenciada de los incidentes reportados.

La información se encuentra en un archivo espacial tipo *shapefile*, con la representación geográfica de los incidentes de violencia a nivel de sector censal. Además, se incorpora una lectura espacial de los incidentes de violencia intrafamiliar a nivel de sector censal, con el propósito de visualizar su distribución territorial y aportar elementos que permitan dimensionar la posible demanda de atención y orientar la localización de servicios especializados. Mediante herramientas de sistemas de información geográfica (SIG), se representan los sectores con mayor concentración de casos, lo cual facilita la identificación de zonas donde podrían requerirse refuerzos institucionales o nuevas intervenciones. Este enfoque territorial permite no solo detectar áreas críticas, sino también anticipar dinámicas de expansión o desplazamiento del fenómeno, apoyando la planificación de políticas públicas más focalizadas y sostenidas en el tiempo.

---

<sup>1</sup> Los datos incluyen registros de: a. Incidentes de abandono de personas; b. Agresiones civiles; c. Delitos sexuales; d. Violencia intrafamiliar, desagregada en cuatro tipos (1. Violencia física; 2. Violencia psicológica; 3. Violencia sexual y 4. Violencia intrafamiliar general).

En este marco, se incorpora el análisis descriptivo de los datos primarios levantados mediante herramientas de corte cualitativo respecto a la gestión en atenciones de los Centros de Equi-

dad y Justicia y las Juntas Metropolitanas de Protección de Derechos, con el propósito de aportar evidencia técnica para el robustecimiento de las políticas públicas orientadas a la erradicación de la violencia basada en género en grupos de atención prioritaria (niñez, personas adultas mayores, personas en situación de discapacidad y poblaciones con vulnerabilidad estructural).<sup>2</sup>

Con este enfoque adoptado en el diseño de la investigación se aporta una lectura integrada entre ocurrencia de hechos violentos y cobertura institucional, lo que resulta clave para mejorar la asignación de recursos, fortalecer los servicios especializados y avanzar en políticas públicas desde la perspectiva de territorio y derechos.

### 3.

## Contextualización

### Incidentes de violencias generales

Durante el periodo comprendido entre 2023 y 2024, los incidentes clasificados dentro de la Tipología 1, que agrupa casos de abandono de personas, agresión a civiles, delitos sexuales y violencia intrafamiliar<sup>3</sup>, registraron un incremento general del 17,61%, al pasar de 31.276 a 36.793 reportes.

Sobre la evolución de los incidentes reportados dentro de la Tipología 1, se observa una reducción del 22,60% en los incidentes de abandono de personas, mientras que los demás tipos de violencia registran incrementos. En particular, los incidentes de agresión a civiles aumentaron en un 17,49%,

---

<sup>3</sup> Es importante señalar que este término se lo acoge de manera descriptiva para el reporte de los datos tal como los clasifica el Sistema Integral de Seguridad del ECU 911; sin embargo, es importante problematizar este término desde una perspectiva crítica, ya que, al clarificar los reportes de incidentes de violencia desde esta categorización, se invisibilizan violencias ejercidas contra población vulnerable como mujeres, niños, niñas, adultos mayores y personas con discapacidad. Esto supone, la normalización de relaciones de poder jerárquicas que encubren la violencia de género, limitando el diseño de políticas de prevención y atención de manera diferenciada.

---

<sup>2</sup> El levantamiento de información cualitativo se realizó por parte de la Secretaría de Inclusión Social.

los delitos sexuales en un 17,91% y los incidentes de violencia intrafamiliar experimentaron un incremento del 18,49%. Como se refleja en los datos, el incremento en los ámbitos de reporte de la violencia de tipología 1, sugiere una interpretación crítica de los factores que se relacionan en la composición de estos resultados. A saber, los factores que explican este incremento pueden ser diversos, entre estos están:

- a. cambios en la percepción que lleva una visibilidad creciente por mayor número de denuncias;
- b. factores estructurales y económicos subyacentes (Phillips y Vandebroek, 2014);
- c. escenarios de crisis;
- d. reformas institucionales que suponen cambios en la clasificación de los registros y en las formas de reporte de incidentes. Estos cambios sugieren dinámicas diferenciadas en la manifestación de las distintas formas de violencia (Edeby y San Sebastián, 2021) que requieren un abordaje en su especificidad.

En lo que respecta a la violencia intrafamiliar, esta representa el mayor número de incidentes dentro de la tipología, con un total de 21.523 casos en 2023 y 25.502 casos en 2024, lo que implica un crecimiento del 18,49%. Este au-

mento sugiere una tendencia sostenida en el reporte de estos hechos, lo que podría estar vinculado a factores como una mayor visibilización del problema, cambios en la percepción ciudadana sobre la importancia de reportar estos incidentes o, en el peor de los casos, un agravamiento de la violencia dentro del entorno familiar. Sin embargo, la presencia de subregistro en este tipo de incidentes debe ser considerada en la interpretación de estos datos (De María y Carvalho, 2025) ya que la magnitud real del fenómeno podría ser mayor, además es necesario considerar que estos reportes no necesariamente terminan judicializados.

Como ya se indicó, los registros analizados corresponden a llamadas efectivas al ECU 911, lo que implica que la base de datos refleja únicamente incidentes reportados y no la cantidad total de personas afectadas por estos hechos. La literatura ha documentado la existencia de un subregistro significativo en la denuncia de violencia intrafamiliar, influenciado por factores como el miedo a represalias, la dependencia económica, la normalización de la violencia y la desconfianza en las instituciones (Bott, S. *et al.* Guedes A., Goodwin M, Mendoza J., 2012; Heise, L., y García-Moreno, C., 2002). Este subregistro debe ser

## Tabla 1.

### Incidentes Generales

Tipología categoría 1 (Generales)					
Año	Incidentes de abandono a personas	Incidentes de agresión a civiles	Incidentes de delitos sexuales	Incidentes de violencia intrafamiliar	Totales
<b>Año 2023</b>	447	8731	575	21523	31276
<b>Año 2024</b>	346	10258	678	25502	36793
<b>Variación</b>	<b>-22,60%</b>	<b>+17,49%</b>	<b>+17,91%</b>	<b>+18,49%</b>	<b>+17,61%</b>

Fuente: Observatorio de Seguridad del GAD DMQ, con información del Servicio Integrado de Seguridad (SIS) ECU 911. Elaboración: IIC.

considerado en la interpretación de los datos, ya que la magnitud real de la problemática puede ser considerablemente mayor a la reflejada en los reportes oficiales. En el siguiente cuadro se presentan los resultados:

### Incidentes de violencia intrafamiliar

El Código Orgánico Integral Penal (COIP) define la violencia en el marco intrafamiliar como:

*Violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar. - Se considera violencia toda acción que consista en maltrato físico, psicológico o sexual ejecutado por un miembro de la familia en contra de la mujer o demás integrantes del núcleo familiar. Se consideran miembros del núcleo*

*familiar a la o al cónyuge, a la pareja en unión de hecho o unión libre, conviviente, ascendientes, descendientes, hermanas, hermanos, parientes hasta el segundo grado de afinidad y personas con las que se determine que el procesado o la procesada mantenga o haya mantenido vínculos familiares, íntimos, afectivos, conyugales, de convivencia, noviazgo o de cohabitación”* (COIP. art.155, 2014).

Se entiende la violencia intrafamiliar como un fenómeno multicausal que afecta la integridad física, psicológica y emocional de los miembros del núcleo familiar. La tipología empleada en este análisis particular desagrega los incidentes en cuatro subcategorías: violencia física, psicológica, sexual e intrafamiliar general.

En este contexto, la violencia física, que históricamente ha sido una de las formas más visibles de violencia hacia la mujer e intrafamiliar, experimentó una reducción del 27,63%, pasando de 1.933 casos en 2023 a 1.399 en 2024. Este descenso podría estar relacionado con una menor disposición a denunciar agresiones físicas o con un desplazamiento hacia otras formas de violencia, como la psicológica, cuya incidencia ha mostrado un incremento significativo. No es claro cuál es el protocolo para el registro, pero podría basarse en la información obtenida en el reporte telefónico al ECU 911 y por ende puede obviar información. En contraste, los incidentes de violencia psicológica aumentaron en un 46,45%, pasando de 11.127 casos en 2023 a 16.296 en 2024, consolidándose como la forma más frecuente de violencia intrafamiliar reportada. Este aumento puede estar vinculado a una mayor sensibilización sobre el impacto de la violencia emocional y la capacidad del sistema para tipificar estos casos de manera más precisa. En este sentido, las denuncias de incidentes de violencia psicológica se transforman en parche para encubrir otros tipos de violencias. Esta realidad se exacerba cuando consideramos un enfoque territorial en el análisis, evidenciando

que existe alta legitimación de violencia (Contreras, 2008), falta de información, miedos, entre otras condicionantes que no motivan a la denuncia del hecho real (López, 2017).

Por otro lado, la violencia sexual dentro del núcleo familiar se mantuvo estable, con una ligera disminución del 3,03% (33 casos en 2023 y 32 en 2024). Aunque este tipo de violencia suele estar altamente sub registrado, su baja variabilidad interanual podría indicar una barrera estructural en la denuncia de estos incidentes. Siguiendo a De María y Carvalho (2025) se produce el fenómeno de subdenuncia que se conoce como “cifra oscura” al existir sólo un pequeño porcentaje de denuncias por violencia sexual por parte de las mujeres que viven con su pareja; esto sugiere la necesidad de fortalecer los mecanismos de acceso a la justicia y protección de personas en situación de violencia.

Finalmente, la categoría de violencia intrafamiliar general, que agrupa incidentes sin una clasificación específica o con múltiples tipos de violencia en un mismo evento, presentó una reducción del 7,77% (de 8.430 casos en 2023 a 7.775 en 2024). Los resultados se presentan en la siguiente tabla:

## Tabla 2.

### Incidentes de violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar

Tipología Incidentes de violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar					
Años	Física	Psicológica	Sexual	Intrafamiliar	Total
<b>Año 2023</b>	1933	11127	33	8430	21523
<b>Año 2024</b>	1399	16296	32	7775	25502
<b>Variación</b>	-27,63%	+46,45%	-3,03%	-7,77%	+18,49%

Fuente: Observatorio de Seguridad del GAD DMQ.

Con información del Servicio Integrado de Seguridad (SIS) ECU 91. Elaboración: IIC.

En conjunto, estas cifras reflejan un incremento notable de la violencia psicológica y una reducción en la violencia física, lo que sugiere posibles cambios en la forma en que estas agresiones se manifiestan y son reportadas. Sin embargo, la existencia de subregistro en estos datos obliga a interpretar las tendencias con cautela, ya que la magnitud real del problema puede ser considerablemente mayor a la reflejada en los reportes oficiales; así como en su tipificación. Existen varios estudios (Lohani et al., 202; Gracia, 2004; Copp et al. 2019) que buscan identificar los factores asociados a la decisión de las víctimas por denunciar o no las violencias sufridas. Se sostiene que la producción de subregistros

de datos tiene relación con los resultados percibidos por la denunciante (en su mayoría mujeres) y las motivaciones de denuncia acerca de un tipo de violencia por sobre otra.

En relación al análisis desagregado de los tipos de violencia intrafamiliar por área (urbana y rural) se puede caracterizar la distribución interna de los incidentes y su variación interanual entre 2023 y 2024. En ambos contextos, se mantiene una estructura común: la violencia psicológica es el tipo más reportado, mientras que la violencia sexual representa la menor proporción de casos. Este comportamiento de los datos se reitera, ya que tal como lo sugiere Skogan (1994) y MacDonald

(2001), existen barreras que llevan a las víctimas a no denunciar agresiones (miedo, impunidad, dependencia, etc.). En consecuencia, considerar el subregistro de denuncias como una variable de análisis es importante, ya que la dinámica de las denuncias tiene mucha relación con el comportamiento racional de las víctimas: mayores incentivos y menor el costo.

En el área urbana, la violencia psicológica pasó de 7.726 a 12.095 casos, consolidándose como el tipo de violencia más frecuente, con una va-

riación interanual de +56,55%. Esta categoría representó el 65,5% del total urbano en 2024, evidenciando una intensificación en su registro. Le sigue en volumen la violencia intrafamiliar general, que, pese a una disminución del -12,25%, continúa aportando una proporción relevante (29,7%). La violencia física, tercera en magnitud, presentó una caída sustancial del -36,97%, lo que podría reflejar una reclasificación de los incidentes o una disminución efectiva de agresiones físicas reportadas. Finalmente, la violencia sexual se mantiene como la

**Tabla 3.**  
**Tipología Incidentes de violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar (Urbano)**

Tipología Incidentes de violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar (Urbano)					
Año	Física	Psicológica	Sexual	Intrafamiliar	Total
<b>2023</b>	1385	7726	15	6243	15369
<b>2024</b>	873	12095	17	5478	18463
<b>Variación</b>	-36,97%	+56,55%	+13,33%	-12,25%	+20,13%

Fuente: Observatorio de Seguridad del GAD DMQ. Con información del Servicio Integrado de Seguridad (SIS) ECU 911 Elaboración: IIC.

categoría con menor volumen, aunque experimenta una leve variación positiva del +13,33%, pasando de 15 a 17 casos.

En el área rural, el patrón es similar. La violencia psicológica también se posiciona como el incidente más frecuente, con un incremento del +23,52% (de 3.401 a 4.201 casos), concentrando el 59,7% del total rural en 2024. La categoría intrafamiliar general ocupa el segundo lugar en volumen y muestra un leve crecimiento del +5,03%, mientras que la violencia física (tercera en mag-

nitud) se reduce ligeramente en -4,01%, lo que marca una diferencia frente a la disminución mucho más pronunciada observada en el entorno urbano. La violencia sexual en este contexto no solo es la menos frecuente, sino que además presenta una disminución del -16,67%, pasando de 18 a 15 casos, lo que podría estar vinculado a subregistro estructural en zonas rurales.

En términos comparativos entre años, se observa que la violencia psicológica es el único tipo de incidente que crece significativamente en ambas áreas, y es

**Tabla 4.**  
**Tipología Incidentes de violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar (Rural)**

<b>Tipología Incidentes de violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar (Rural)</b>					
<b>Año</b>	<b>Física</b>	<b>Psicológica</b>	<b>Sexual</b>	<b>Intrafamiliar</b>	<b>Total</b>
<b>2023</b>	548	3401	18	2187	6154
<b>2024</b>	526	4201	15	2297	7039
<b>Variación</b>	-4,01%	+23,52%	-16,67%	+5,03%	+14,38%

Fuente: Observatorio de Seguridad del GAD DMQ. Con información del Servicio Integrado de Seguridad (SIS) ECU 911 Elaboración: IIC.

el principal impulsor del aumento total de los casos. Por otro lado, la violencia sexual se mantiene como el tipo menos reportado en ambos contextos y en ambos años, con volúmenes marginales frente al total de incidentes. Estos hallazgos sugieren que el crecimiento de los registros no responde a una expansión homogénea de todas las formas de violencia, sino a un cambio específico en los tipos más denunciados y posiblemente en las formas de reconocimiento de ciertas violencias, especialmente las de tipo emocional y psicológico.

En relación al análisis de la incidencia de violencia intrafamiliar por cada 10,000 habitantes en áreas urbanas y rurales, las diferencias en las tasas revelan que la afectación relativa en zonas rurales sigue siendo considerable, lo que sugiere que el problema es igualmente crítico en ambos ámbitos, aunque con dinámicas distintas.

La violencia física mostró una disminución en ambas zonas, pasando de 7,81 a 4,92 incidentes por cada 10,000 habitantes en el área urbana (-36,97%) y de 6,05 a 5,80 en la zona rural (-4,01%). A pesar de esta reducción, la violencia física sigue siendo un problema persistente, sobre todo en sectores rurales, donde las cifras se mantienen más estables.

En el caso de la violencia psicológica, se observa un aumento significativo, especialmente en el área urbana, donde la tasa pasó de 43,57 a 68,21 por cada 10,000 habitantes (+56,55%). En el ámbito rural, también hubo un incremento, aunque más moderado, de 37,52 a 46,35 (+23,52%). Este crecimiento puede reflejar una mayor visibilización de la violencia psicológica como forma de maltrato, impulsada por cambios en la percepción e información a la que accede la ciudadanía.

Los delitos de violencia sexual dentro del núcleo familiar presentan una leve variación. En la zona urbana, la tasa pasó de 0,08 a 0,10 incidentes por cada 10,000 habitantes (+13,33%), mientras que en la zona rural se redujo de 0,20 a 0,17 (16,67%). Aunque estas cifras parecen bajas en comparación con otros tipos de violencia, este tipo de delito suele estar altamente sub registrado, especialmente en sectores rurales, donde las personas en situación de violencia pueden enfrentar mayores obstáculos para denunciar debido a barreras socioculturales o a la falta de acceso a servicios de protección.

La categoría de violencia intrafamiliar general, que agrupa reportes sin una clasificación específica dentro de las subcategorías anteriores, mostró una

reducción del 12,25% en el área urbana, bajando de 35,20 a 30,89 incidentes por cada 10.000 habitantes, mientras que en la zona rural hubo un leve incremento del 5,03%, pasando de 24,13 a 25,34. Esto sugiere que en la zona urbana los casos están siendo mejor clasificados en otras categorías específicas, mientras que en el área rural la dinámica de reporte sigue menos diferenciada.

Como sugiere López (2017), violencia en zonas rurales es un hecho menos perceptible dada la presión social y legal ejercida sobre las posibles víctimas. En la comunidad es más fácil establecer una interacción que se considere entre iguales, lo que impide a los actores considerar violencia a sucesos que lo ven como cotidianos.

En términos generales, las tasas correspondidas muestran que la brecha entre lo urbano y lo rural es menos pronunciada de lo que sugieren las cifras absolutas. Sin embargo, se observa que la brecha de la violencia psicológica entre el sector urbano y rural se vuelve más pronunciada en 2024, lo que evidencia una mayor incidencia de esta violencia no solo de manera absoluta sino también relativa en la zona urbana. Factores culturales y dinámicas territoriales podrían estar interviniendo en el ejercicio diferenciado de reporte de violencias y en su respuesta institucional, lo que resalta la necesidad de políticas diferenciadas que fortalezcan los mecanismos de prevención, protección y denuncia en cada contexto territorial.

**Tabla 5.**  
**Tasas de incidencia de violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar 2023 - 2024**  
**(Urbano - rural)**

Tasas de incidencia de violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar 2023 - 2024 por 10.000 habitantes (Urbano - rural)							
Incidentes	Física		Psicológica		Sexual		Intrafamiliar
Años	2023	2024	2023	2024	2023	2024	2023
<b>Urbano</b>	7,81	4,92	43,57	68,21	0,08	0,10	35,20
<b>Rural</b>	6,05	5,80	37,52	46,35	0,20	0,17	24,13
							25,34

Fuente: Observatorio de Seguridad del GAD DMQ. Con información del

Servicio Integrado de Seguridad (SIS) ECU 911 Elaboración: IIC.

En la ruralidad las personas en situación de violencia enfrentan mayores restricciones para alcanzar autonomía económica, lo que incrementa su vulnerabilidad estructural a la violencia de género. De acuerdo con Olaizola (citado en López 2017), en el territorio rural se destaca la presencia de factores que son reiterativos en los sucesos de violencia:

a) personalidad de los agresores, b) abuso de alcohol y otras drogas, c) estructura atomizada y jerarquizada de la familia, d) mayor índice de violencia entre jóvenes, e) entre parejas de hecho, f) mayor índice de violencia en zonas rurales, g) en barrios en los que existe una gran problemática social, h) clase social o situación de exclusión social, i) pertenencia a minorías étnicas, j) valores culturales (López, 2017).

## 4. **Espacialización de la violencia intrafamiliar**

El análisis de clústeres mediante el modelo estadístico Getis-Ord Gi\* permite identificar agrupaciones espaciales estadísticamente significativas de alta y baja incidencia de violencia in-

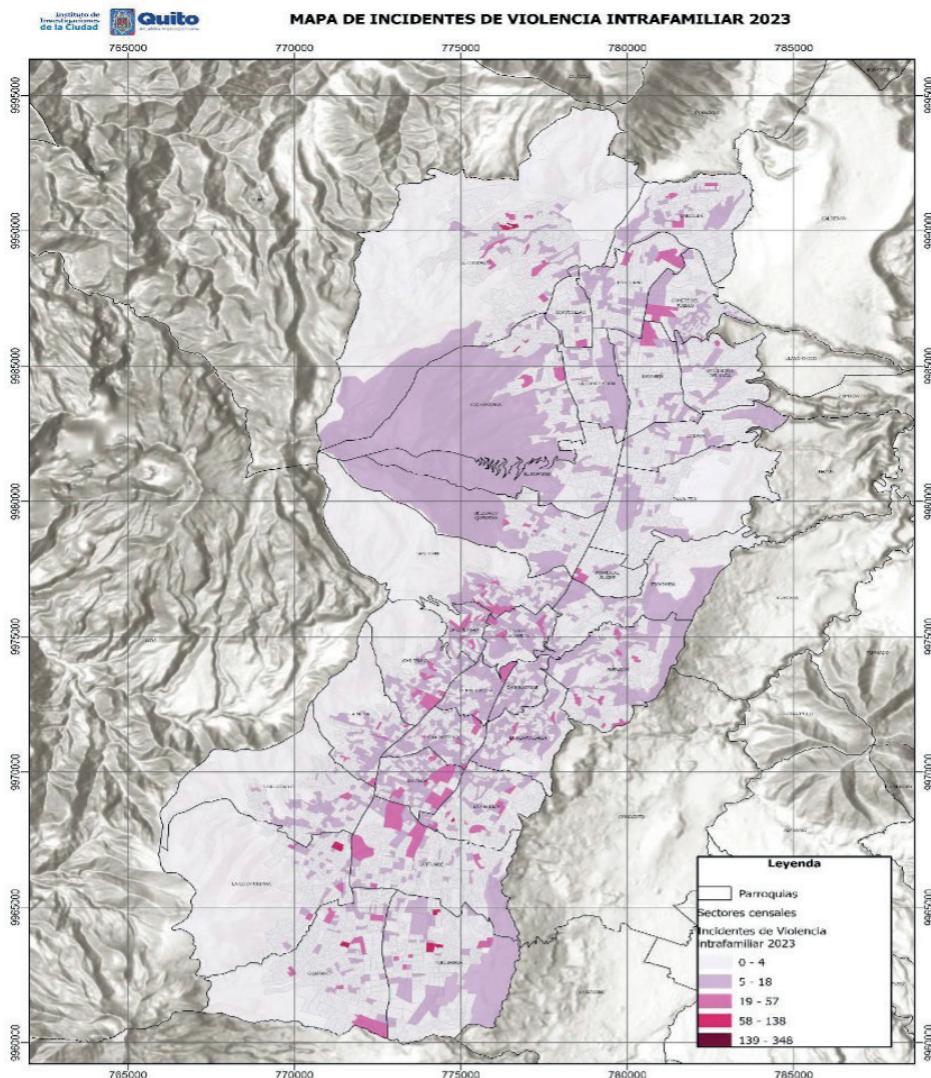
trafamiliar general en el Distrito Metropolitano de Quito. La comparación entre los años 2023 y 2024 evidencia una consolidación y expansión de los patrones de concentración, así como una mayor nitidez en la diferenciación territorial de los sectores.

En 2023, se observan dos áreas bien definidas de *hot spots* (agrupamientos de alta incidencia con significancia del 99%): la primera, ubicada en el suroccidente del Distrito, abarca una gran parte de las parroquias Chillogallo, La Ecuatoriana, Solanda, Turubamba, Guamaní, La Ferroviaria y Quitumbe. La segunda zona crítica se sitúa al noreste, principalmente en sectores de Calderón y Llano Chico. Estas áreas ya se perfilaban como territorios con mayor concentración de casos, confirmando una regionalización funcional del fenómeno. También se identifican algunos *cold spots* (agrupamientos de baja incidencia relativa) con significancia estadística al centro-sur y oriente de la ciudad, aunque con menor extensión.

La comparación entre ambos años revela que el fenómeno no se distribuye de forma estática, sino que presenta una dinámica cambiante. Algunas zonas intensifican su concentración (*hot to hot*), otras emergen como nuevas áreas de riesgo (*not sig to hot*), y

# Mapa 1.

## Violencia Incidentes de Violencia Intrafamiliar 2023 (Quito urbano)



Fuente: Observatorio de Seguridad del GAD DMQ. Con información del Servicio Integrado de Seguridad (SIS) ECU 911 Elaboración: IIC.

ciertas áreas muestran signos de dispersión o contención (hot to not sig). Este comportamiento espacial sugiere procesos de transformación territorial que deben interpretarse como señales de alerta temprana. Para el año 2024, se mantiene la estructura general del patrón, pero se observan dos transformaciones clave:

- Expansión territorial de los hot spots en el sur: la zona crítica del suroccidente mantiene su núcleo persistente en sectores como San Bartolo, Solanda, La Magdalena y Chilibulo, con niveles de significancia estadística elevados que refuerzan su situación estructural. Sin embargo, en 2024 se observa una expansión territorial hacia el sur y el sureste del Distrito, extendiendo la mancha crítica a nuevas áreas de alta concentración. En la parroquia Chillogallo, se registra un incremento notable de casos en barrios como Sur Occidental, Las Dolores, Turubamba de Monjas 2, Las Cuadras, Santa Ana y Chillogallo, mientras que en Quitumbe se identifican nuevos núcleos emergentes en Tambollacta, Intillacta, Alpallacta, Ejército Nacional, Muyllacta, Plywood, Solidaridad y Salvador Allende. Asimismo, en
- 

La Argelia, la expansión se manifiesta en sectores como Lucha de los Pobres Alto, San Cristóbal y Rancho Los Pinos, lo que sugiere un desplazamiento del fenómeno hacia zonas más periféricas, posiblemente asociado a procesos de crecimiento urbano acelerado y a una cobertura institucional insuficiente. Además, el cambio más relevante en esta subzona es la aparición de clústeres significativos en sectores que en 2023 no registraban concentración, como parte de La Magdalena, San Bartolo y Chilibulo (not sig to hot). Este fenómeno no responde al azar, sino a procesos de acumulación territorial sostenida. Esto sugiere que el fenómeno mantiene su base histórica, pero evoluciona hacia una expansión territorial que responde a factores estructurales más que a variaciones circunstanciales.

Fortalecimiento del clúster nororiental: el agrupamiento de Calderón y sus alrededores no solo se mantiene, sino que en 2024 presenta mayor densidad de sectores con significancia estadística, lo que indica una consolidación del patrón en esa subzona. Esto sugiere que la violencia in-

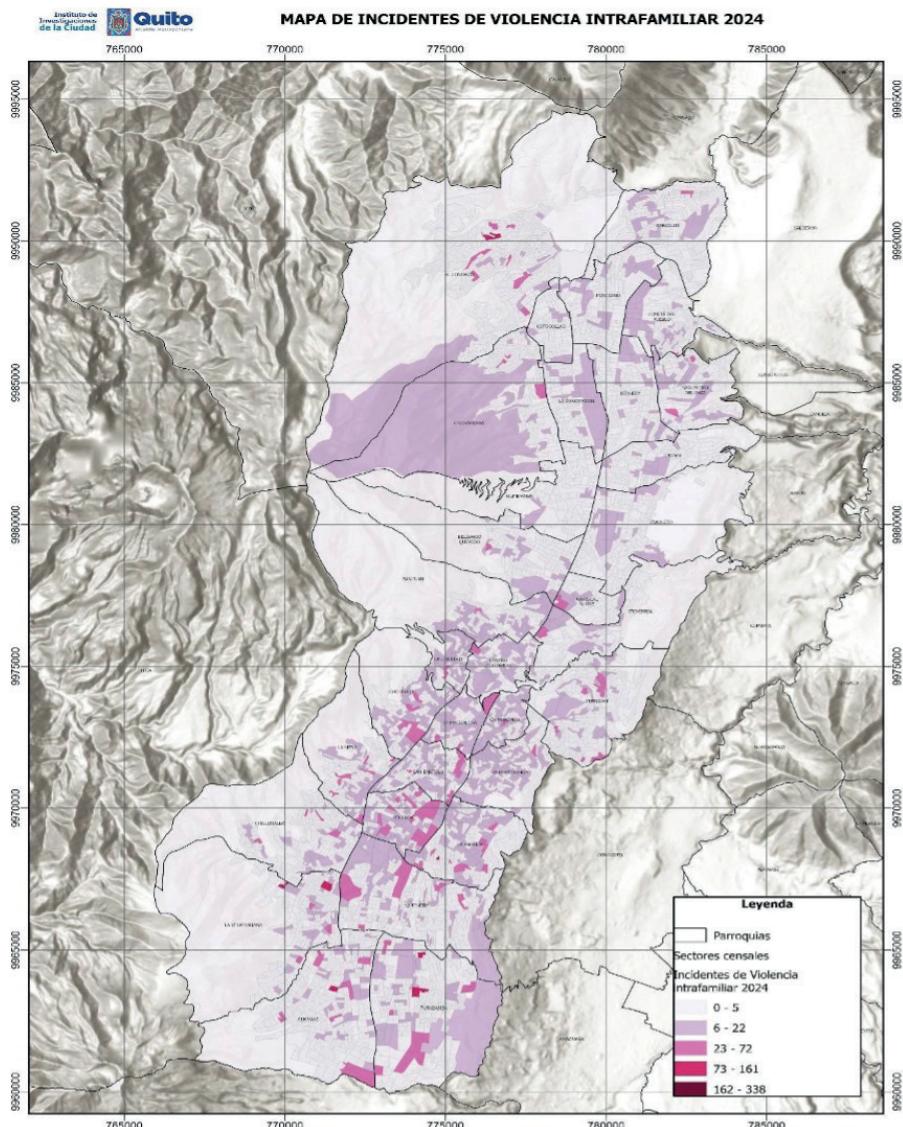
trafamiliar en esa área ha dejado de ser incidental para convertirse en estructural. La persistencia del fenómeno se manifiesta en una mayor concentración de reportes en sectores ya identificados como críticos, sin expansión territorial, pero con un aumento sostenido en la densidad de los casos. Esta dinámica es especialmente visible en barrios como: Sol Naciente, Bellavista Central, Esperanza y Progreso, Julio Zabala, Collas, José Terán, Bonanza, La Candelaria Alta, Redín, San Vicente, Comuna San Miguel del Común, Comuna Santa Anita, Comuna San Francisco de Oyacoto y Nueva Ciudad, donde la reiteración del fenómeno sugiere un anclaje territorial de las condiciones de vulnerabilidad que lo alimentan. Cabe señalar que, algunos sectores que fueron hot spots en 2023 pierden significancia en 2024 (hot to not sig), lo que podría interpretarse como una mejora relativa. Sin embargo, también puede responder a redistribuciones internas, desplazamiento del fenómeno o cambios en los patrones de denuncia.

En paralelo, los *cold spots* en 2024 también se amplían, especialmente hacia el oriente de la ciudad y algunas áreas rurales, donde se observan agrupamientos con significancia del 95% y 99%. Un aspecto que destaca, es la presencia sostenida de *cold spots* en sectores de la meseta central, como Iñaquito, Jipijapa, Rumipamba y Jipijapa. Estos casos no implican ausencia del fenómeno, sino una baja concentración relativa respecto a su entorno inmediato, según el modelo espacial. Esta menor densidad puede explicarse por la combinación de factores como una menor densidad residencial efectiva, debido a la mezcla de usos institucionales (público y privados), comerciales o turísticos; la transitoriedad habitacional o predominio de hogares unipersonales. En este sentido, la baja intensidad relativa no necesariamente equivale a baja prevalencia real, sino que puede reflejar dinámicas particulares que afectan la visibilidad estadística del problema.

En conjunto, los resultados del análisis *Getis-Ord Gi\** muestran que la violencia intrafamiliar general en Quito no solo se concentra en ciertos territorios, sino que lo hace de forma sostenida y con patrones cada vez más

## Mapa 2.

### Violencia Incidentes de Violencia Intrafamiliar 2024 (Quito urbano)

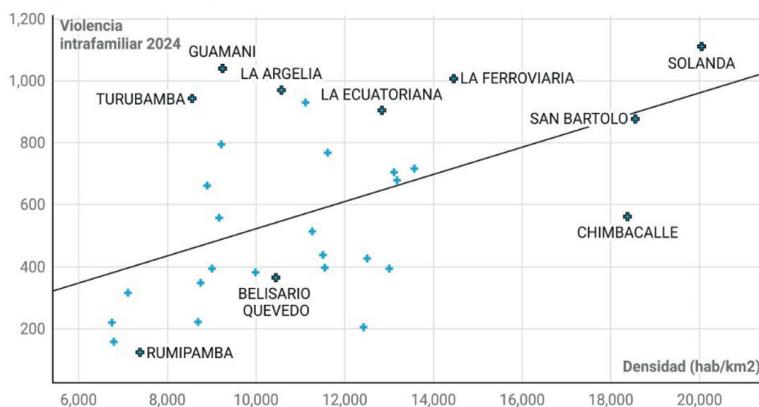


Fuente: Observatorio de Seguridad del GAD DMQ. Con información del Servicio Integrado de Seguridad (SIS) ECU 911 Elaboración: IIC.

## Figura 1.

### Diagrama de dispersión de densidad poblacional e incidentes de violencia 2024

Diagrama de dispersión



Fuente: Observatorio de Seguridad del GAD DMQ. Con información del Servicio Integrado de Seguridad (SIS) ECU 911.

Censo de Población y Vivienda INEC (2022) Elaboración: IIC.

definidos. La presencia de núcleos críticos estables y la expansión de estas zonas en 2024 evidencian una regionalización funcional del fenómeno, que debe ser considerada en la planificación territorial. Esta información ofrece una base sólida para orientar estrategias de prevención, atención e intervención, así como para focalizar recursos en función de las dinámicas espaciales que el análisis ha permitido identificar.

## 5.

### Atención a violencias. Los servicios municipales en el DMQ

#### Los Centros de Equidad y Justicia (CEJ)

Los Centros de Equidad y Justicia son unidades descentralizadas del Gobier-

no Autónomo Descentralizado del Distrito Metropolitano de Quito, creadas para brindar atención integral, protección y acompañamiento especializado a personas en situación de violencias, o que han reportado ser sobrevivientes de algún tipo de violencia. Funcionan mediante un enfoque multidisciplinario que integra servicios de trabajo social, asesoría legal y apoyo psicológico, con el objetivo de garantizar una respuesta eficiente y oportuna.

Además de la atención directa, estos centros impulsan la promoción de derechos y la prevención de violencias a través de estrategias sostenibles, como capacitaciones, campañas de sensibilización y procesos educativos dirigidos a fortalecer la conciencia social y fomentar entornos comunitarios libres de violencia. Su labor articula la asistencia inmediata con la transformación cultural, priorizando la dignidad y la justicia para todos los ciudadanos. De acuerdo con su cobertura territorial, los Centros se encuentran ubicados en las Administraciones Zonales de: Calderón, Eloy Alfaro, Quitumbe, Tumbaco, Los Chillos, la Delicia, Chocó Andino y Eugenio Espejo.

Para el análisis de los CEJ, se empleó la Escala de Likert como herramienta

metodológica, permitiendo categorizar y priorizar las unidades con mejores indicadores en la atención a personas en situación de violencia. Este ejercicio busca diagnosticar, de forma sintética, el estado actual de estas unidades, con el fin de fortalecer sus capacidades institucionales y optimizar la provisión de servicios municipales en línea con los derechos humanos y la equidad de género.

El proceso se basó en una matriz de doble entrada estructurada según los ejes temáticos que orientaron la recolección de datos de campo. Cada eje integra varios indicadores construidos a partir del levantamiento de información cualitativa y que han sido agrupados y valorados mediante una escala numérica (5 a 0), donde 5 corresponde a un cumplimiento satisfactorio y 0 como indicador sin cumplimiento. Adicionalmente, una columna de porcentaje identifica los CEJ con resultados inferiores, resaltados en una escala de semaforización para señalar un desempeño regular que requiere mejoras. En la siguiente tabla y figura tipo telaraña se presenta el desglose de cada uno de los indicadores con sus respectivas valoraciones por los cinco ejes<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> El análisis individualizado por cada CEJ y CAI se encuentra disponible en la página del Instituto de Investigaciones de la Ciudad.

## Tabla 6.

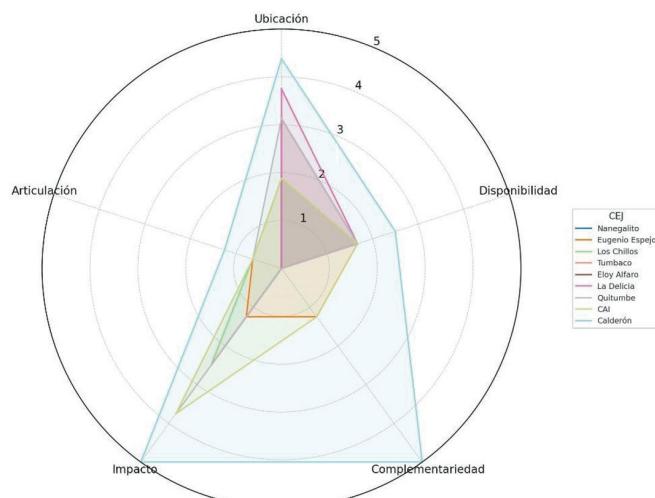
### Tasas de incidencia de violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar 2023 - 2024 (Urbano - rural)

Valoraciones por Eje							
CEJ	Ubicación	Disponibilidad	Complementariedad	Impacto	Articulación	Valoración Total sobre 25	Porcentaje
CEJ Nanegalito	1,88	1,67	0	1,25	0	4,80	19,20%
CEJ Eugenio Espejo	1,88	1,67	1,25	1,25	0,63	6,68	26,72%
CEJ Los Chillos	1,88	1,67	0	2,50	0,63	6,68	26,72%
CEJ Tumbaco	3,13	1,67	0	1,25	0,63	6,68	26,72%
CEJ Eloy Alfaro	3,13	1,67	0	2,50	0	7,30	29,18%
CEJ La Delicia	3,75	1,67	0	2,50	0	7,92	31,68%
CEJ Quitumbe	3,13	1,67	0	3,75	0,63	9,18	36,70%
CAI	1,88	1,67	1,25	3,75	0,63	9,18	37%
CEJ Calderón	4,38	2,50	5	5	1,25	17,50	72,52%

Fuente: Diagnóstico de servicios de atención a violencias en el DMQ-SIS.

Elaborado: Instituto de Investigaciones de la Ciudad -IIC.

### Figura 2. Gráfico tipo telaraña de las valoraciones de cada CEJ y CAI



Fuente: Diagnóstico de servicios de atención a violencias en el DMQ-SIS.

Elaboración: Instituto de Investigaciones de la Ciudad -IIC.

En este sentido, se evidencia que los CEJ que obtienen mejores valoraciones son aquellos que combinan adecuadamente una ubicación territorial cercana a zonas de alta demanda, una red articulada de servicios, y un modelo de atención que ha logrado sostener procesos más allá de la respuesta inmediata. En contraste, los centros con mayores limitaciones comparten rasgos como la baja cobertura territorial, ausencia de servicios complementarios activos, y débil articulación institucional, lo que afecta su capacidad de respuesta efectiva, especialmente en zonas con alta vulnerabilidad.

Estas diferencias reflejan la existencia de asimetrías estructurales dentro del Sistema de Protección, que deben ser abordadas desde una perspectiva de equidad territorial y fortalecimiento institucional diferenciado. Es necesario priorizar inversiones y procesos de asistencia técnica hacia aquellos CEJ con menores capacidades instaladas, pero ubicados en territorios con alta incidencia de violencia, para evitar profundizar las brechas existentes en el acceso a servicios.

## **Juntas Metropolitanas de Protección de Derechos**

Las Juntas Metropolitanas de Protección de Derechos (JMPD) en Quito son espacios claves para proteger a niños, adolescentes, mujeres y adultos mayores en situaciones de riesgo, violencia o cuando sus derechos han sido vulnerados. Entre su principal competencia se destaca el brindar atención inmediata a personas en situación de maltrato, abuso, abandono o violencia intrafamiliar, a través de la emisión de medidas administrativas de protección para garantizar la seguridad de las personas sobrevivientes de violencias.

El Distrito cuenta con cuatro sedes especializadas en niñez y adolescencia (Calderón, Zona Centro, La Delicia y Quitumbe) y dos para mujeres y adultos mayores (Calderón y Zona Centro). Estos centros, que se encuentran operando a lo largo del territorio del DMQ, son la puerta de entrada si necesitas ayuda o denunciar una vulneración de derechos, ofreciendo acompañamiento legal, psicológico y social para restablecer la integridad de las personas en situación de violencia.

Para optimizar costos operativos, las Juntas Metropolitanas de Protección de Derechos (JMPD) se han instalado dentro de los Centros de Equidad y Justicia (CEJ), una estrategia que ha potenciado la articulación de acciones interinstitucionales, aunque ha generado desafíos en la coordinación del uso compartido de espacios físicos. En este contexto, se presentan los resultados obtenidos durante la mesa de trabajo organizada para desarrollar el análisis FODA (Fortalezas, Oportunidades, Debilidades y Amenazas), donde participaron representantes de todas las juntas<sup>5</sup>. Con este enfoque se busca equilibrar eficiencia y colaboración para priorizar la mejora continua en la gestión de recursos y cobertura territorial.

El análisis de las JMPD también se realizó mediante la Escala de Likert, herramienta que permitió categorizar y priorizar las unidades con mayores avances en la atención a personas en situación de violencia. Este diagnóstico sintetiza el estado operativo de dichas unidades, con el objetivo de reforzar sus capacidades institucionales y mejorar la calidad de los servicios municipales, garantizando el respeto a los derechos humanos y la equidad de género.

La metodología incluyó una matriz de doble entrada organizada según los ejes temáticos que guiaron la recopilación de información en campo. Cada eje incorpora indicadores cualitativos agrupados y evaluados con una escala numérica (de 5 a 0), donde 5 representa un cumplimiento óptimo y 0 la falta de implementación. Asimismo, se agregó una columna porcentual en la que mediante una escala de semaforización se identifica las JMPD con cada uno de sus resultados.

En la siguiente tabla y figura tipo telaraña se presenta el desglose de cada uno de los indicadores con sus respectivas valoraciones por los cinco ejes.

Las Juntas Metropolitanas de Protección de Derechos (JMPD) del Distrito Metropolitano de Quito evidencian importantes diferencias en cuanto a sus condiciones operativas, capacidades institucionales y nivel de articulación con el sistema de protección. Estas brechas repercuten directamente en la garantía de derechos de las poblaciones atendidas y exigen intervenciones diferenciadas que respondan al contexto territorial de cada unidad.

---

<sup>5</sup> A excepción de La Delicia.

## Tabla 7.

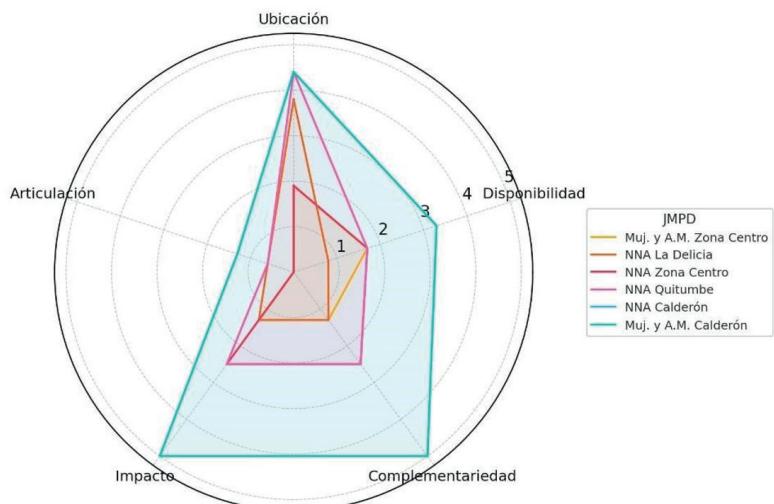
### Categorización y Priorización de los JMPD

JMPD	Valoraciones por Eje						
	Ubicación	Disponibilidad	Complementariedad	Impacto	Articulación	Valoración Total	Porcentaje
<b>Mujeres y adultos mayores Calderón</b>	1,9	1,7	1,3	1,3	0	6,20	<b>25%</b>
<b>Niñas, niños y adolescentes La Delicia</b>	3,8	0,8	1,3	1,3	0,6	7,80	<b>31%</b>
<b>Niñas, niños y adolescentes Zona Centro</b>	1,9	1,7	2,5	2,5	0	8,60	<b>34%</b>
<b>Niñas, niños y adolescentes Quitumbe</b>	4,4	1,7	2,5	2,5	0,6	11,70	<b>47%</b>
<b>Niñas, niños y adolescentes Calderón</b>	4,4	3,3	5	5	1,3	19,00	<b>76%</b>
<b>Mujeres y adultos mayores Calderón</b>	4,4	3,3	5	5	1,3	19,00	<b>76%</b>

Fuente: Diagnóstico de servicios de atención a violencias en el DMQ-SIS.

Elaboración: Instituto de Investigaciones de la Ciudad -IIC.

### Figura 3. Gráfico tipo telaraña de las valoraciones de cada JMPD



Fuente: Diagnóstico de servicios de atención a violencias en el DMQ-SIS.

Elaboración: Instituto de Investigaciones de la Ciudad - IIC.

Entre las juntas evaluadas, destacan positivamente las de Calderón, tanto en su componente de atención a niñas, niños y adolescentes como en la junta especializada en mujeres y personas adultas mayores. Ambas operan en estrecha coordinación con el Centro de Equidad y Justicia de la zona, lo cual fortalece la articulación institucional, la complementariedad de servicios y la disponibilidad de recursos para brindar atención integral. Además de contar con personal comprometido y empático, estas juntas han desarrollado prácticas de autogestión frente a limitaciones de infraestructura, manteniendo un enfoque territorial sostenido y una presencia activa en la comunidad. Su desempeño refleja una estructura operativa más consolidada, con condiciones mínimas para garantizar intervenciones adecuadas, articuladas y sostenidas en el tiempo.

En una posición intermedia se encuentra la Junta de Quitumbe, cuyo funcionamiento se apoya en la infraestructura y red del CEJ homónimo, lo que permite sinergias en términos logísticos y programáticos. Esta unidad demuestra potencial para fortalecer redes comunitarias e interinstitucionales, así como para desarrollar un enfoque de atención territorial. Sin embargo, enfrenta barreras que limitan su desempeño,

como la falta de protocolos estandarizados, la ambigüedad en las competencias funcionales, y la escasa formación especializada del personal en enfoques de género, interculturalidad y derechos humanos. A esto se suma la necesidad de adecuaciones infraestructurales y tecnológicas que permitan mejorar la calidad y el alcance de sus servicios.

En el extremo opuesto se ubican las juntas de la Zona Centro y de La Delicia, que operan en condiciones críticas. Ambas funcionan en espacios no diseñados para la atención de personas en situación de violencia, como locales comerciales que no garantizan privacidad, accesibilidad ni seguridad. La falta de condiciones físicas adecuadas se suma a la debilidad institucional: personal con alta rotación o sin capacitación suficiente, limitada oferta de servicios complementarios, nula articulación con redes de apoyo y ausencia de mecanismos eficaces de derivación. La vulnerabilidad estructural de estas juntas se traduce en demoras, revictimización y un bajo impacto en el territorio, lo que compromete la efectividad del sistema de protección en estas zonas.

Estas diferencias operativas y de desempeño reflejan una fragmentación institucional que debe ser abordada desde una planificación estratégica. Es indispensable fortalecer las unida-

des más frágiles mediante mejoras en infraestructura, inversión en recursos humanos y tecnológicos, y la implementación de protocolos comunes que garanticen estándares mínimos de atención. Al mismo tiempo, se deben consolidar las buenas prácticas desarrolladas por juntas como las de Calderón, promoviendo su replicabilidad como modelo de intervención integral, territorializado y centrado en la dignidad de las personas.

Finalmente, es importante señalar que, el funcionamiento de los servicios de los CEJ Y JMPD se encuentran muy ancladas no solo a dinámicas institucionales que se lograron determinar de manera cualitativa en un estudio diagnóstico previo realizado por la Secretaría de Inclusión Social, sino que estos dependen de condiciones sociales de carácter estructural que se manifiestan a lo largo del territorio y que rebasan la capacidad de intervención en la atención a usuarios de aquellos servicios. A saber, se han identificado factores socio culturales que determinan roles de género, fortaleciendo dinámicas de la cultura patriarcal como: incesto, violencia y abuso sexual, pedofilia, etc.

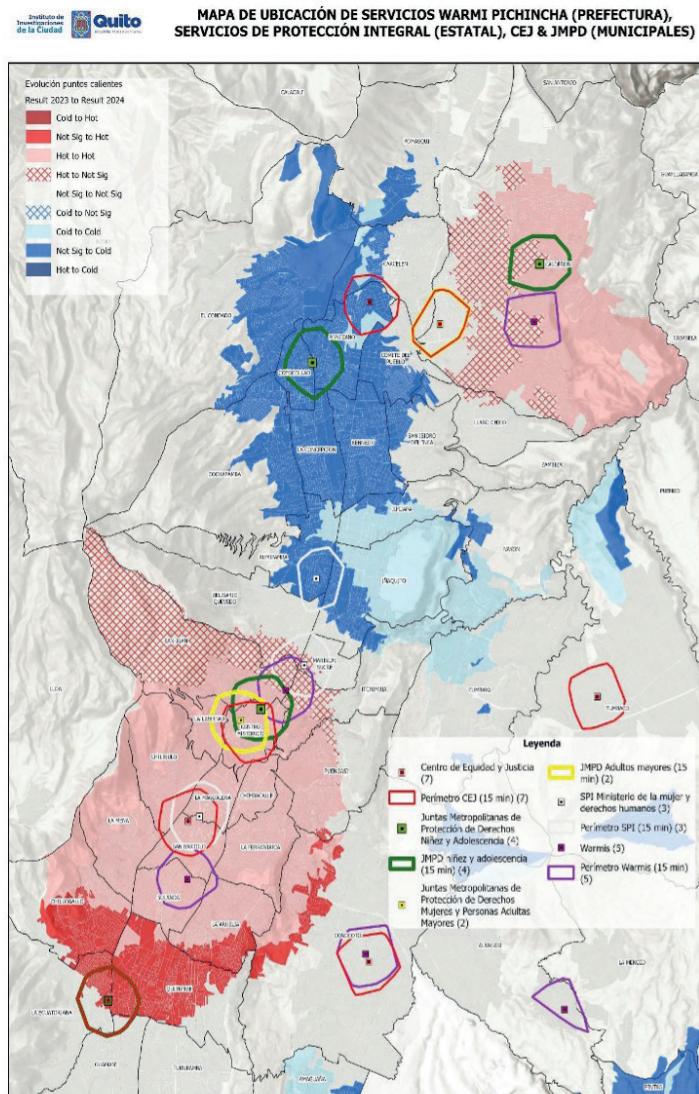
## 6. **Servicios estatales y de la Prefectura de Pichincha**

Además de la red municipal de Centros de Equidad y Justicia (CEJ) y Juntas Metropolitanas de Protección de Derechos (JMPD), el Distrito Metropolitano de Quito cuenta con otros servicios públicos impulsados por el Gobierno Central y la Prefectura de Pichincha, para la atención integral a personas en situación de violencia. Estos dispositivos amplían la cobertura territorial y diversifican los enfoques de intervención, operando de manera independiente a la oferta municipal.

Servicios de Protección Integral (SPI): Gestionados por el Ministerio de la Mujer y Derechos Humanos, los SPI son servicios públicos gratuitos que brindan atención psicológica, legal y de trabajo social a víctimas de violencia de género, intrafamiliar y trata de personas. Su labor se orienta a la restitución de derechos vulnerados o amenazados, mediante un enfoque interdisciplinario que incluye intervención en crisis, terapias individuales y gru-

## Mapa 3.

### Ubicación de Servicios Estatales, Prefectura de Pichincha, CEJ & JMPD



Fuente: Observatorio de Seguridad del GAD DMQ. Con información del Servicio Integrado de Seguridad (SIS) ECU 911 Elaboración: IIC.

pales, derivación y acompañamiento. En la Zona 9, que comprende el Distrito Metropolitano de Quito, existen tres oficinas del SPI ubicadas en el norte, centro y sur de la ciudad, atendiendo especialmente a niños, niñas, adolescentes, mujeres y adultos mayores (Ministerio de la Mujer y Derechos Humanos, 2021).

Centros Warmi Pichincha: Implementados por la Prefectura de Pichincha desde 2020, los Centros Warmi Pichincha ofrecen atención integral y gratuita a víctimas de violencia de género. Estos centros brindan servicios de acompañamiento social, psicológico y legal, trabajando por el bienestar de las víctimas y sus hijos e hijas. Además, cuentan con una línea gratuita (166), disponible las 24 horas, los 7 días de la semana. Actualmente, la red de Centros Warmi Pichincha cuenta con 11 centros operativos en la provincia, incluyendo ubicaciones en Quito, Mejía, Conocoto, Solanda, Alangasí, Los Bancos y Pedro Moncayo (Prefectura de Pichincha, 2023).

## 7. Conclusiones

El análisis territorial evidenció la existencia de patrones persistentes y en expansión de violencia intrafamiliar en el Distrito Metropolitano de Quito, particularmente en las zonas del sur, suroeste y nororiente. La concentración espacial de los incidentes, así como la aparición de núcleos emergentes, plantea la necesidad de revisar la capacidad institucional de respuesta en términos de proximidad, accesibilidad y cobertura.

Tal como se puede observar en el artículo, los resultados del análisis espacial de incidentes, se observan sectores críticos como Guamaní, Chillogallo, Quitumbe, La Ecuatoriana, Solanda o Calderón, donde la persistencia de hot spots en 2023 y 2024 revela una alta recurrencia de reportes de violencia, sin que necesariamente exista un volumen de atenciones municipales proporcional a la magnitud del fenómeno.

Este desfase no implica ausencia de intervención, pero sí una tensión creciente entre la magnitud de la demanda potencial y la capacidad instalada de

los servicios municipales. El análisis sugiere que, particularmente en zonas críticas, la oferta actual podría no estar absorbiendo adecuadamente la presión ejercida por el volumen de incidentes reportados, reforzando la necesidad de fortalecer y territorializar estratégicamente la respuesta.

En las parroquias rurales, esta situación se acentúa debido a la dispersión poblacional, la limitada infraestructura y las barreras de accesibilidad. Servicios como el CEJ Nanegalito, CEJ Eugenio Espejo Norcentral y otros puntos de atención en el noroccidente evidencian bajos niveles de atenciones formales en comparación con los reportes territoriales, lo que refuerza la hipótesis de una subcobertura estructural en las zonas periféricas y rurales y la necesidad de replantear la ubicación de los servicios.

Si bien la presencia de dispositivos estatales (SPI) y provinciales (Centros Warmi de la Prefectura de Pichincha) complementa la oferta municipal, la información disponible sobre su cobertura efectiva, capacidad instalada y alcance territorial es insuficiente para afirmar categóricamente la existencia de un déficit consolidado de servicios.

Por tanto, más que sostener un déficit estructural, el análisis configura una demanda potencial creciente que tensiona progresivamente el sistema actual y que podría superar su capacidad de respuesta si no se implementan acciones de fortalecimiento, expansión y redistribución estratégica de los servicios.

En conjunto, los datos permiten afirmar que el Distrito Metropolitano de Quito enfrenta una presión creciente sobre sus dispositivos de atención a la violencia, y que el fenómeno de la violencia intrafamiliar presenta patrones espaciales y poblacionales que deben ser incorporados en la planificación estratégica de los servicios de protección integral.

Los servicios municipales de primera acogida para víctimas de violencia enfrentan una presión creciente, derivada tanto de la expansión territorial de los patrones de violencia como del incremento sostenido de incidentes reportados en el Distrito Metropolitano de Quito. Aunque no puede afirmarse categóricamente un déficit consolidado, los datos configuran una demanda potencial en aumento, que tensiona progresivamente las capacidades instaladas y exige repensar su distribución territorial.

Desde una perspectiva espacial, la evolución de los clústeres críticos (hot spots) entre 2023 y 2024 revela la persistencia y expansión de núcleos de alta incidencia en el Distrito, concentrados principalmente en las parroquias de Chillogallo, Solanda, La Ecuatoriana y Guamaní. Estos sectores evidencian dinámicas de violencia estructural que se sostienen en el tiempo.

La superposición de estos patrones de violencia con la localización actual de los servicios muestra una disociación entre la oferta institucional existente y los territorios donde se concentra la mayor demanda potencial. En varios sectores críticos, la limitada presencia institucional o la insuficiencia de capacidad instalada restringe el acceso efectivo a servicios especializados de protección.

Incluso en zonas donde existe presencia de servicios, como en Calderón, el volumen de demanda supera las capacidades actuales, indicando que la cobertura formal no garantiza una atención suficiente frente a la magnitud del fenómeno.

Territorialmente, si bien existen registros de atenciones en parroquias rurales, la concentración de servicios y atenciones en zonas urbanas revela brechas de cobertura y accesibilidad

que afectan especialmente a poblaciones rurales, periféricas y de difícil acceso. Estas brechas se amplifican al confrontarlas con los patrones de incidencia territorializados.

Desde el componente cualitativo del diagnóstico, se identificaron debilidades comunes que limitan la capacidad de respuesta de los servicios municipales de primera acogida: falta de personal especializado, infraestructura inadecuada para grupos vulnerables, horarios de atención restringidos, carencias tecnológicas y escasa articulación interinstitucional. Asimismo, se constató la ausencia de protocolos diferenciados para atender adecuadamente a niñas, adolescentes, personas adultas mayores, población indígena, LGB-TIQ+ y personas con discapacidad, lo que incrementa los riesgos de revictimización o desatención.

Estos hallazgos sugieren desequilibrios estructurales en las condiciones de prestación de servicios municipales de atención a violencias, que deben ser considerados en los procesos de fortalecimiento institucional a futuro.

# Bibliografía

Bott S, Guedes A, Goodwin M, Mendoza J. (2012). *Violence Against Women in Latin America and the Caribbean*. Pan American Health Organization; Centers for Disease Control and Prevention.

Checa, M. (2012). *Violencia de Género desde la Antropología del comportamiento: Perfiles de violencia en la pareja*. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5877992>

Código Municipal para el Distrito Metropolitano de Quito. (2024). Obtenido de <https://www7.quito.gob.ec/mdmq Ordenanzas/Administraci%C3%B3n%2020232027/Ordenanzas/2024/ORD-072-2024-MET%20-%20C%C3%93DIGO%20MUNICIPAL%20CODIFICACI%C3%93N.pdf>

Código orgánico de organización territorial, autonomía y descentralización. (2010). Obtenido de <https://biblioteca.defensoria.gob.ec/bitstream/37000/495/1/C%C3%b3digo%20org%C3%a1nico%20de%20organizaci%C3%b3n%20territorial%20autonom%C3%ada%20y%20descentralizaci%C3%b3n%20o%28COOTAD%29.pdf>

Contreras, J. (2008). *La legitimidad social de la violencia contra las mujeres en la pareja*. Un estudio cualitativo con varones en la ciudad de México. Obtenido de <https://centrohumanista.edu.mx/biblioteca/files/original/502366b835aobfb9279cb479fea81of.pdf>

Constitución de la República del Ecuador. (2008). Obtenido de [https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion\\_de\\_bolsillo.pdf](https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion_de_bolsillo.pdf)

Copp, J. E., Giordano, P. C., Longmore, M. A., and Manning, W. D. (2019). *The development of attitudes toward intimate partner violence: An examination of key correlates among a sample of young adults*. Journal of Interpersonal Violence, 34:1357–1387.

Carvalho, J.; De María André;. (2025). *Subregistro de casos de violencia de pareja en Brasil*. arXiv. Cornell University. Obtenido de: <https://arxiv.org/pdf/2504.05102>

Edeby A.; San Sebastián Miguel. (2021). *Prevalence and sociogeographical inequalities of violence against women in Ecuador: a cross-sectional study*. International Journal for Equity in Health. Obtenido de [https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC8170937/pdf/12939\\_2021\\_Article\\_1456.pdf](https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC8170937/pdf/12939_2021_Article_1456.pdf)

Gracia, E. (2004). *Unreported cases of domestic violence against women: towards an epidemiology of social silence, tolerance, and inhibition*. Journal of Epidemiology & Community Health, 58.

Heise, L.; Garcia-Moreno, C. (2002). *Violence by intimate partners*. En Krug, E. G., Dahlberg, L. L., Mercy, J. A., Zwi, A, World Report on Violence and Health (págs. pp. 87-121). World Health Organization.

Lohani, S., Saffold, S.-H., Jules, T., Blackwell, B., Shurling, S., and Mayo-Gamble, T. (2021). *Underreporting of intimate partner violence against women: An important public mental health implication*. Eagles Talking About the Public's Health, (29).

López, M. (2017). *Violencia en los Medios Rural y Urbano. Un Estudio Comparativo sobre la Violencia de Género en el Estado Español*. Revista Skopein, 22-37.

*Ley orgánica integral para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres.* (2018). Obtenido de [https://biblioteca.defensoria.gob.ec/bitstream/37000/3366/3/Ley%20Org%c3%a1nica%20Integral%20\\_para%20Prevenir%20y%20erradicar%20la%20Violencia%20contra%20las%20Mujeres.%20Actualizado. Pdf](https://biblioteca.defensoria.gob.ec/bitstream/37000/3366/3/Ley%20Org%c3%a1nica%20Integral%20_para%20Prevenir%20y%20erradicar%20la%20Violencia%20contra%20las%20Mujeres.%20Actualizado. Pdf)

*Ministerio de la Mujer y Derechos Humanos.* (2021). La Secretaría de Derechos Humanos a través de 3 Servicios de Protección Integral (SPI) brinda atención permanente en la Zona 9. Obtenido de <https://www.derechoshumanos.gob.ec/la-secretaria-de-derechos-humanos-a-traves-de-3-servicios-de-proteccion-integral-spi-brinda-atencion-permanente-en-la-zona-9/>

Observatorio de Seguridad del GAD DMQ. Con información del Servicio Integrado de Seguridad (SIS) ECU 911.

OEA, Organización de Estado Americanos. (1994). *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer*. Brasil.

Phillips J.; Vandenbroek, P. (2014) *Violencia doméstica, familiar y sexual en Australia: una descripción general de los problemas*. El sitio externo se abre en una nueva ventana, Biblioteca Parlamentaria, Parlamento de Australia, consultado el 18 de julio de 2023.

PMDOT. (2024). Secretaría de Planificación GAD DMQ. Obtenido de Gobierno Abierto:<https://gobiernoabierto.quito.gob.ec/plan-pmdot/>

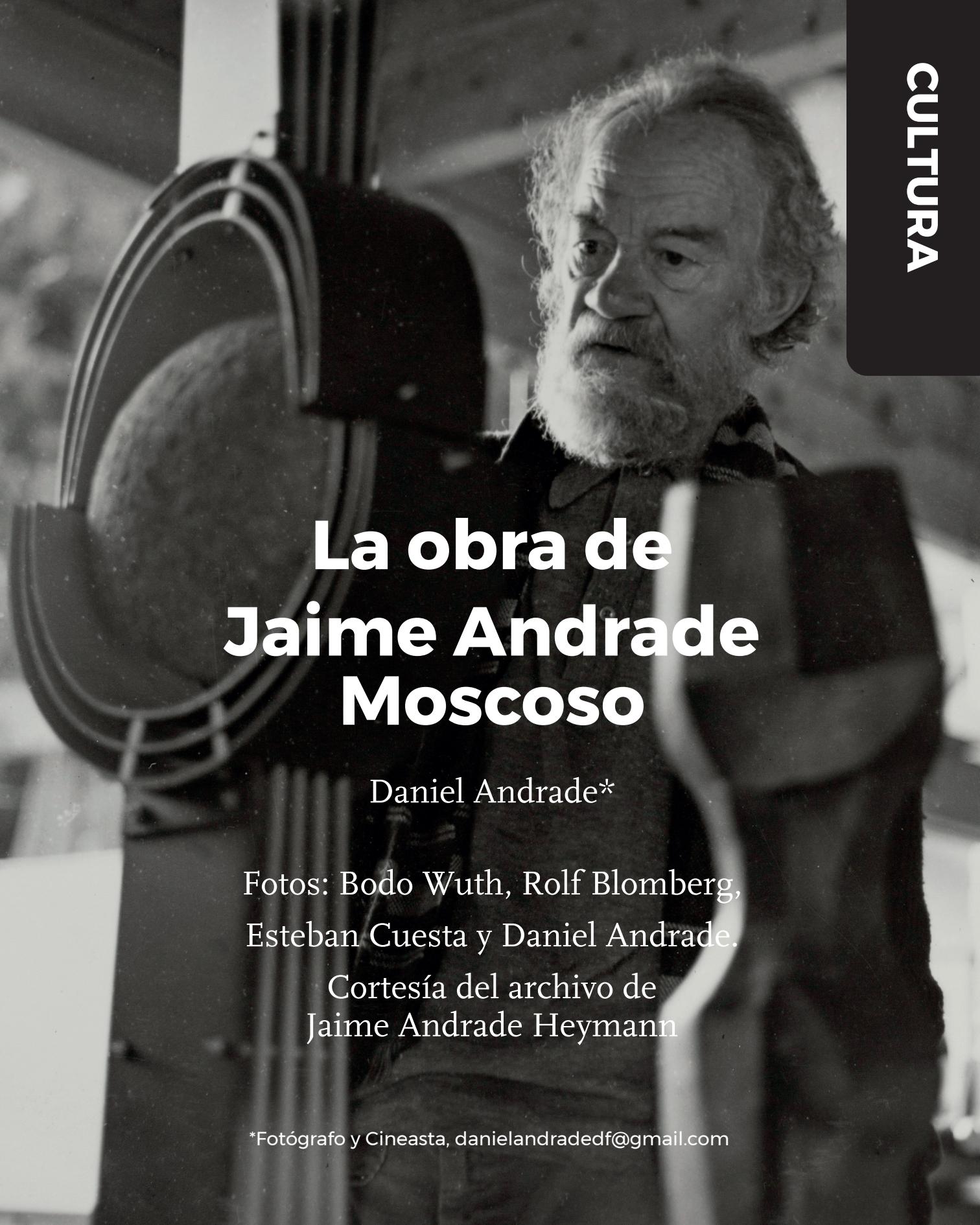
Prefectura de Pichincha. (2023). Prefectura de Pichincha. Obtenido de <https://www.pichincha.gob.ec/images/2023/pdf/Servicios%20Warmi.pdf>

Secretaría de Inclusión Social del GAD DMQ. *Informe final de resultados del diagnóstico sobre la Ubicación, Disponibilidad, complementariedad, impacto y articulación de los servicios especializados públicos en el DMQ*.

Sistema Metropolitano de Información GAD DMQ. (2024). Módulo de indicadores Quito. Obtenido de <https://miq.quito.gob.ec/>

Ministerio de la Mujer y Derechos Humanos. (2021). Base de datos de Servicios de Protección Integral SPI. Pichincha. En: <https://www.derechoshumanos.gob.ec/catalogos/>





# La obra de Jaime Andrade Moscoso

Daniel Andrade\*

Fotos: Bodo Wuth, Rolf Blomberg,  
Esteban Cuesta y Daniel Andrade.

Cortesía del archivo de  
Jaime Andrade Heymann



*Provengo de una familia a la que siempre interesarón las manifestaciones del hombre y la historia. Realmente nunca tuve una formación académica o sistemática. Cuando alumno de Bellas Artes tuve una experiencia interesante en la práctica, pero muy poco teórica, que nosotros tratamos de suplir por nuestra cuenta. De ahí que nos llegaron muy tarde los movimientos renovadores del arte. Siempre, eso sí, mantuve un contacto inmediato y directo con lo cotidiano. Por ello sigo hasta hoy con la misma angustia, sobre todo al comprobar que en la actualidad las acciones de los hombres no corresponden a sus palabras, a tal punto que parece que hubiera una conspiración contra el ser que se gana la vida con el sudor de su frente.* Jaime Andrade Moscoso<sup>1</sup>

Jaime Andrade Moscoso nació en Quito en 1913 durante los convulsos años que siguieron al asesinato de Eloy Alfaro. En 1912, su tío, el general Julio Andrade, emblemática figura de las luchas alfaristas, fue asesinado en circunstancias que nunca se esclarecieron. Varias teorías sostienen que

Leonidas Plaza estuvo directamente involucrado en su muerte para poder llegar a la presidencia con más facilidad. Este hecho no solo marcó a varias generaciones de la familia Andrade, sino que cambió definitivamente el rumbo que tomaría el Liberalismo en el Ecuador. Al año siguiente de su nacimiento, su padre, el coronel Carlos Andrade, quien combatió junto a Alfaro durante la Revolución Liberal, fue encarcelado por apoyar la revuelta de Carlos Concha contra el gobierno de Plaza. Roberto, su otro tío, en su juventud fue parte del complot que asesinó a García Moreno en 1875 y luego, desde su exilio, se convirtió en un importante historiador que cuestionó con intensidad las versiones oficiales de la historia nacional. La persecución política a su padre y a su familia y las precarias condiciones económicas en las que vivieron en esos años lo marcaron profundamente. Su hermano mayor, el caricaturista y dibujante Carlos Andrade (Kanela), estuvo involucrado desde muy joven en el ambiente cultural de la capital y fue quien lo empujó a encaminarse hacia el arte. Raúl, otro de sus hermanos, influyente escritor y periodista del Ecuador del siglo XX, fue siempre un gran apoyo frente a susquietudes artísticas e intelectuales.

A pesar de que se formó desde muy joven en arte clásico como estudiante

---

<sup>1</sup> Entrevista de Francisco Febres Cordero para el diario Hoy, 1982.

de la Escuela de Bellas Artes en Quito, siempre trató de separarse de esos conceptos que consideraba forzados. A lo largo de su vida exploró diversos materiales y técnicas en escultura, dibujo, grabado y en sus murales. Sus búsquedas lo llevaron de lo concreto a lo abstracto y trabajó den torno a temas del mundo indígena, de las montañas de los Andes, la cultura popular y la figura humana. Algunos consideran sus primeras obras como parte del arte social y del “indigenismo” pero a él nunca le interesaron las etiquetas y siempre fue muy crítico de los movimientos y artistas que abusaban de esos temas y que se repetían a sí mismos cómodamente frente a la admiración general. Los rasgos del mundo indígena se encuentran en casi toda su obra y son parte de los temas que trabajó durante muchos años.

A inicios de los años 40, gracias al apoyo de Camilo Egas, obtuvo una beca en la New School of Social Research en Nueva York. Ahí conoció las obras y movimientos del arte moderno que lo influyeron fuertemente y vivió de cerca las nuevas propuestas pedagógicas de la educación en artes. Cuando volvió al país, dedicó muchos años de su vida profesional a la enseñanza en

la Escuela de Bellas Artes y en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Central como una manera de seguir aprendiendo y fortaleciendo sus propios conocimientos y técnicas. En 1968, en medio de la efervescencia política y estudiantil a nivel mundial, abrió sus puertas la Facultad de Artes de la Universidad Central. Al haber sido él uno de sus principales gestores, fue designado como el primer decano; pero apenas un año después salió, en medio de intrigas internas. Así, se alejó definitivamente de este proyecto universitario en el que había trabajado por mucho tiempo para crear un modelo que modernice la educación artística en el Ecuador.

En 1960, el investigador brasileño Paulo de Carvalho-Neto convocó a un grupo de artistas para crear un inventario gráfico del folclor ecuatoriano. Así, Jaime Andrade Moscoso recorrió el país junto a Olga Fisch, Elvia de Tejada, Leonardo Tejada y Oswaldo Viteri dibujando y registrando objetos del arte popular que además de ser parte de esta amplia investigación sobre el folclor ecuatoriano, dejaron huellas profundas en sus trabajos posteriores.

En las décadas siguientes trabajó mucho el metal, la piedra y varias técnicas de dibujo. En sus obras más tardías exploró la abstracción en la escultura, el dibujo, el grabado y el mosaico. Utilizó piedras de río que rodeaba de estructuras metálicas geométricas y coloridas que recuerdan formas de la naturaleza, paisajes de las montañas de los Andes y lejanas constelaciones. En sus últimas obras, en la década de los ochenta –ya casi sin fuerza en las manos– utilizó cartulina, papel, lana y radiografías para armar esculturas móviles.

Murió en 1990 a los 77 años dejando un legado artístico que hoy continúa suscitando interés.



Jaime Andrade Moscoso junto a sus padres, el coronel Carlos Andrade y María Moscoso de Andrade / Circa 1930  
Fotografía: autor desconocido



Jaime Andrade Moscoso sentado junto al mural El Esfuerzo,  
que realizó en modelado de paja y chocoto.  
El mural fue destruido posteriormente / 1932  
Fotografía: autor desconocido



Retrato de Jaime Andrade Moscoso junto a varios amigos  
1945 / Fotografía: autor desconocido



Junto a su esposa Elsa Heymann,

sus hijos Jaime y Maruja y su sobrina

Paulina Heymann / Circa 1958.

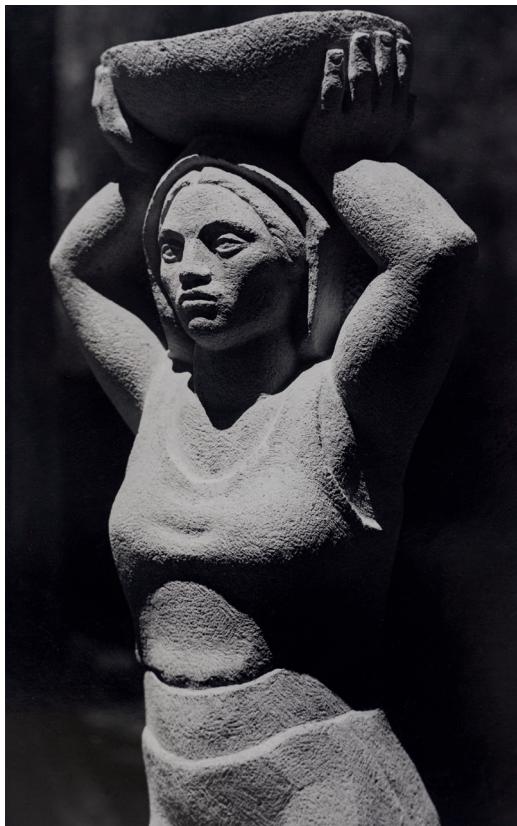
Fotografía: autor desconocido



Jaime Andrade Moscoso en una

vivienda campesina

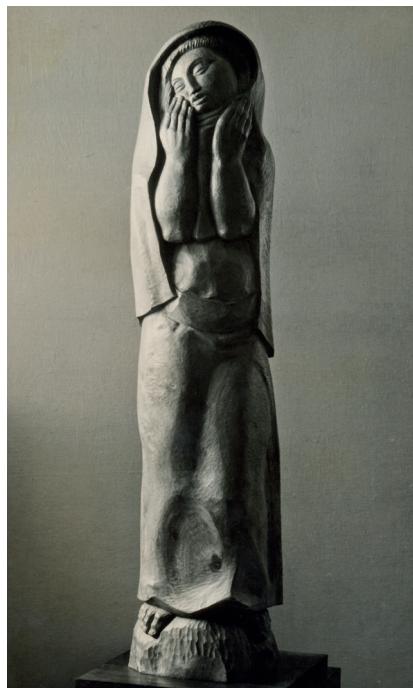
1975 / Fotografía: Rolf Blomberg



**La Motera / 1946**  
150 x 50 x 30 cm  
Piedra rosada tallada  
Fotografía: autor desconocido  
Colección: Alejandro Maldonado



**Llacta Mama / 1940**  
(Obra ganadora Mariano Aguilera)  
73 x 142 x 77 cm. / Piedra tallada  
Fotografía: autor desconocido  
Colección: Casa de la Cultura Ecuatoriana



**Mujer de pie / 1945**  
33 x 145 x 25 cm  
Talla en madera de capulí  
Fotografía: autor desconocido  
Colección: Casa de la Cultura Ecuatoriana



**Cabeza de Laura**  
1948  
50 x 30 cm  
Talla en madera  
de nogal  
Fotografía:  
autor desconocido  
Colección: Casa de  
la Cultura Ecuatoriana



*Los teóricos del arte, los mismos artistas, discuten sin término ni solución cuál de los diversos “ismos” es aquel que ofrece suficientes e indiscutibles motivaciones para el arte contemporáneo, sin pensar que la motivación sin la finalidad es una ruta trunca. Parece que los artistas de hoy se entregan con excesiva pasión a crear los medios de expresión. Por el puro placer de crearlos, olvidando que estos elementos no tienen vigencia mientras no sean conductores de una fuerza, con la cual se logre, más tarde o más temprano, culminar los anhelos de la época.*

Jaime Andrade Moscoso<sup>2</sup>

En 1958, Thomas Merton –monje trapense, poeta, escritor y filósofo estadounidense– lo contactó para encargárle una escultura de la Virgen y el Niño. El proceso de creación de esta escultura sucedió paralelamente a una larga relación epistolar entre ambos que deja ver las complejidades de su proceso creativo y las distintas fuentes que lo nutrían al desarrollar su trabajo.

Jaime Andrade Moscoso se consideraba ante todo un escultor, y las otras técnicas que practicaba –dibujo, gra-

bado, arcilla– eran herramientas que le ayudaban a materializar sus ideas. Así, podemos ver en su obra que los trazos y las formas que se encuentran en ciertos dibujos aparecen nuevamente con variaciones –a veces años después– en alguna escultura o en sus murales. Su búsqueda era intensa y nunca terminaba; sus temas variaban y evolucionaban sin descanso. A pesar de que él sostiene que su habilidad es limitada y que tiene largos espacios de tiempo en los que no produce nada, su obra es muy extensa en su conjunto nos da la posibilidad de entender sus inquietudes y sus maneras de crear.

Él reconocía que su trabajo artístico siempre iba de la mano con lo que pasaba en su vida, no podía volver atrás ni repetirse, siempre se encontraba en un sitio distinto. En alguna entrevista parafraseó a Borges cuando decía que “él vivía asombrado y que el fruto de su asombro era su obra”. Jaime Andrade Moscoso pensaba que los artistas tienen como único privilegio el asombro que les produce la vida y que lo que hacen es trasladar ese asombro a formas o palabras para transmitirlo a los demás. Ese asombro es definitivamente la fuerza que impulsó sus creaciones y que nos mueve a explorar las distintas etapas de su obra.

<sup>2</sup> Texto leído en la inauguración de una exposición del pintor Lloyd Wulf en Quito, circa 1950.



Jaime Andrade Moscoso en una vivienda campesina / 1975  
Fotografía: Rolf Blomberg



Suburbio / Sin fecha  
31,9 x 24,7 cm  
Aquatinta, aguafuerte.  
Colección: Jaime Andrade Heymann



Sin título / 1981  
22,5 x 14,6 cm  
Aquatinta, aguafuerte  
Colección: Jaime Andrade Heymann



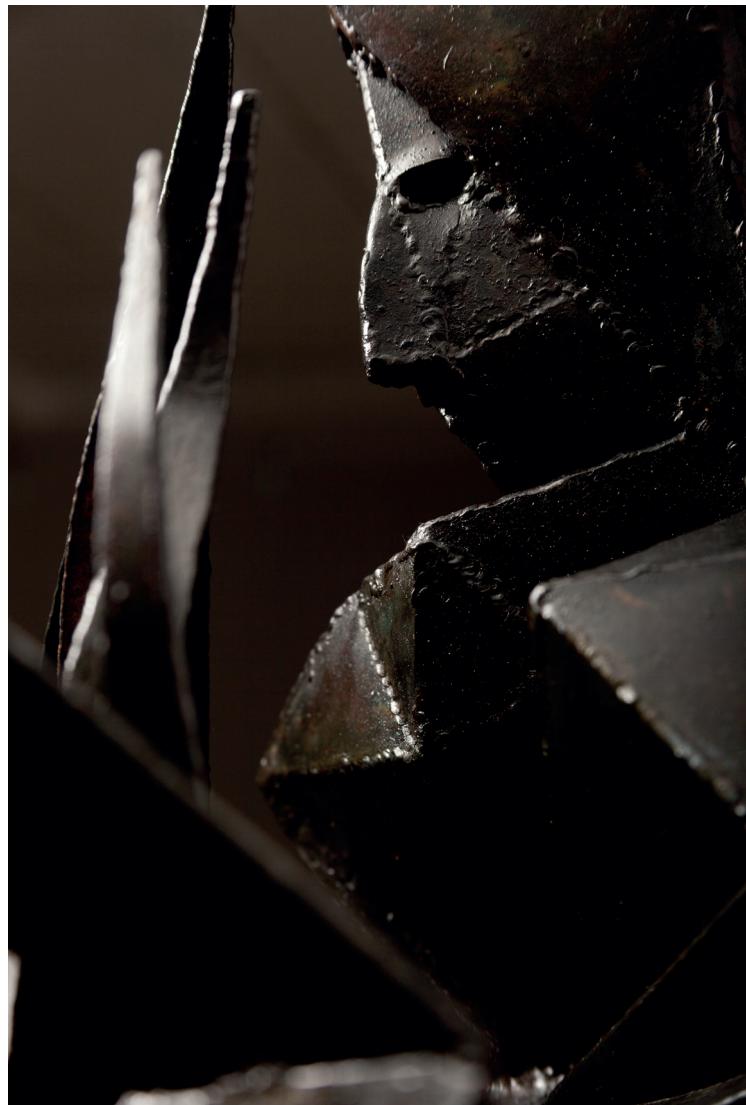
Sin título / Sin fecha / 10 x 24 cm  
Tinta con barra de vidrio sobre cartulina / Colección: Jaime Andrade Heymann



Sin título / Sin fecha  
21,5 x 21,5 cm / Tinta sobre papel  
Colección: Jaime Andrade Heymann



Detalle de la escultura Cristo  
de Latacunga  
1973 / 180 x 50 x 30 cm  
Soldadura en metal  
Fotografía: Daniel Andrade  
Colección: Catedral Latacunga



Detalle de la escultura Mujer Leñadora  
1979 / 71 x 50 x 79 cm  
Lámina de hierro soldada / Fotografía: Esteban Cuesta  
Colección: Ministerio de Cultura y Patrimonio



*América, refugio de la barbarie actual, cuya estructura geográfica y étnica difiere de otros continentes y otras razas, está forjando su cultura, su mentalidad con un sentido humano que triunfará sobre el dogmatismo ciego, sobre la pasión desatada. Al arte le corresponde iniciar tal labor, que formará conciencias puras. El egoísmo sectario llamará a este movimiento arte político, pretendiendo ignorar, deliberadamente, que el arte jamás fue indiferente a las turbulencias del mundo.*

Jaime Andrade Moscoso.<sup>3</sup>

Los murales son una parte central de la obra de Jaime Andrade Moscoso. En 1948 talló en piedra, durante cinco años de trabajo diario, la Historia de la Humanidad en la fachada posterior del Teatro de la Universidad Central en Quito. En esa obra, que tiene una superficie tallada de 70 metros cuadrados –y que según sus propias palabras fue como expiar el castigo de un crimen que nunca cometió–, ya se

delineaba la fuerza de la composición mural que fue desarrollando a lo largo de varias décadas. La piedra tallada, el metal pavonado, los elementos de cobre, la madera, el hierro policromado y el mosaico en relieve –donde usa piedras de distintas tonalidades recogidas en canteras de todo el país– fueron algunas de las técnicas que utilizó en estos proyectos de gran escala. La exploración que hace en cada etapa en cuanto a los temas, las técnicas y la composición de sus dibujos, grabados y esculturas, se reconoce claramente en sus murales. Así, estas obras que se encuentran en varios edificios emblemáticos de la ciudad de Quito tienen una fuerte conexión con la época en la que fueron creadas.

Siempre le interesaron los murales por su relación con los transeúntes, por su importancia como parte del paisaje urbano, del ámbito público, y por ser un gran complemento del espacio arquitectónico. Estos elementos guiaron sus decisiones con respecto a la escala, la técnica y la composición. Él sostendía que sus murales no tenían un mensaje, sino que desarrollaban una idea. En el mural de piedra tallada del edificio del Seguro Social (IESS) –una de sus obras más importantes y una de las que se encuentra más deteriorada–, explora la figura del trabajador

---

<sup>3</sup> Del texto “Realidad de la escultura ecuatoriana”, que apareció originalmente en la Revista Bellas Artes de la Universidad Central del Ecuador en 1949.

ecuatoriano que dialoga directamente con los peatones gracias a la altura a la que está instalado y a su cercanía con la calle.

Cuando se habla de sus murales es inevitable hablar también de su destrucción, de cómo se han descuidado y de cómo muchos de ellos fueron olvidados en espacios que perdieron vigencia en una ciudad que descuidó lo público y dio paso al crecimiento caótico y desordenado. La relación que alguna vez unió a estas obras con el espacio urbano y con las personas que lo habitan

se ha ido rompiendo paulatinamente. Esa destrucción es, lamentablemente, un síntoma de nuestros tiempos. En estos últimos años su obra se ha revitalizado gracias al trabajo de jóvenes investigadores e investigadoras que han sabido ponerla en valor. Algunos esfuerzos públicos y privados están dando a estos murales nuevos espacios para ser exhibidos, permitiendo recuperar la conexión con los habitantes de la ciudad de formas distintas a las planteadas originalmente pero igualmente estimulantes.



**La historia de la humanidad**  
Mural ubicado en la Universidad Central del Ecuador  
1948-1954 / 9 x 18 metros / Piedra en alto relieve  
Fotografía: autor desconocido



Jaime Andrade Moscoso  
con el Arq. Gilberto Gatto Sobral  
junto al mural de la  
Universidad Central / 1954  
Fotografía: autor desconocido

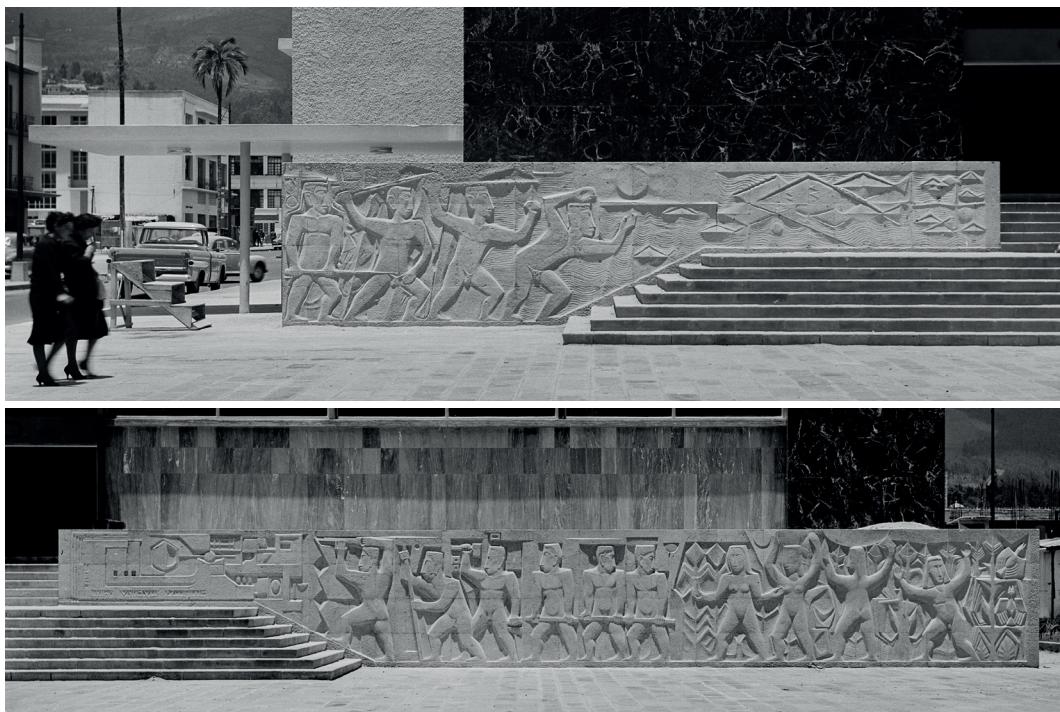


Mural del antiguo Aeropuerto  
Mariscal Sucre / 1960  
7 x 5 metros  
Alto relieve en piedra rosada  
y cobre batido  
Fotografía: Bodo Wuth  
Colección: Municipio de Quito



Mural del antiguo Aeropuerto  
Mariscal Sucre / 1960  
7 x 5 metros  
Alto relieve en piedra rosada  
y cobre batido  
Fotografía: Bodo Wuth  
Colección: Municipio de Quito

La obra de Jaime Andrade Moscoso



El Trabajador Ecuatoriano

Vista frontal del mural a las afueras del Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social

1960 / 2.5 x 25 metros / Alto relieve en piedra

Fotografía: Bodo Wuth / Colección: Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social



Detalle del mural

El Trabajador Ecuatoriano

1960

Fotografía: Bodo Wuth



Mosaico del Banco Ecuatoriano Venezolano  
(recientemente trasladado al Museo Nacional MUNA)  
1981 / 380 x 170 cm

Mosaico de piedra en relieve, lámina de hierro,  
objetos hechos de metal y canicas de vidrio.  
Fotografía: Daniel Andrade / Colección: Ministerio de Cultura y Patrimonio



Detalle del mosaico del Banco Ecuatoriano Venezolano  
Fotografía: Daniel Andrade



Mural Hotel Humboldt

(Actualmente ubicado en el Museo Nacional MUNA)

1967 / 5 x 2,2 metros / Hierro batido

Fotografía: Daniel Andrade / Colección: Ministerio de Cultura y Patrimonio



Mural del Banco Central del Ecuador

1965 / 3,6 x 9,6 metros

Mosaico de piedra en alto relieve

Fotografía: Daniel Andrade / Colección: Banco Central del Ecuador

# IV.

*Se me ocurre pensar, mientras visito un impresionante museo de escultura contemporánea y luego de haberme deleitado en otro de escultura, que el arte cumple desde siempre con el propósito ritual de pasar el fuego creador del ser que se sabe mortal a aquel que nace pleno de vigor.*

Jaime Andrade Moscoso<sup>4</sup>

Jaime Andrade Moscoso fue mi abuelo y mi infancia estuvo muy marcada por su presencia y sus obras. Muchos fines de semana íbamos a su casa en Puembo; ahí vivió junto a mi abuela Elsa Heymann desde 1975. Vivían en una casa de madera de pino que Jaime, su hijo mayor –mi padre– diseñó y construyó mientras estudiaba arquitectura. Ahí mi abuelo tenía su taller y cada semana nos mostraba una nueva escultura, como si fuera parte de un juego. Nos daba, además, materiales para dibujar, plastilina para hacer figuras y nos prohibía usar la regla. Con mis hermanos y mis primos jugábamos horas en su taller, mientras en la

sala los adultos conversaban, tomaban, fumaban y discutían siempre de política. El interior de la casa era abierto y todo se sentía como un solo espacio. Siempre estaban presentes muchos amigos de mis abuelos. De esa época conservo imágenes de Araceli Gilbert y Rolf Blomberg, de Olga Fisch, de Oswaldo Viteri y de Patricio Cueva que pasaban tardes enteras, en ese espacio tan acogedor, seguramente discutiendo de arte y viendo las nuevas obras en el taller. Pero también recuerdo a Raúl Andrade y a Julio –otro de sus hermanos– que cuando estaban ahí, junto a otros miembros de la familia, hablaban siempre de la Revolución Liberal. Las conversaciones llegaban inevitablemente a la persecución y al exilio de Roberto Andrade, al espantoso asesinato de los Alfaro y a su infancia en medio de esas épocas convulsas en las que persiguieron a su padre. Usualmente, las pasiones se exacerbaban al recordar el asesinato del General Julio Andrade y lo evidente que era para ellos la autoría intelectual de Plaza en ese hecho que cambiaría definitivamente el destino del país y el de ellos como familia.

Cuando murió mi abuelo yo tenía 16 años y fue la primera persona cercana que perdí. Fue mi manera de aprender sobre la muerte, supongo. Lo velamos

---

<sup>4</sup> Carta personal escrita desde Nueva York en 1977 a Gogo Anhalzer con motivo la inauguración de La Galería.

en nuestra casa, en un ataúd de madera al que le quitaron todos los adornos dorados para que sea más sencillo. Durante todo el día sonó la Pasión según San Mateo de Bach, horas y horas. Todavía recuerdo la imagen de mucha gente visitando la casa ese día tan triste. La casa de Puembo se vendió para poder solventar los gastos de las enfermedades que aquejaron a mis abuelos en sus últimos años de vida. Pero gran parte de su obra siempre se mantuvo cerca de nosotros: las esculturas, los grabados, los dibujos, sus últimas esculturas en papel y la maqueta de un monumento inmenso a Eloy Alfaro, que diseñó junto a mi padre, y que ganó un concurso del Municipio que nunca se realizó.

En los años 90, cuando yo empecé a estudiar fotografía, mi padre me pidió que haga fotos de una escultura, luego de otra; luego de unos grabados, luego del mural del edificio del Seguro Social que ya se estaba destruyendo. Así, empecé a fotografiar las obras de mi abuelo desde mi tercer rollo de fotos. Las primeras fueron fotos muy malas, muy elementales; pero poco a poco empecé a entender más la obra y a encontrar maneras de fotografiarla. Las imágenes de archivo de Rolf Blomberg y Bodo Wuth siempre me han gustado más que las mías. La pureza y resolución de sus fotos en blanco y negro describen

los rasgos de las esculturas y el delicado dibujo de los murales de maneras que yo no he podido lograr aún. En estos últimos años he fotografiado varios de sus murales por partes para así poder construir grandes reproducciones con una textura y un detalle que permiten disfrutar de su composición y percibir sus delicados dibujos, dándoles nueva vida.

Estas reproducciones se presentaron impresas en grandes formatos –algunos a tamaño natural– como parte de la exposición *Jaime Andrade: La modernidad en movimiento*, que estuvo abierta desde diciembre de 2024 hasta marzo de 2025 en el Centro Cultural Metropolitano en Quito. Susan Rocha y Ana Rosa Valdez, las curadoras, ante la imposibilidad de movilizar varios de los murales desde sus ubicaciones originales, decidieron exponerlos así. Más de 60.000 personas visitaron la exposición durante esos meses y las reacciones del público al ver las fotografías de estas obras desde una perspectiva y a una distancia inéditas fueron muy interesantes.

Es reconfortante ver cómo el trabajo de Jaime Andrade Moscoso sigue vigente, interpela a las nuevas generaciones y renueva su relación con la gente que ya conocía su obra.



Los Nietos / 1983  
18,5 x 17 cm / Xilografía  
Colección: Jaime Andrade Heymann



Casa - taller de Jaime Andrade y su esposa en Mangahuantag - Puembo 1978 /  
Fotografía: autor desconocido



Jaime Andrade en su estudio con Araceli Gilbert y Verónica Andrade, junto a varias obras / 1979  
Fotografía: Rolf Blomberg



Sala de la casa  
taller de Jaime Andrade Moscoso en  
Mangahuantag - Puembo  
1985 / Fotografía: autor desconocido

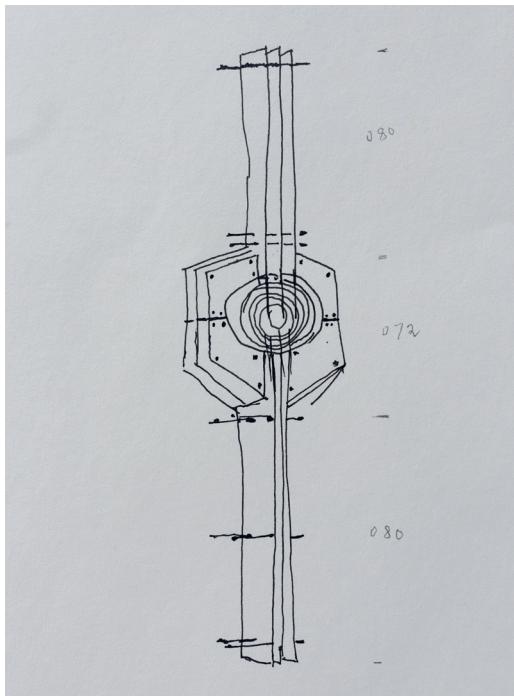
La obra de Jaime Andrade Moscoso



Jaime Andrade Moscoso junto a Verónica Andrade, Olga Fisch, Kurt Müller, Jaime Andrade Heymann, Elsa Andrade Heymann, Elsa Heymann, Marta de Viteri, Estuardo Maldonado, Luis Molinari, Araceli Gilbert, Patricio Cueva, Osvaldo Viteri y Nicolás Svistoonoff  
1977 / Fotografia: Rolf Blomberg



Jaime Andrade Moscoso y  
Elsa Heymann en Puembo  
Circa 1978  
Fotografia: autor desconocido



Detalle de la escultura  
Mangahuantag II  
1983 / 101 x 55 x 52 cm  
Piedra pómex y hierro  
Fotografia: Daniel Andrade  
Colección: Ministerio de Cultura  
y Patrimonio

Sin título  
Sin fecha  
30 x 23 cm  
Tinta sobre papel  
Colección: Jaime Andrade Heymann



Detalle de la escultura Composición IV  
1982 / 135 x 31 x 11 cm  
Lámina de hierro policromado y piedra  
Fotografía: Daniel Andrade  
Colección: Ministerio de Cultura  
y Patrimonio.



Detalle de la escultura Composición V  
1982 / 127 x 30 x 19 cm  
Lámina de hierro policromado y piedra  
Fotografía: Esteban Cuesta  
Colección: Ministerio de Cultura  
y Patrimonio



A black and white portrait of Joan Subirats, a middle-aged man with glasses and a suit, resting his chin on his hand.

# Frente a la debacle, la proximidad

Conversación con Joan Subirats

Jacques Ramírez<sup>1</sup>  
y Nila Chávez<sup>2</sup>

1. Antropólogo, jacques.ramirez@quito.gob.ec Director Cuestiones Urbanas

2. Socióloga, nila.chavez@quito.gob.ec. Centro Cultural Metropolitano



**Arrancamos agradeciéndote por el espacio, el tiempo, tu visita.**

JS: Muchas gracias a ustedes por esta invitación.

**Empecemos con un breve recuento de tu propia vida académica.**

JS: Yo decidí estudiar ciencias económicas. En aquella época solamente había una facultad de ciencias políticas que estaba en Madrid, no había en ninguna otra parte de España ciencias políticas. Yo dudaba entre estudios empresariales y economía propiamente dicha. Como ya estaba vinculado bastante a movimientos antifranquistas y porque estamos hablando de 1969, entonces al final decidí entrar en la Facultad de Económicas (de 1969 a 1974); duraba cinco años el grado, y fueron unos años súper complicados políticamente, es decir, no recuerdo ningún año que tuviéramos más de tres meses de clase porque estaba la facultad ocupada, había huelgas, estado de excepción, o sea, el nivel de politización y de conflicto político en la universidad era muy alto porque estábamos al final del franquismo.

Desde el primer curso empecé a entrar en lo que se llamaban comités de curso, que eran organizaciones estudiantiles, politizadas. En el segundo año entré en un gru-

po político que era *Bandera Roja*, era una escisión del Partido Comunista.

Y esto quiere decir que en el fondo mi formación fue más politológica que económica.

De hecho la materia en la que tuve las mejores notas fue en Teoría del Estado. Recuerdo mucho un libro de Louis Althusser que se llamaba “*Montesquieu, la política y la historia*”, que me resultó espléndido, de ahí empecé como a tener mucho interés en el ámbito, y en el fondo, lo que complementaba, era mi actividad política.

**¿Y qué hiciste tú de tesis final?**

JS: En la carrera no se tenía que hacer tesis. Sin embargo, lo que me pasó fue que, en el año 1973, cuando ya estaba a punto de acabar, me detuvieron en una asamblea, en una reunión ilegal de algo que se llamaba Asamblea de Cataluña, que era una especie de plataforma unitaria que recogía todo el antifranquismo. Estábamos reunidos en una iglesia 150 personas, llegó la policía y nos detuvo; unos 40 pudieron escapar y nos detuvieron a 110 y fuimos a la cárcel y estuve dos meses en la cárcel.

Nos acusaron de asociación ilegal y reunión ilegal. Y luego salí, pero bueno, era un momento de pleno antifranquismo, con lo cual éramos 100 personas en la cárcel y recibíamos cada día 300 paquetes de comida. Había un nivel de movilización social muy alto y por tanto estabas rodeado de gente que, luego, todos acabaron siendo ministros o consejeros; o sea, que era un poco la *élite*, digamos, intelectual. Y para mí fue un proceso de aprendizaje también la cárcel, ¿no?

Al salir, acabé la carrera en septiembre de 1974, el 30 de septiembre, y el 1 de octubre yo era profesor. O sea, al día siguiente.

Me llamó el que era mi líder político en aquel momento, que era Jordi Solé Tura, que luego acabó siendo uno de los “padres de la Constitución Españo-

la”. Era catedrático de derecho político, que era una mezcla de derecho constitucional y de ciencia política; entonces me dijo si quería ir de profesor a la universidad. Llevo ahora 50 años de profesor.

**¿Y cuáles fueron tus primeras inclinaciones, y reflexiones de intereses académicos?**

JS: El tema en aquel momento, la referencia intelectual de la izquierda en Europa era el Partido Comunista Italiano, Berlinguer y lo que era la reflexión de la izquierda italiana.

Yo soy más italiano que afrancesado, que era bastante típico. Y yo me tiré más por el lado italiano. Como el Partido Comunista no podía llegar al gobierno, pero tenía mucha fuerza territorial y en el Parlamento, se hablaba de la “centralidad del parlamento”.

Desde el Parlamento se permitía hacer políticas estratégicas a pesar de no estar en el gobierno. Esto denotaba que la parte institucional era muy importante, la construcción de una dinámica de presencia institucional de la izquierda que tuviera capacidad de mover la agenda política. Entonces yo escogí como tema de tesis el control parlamentario de la empresa pública.



Las empresas públicas eran también muy importantes en aquella época, tanto en Italia como en Francia o España. Estaban el Instituto de Reconstrucción Industrial en Italia, y el INI, que era el Instituto Nacional de Industria en España, y durante la transición política del franquismo se habló de hacer una Ley de Control Parlamentario de la Empresa Pública. Entonces fui a Francia y a Italia, porque era un análisis comparado (Italia, Francia, España). Entonces leí la tesis en febrero del año 1980 y, por lo tanto, yo me dedicaba básicamente a los temas, digamos, institucionales, por ejemplo: al análisis del funcionamiento de los parlamentos, actividades de los grupos parlamentarios, el control parlamentario, las preguntas, las interpellaciones, las mociones, el análisis de cómo las dinámicas de control político se podían ejercer desde el gobierno, desde el parlamento.

Este fue mi tema de tesis doctoral y de artículos. Y, de hecho, luego, en el 84-85, fui a un congreso, y se creó la línea de ciencia política; o sea, hubo una división del área de Derecho Constitucional, que se dividió en Derecho Constitucional y Ciencia Política.

Entonces se decidió crear una línea de ciencia política y yo me apunté. Por ello que fui a un congreso, creo que era

en Salzburg, en Austria, del *European Consortium for Political Research* y allí participé en un *workshop* sobre parlamento y *public policy*.

Entré en las políticas públicas. Es decir, siempre me había preocupado más el acceso al poder y la gestión del poder y las instituciones del poder, pero no los productos del poder, que es el elemento de las políticas públicas: ¿qué pasa después de que los gobiernos están en el gobierno y qué hacen para transformar la realidad? Entonces, lo encontré super interesante y no había nadie que hubiera trabajado este tema en España, y empecé a trabajar. A partir de ahí se creó la Facultad de Ciencias Políticas en la Universidad Autónoma. Yo estaba en la Universidad de Barcelona, pero cambié de universidad porque se creó la facultad, me llamaron para estar allí y ocuparme de los temas de gestión pública, administración pública y políticas públicas.

Empiezo a trabajar en lo público en un momento en que en el mundo, y sobre todo en Europa, empiezan a introducirse con fuerza todas las visiones neoliberales, y esa vertiente del capitalismo en su noción neoliberal gana terreno en Europa y luego acá en América.

## ¿En los 80 se da el inicio de este proceso privatizador?

JS: España es una anomalía, como Portugal y, en parte, Grecia. Es decir, que los países del sur de Europa mantuvieron la situación de dictaduras a pesar de que la guerra contra el fascismo se ganó en el 45 y las democracias se instalaron en Europa de manera fuerte y consolidada, al igual que las políticas sociales.

En la Constitución Española, el artículo 9.2, dice que: “los poderes públicos removerán los obstáculos que impidan que la libertad y la igualdad sean efectivas.” Este artículo es una copia literal del artículo 5 de la Constitución italiana y del artículo 5 de la Ley Fundamental de Bonn, que es la Constitución Alemana, ambas del año 47. Esos artículos los recuperamos en España aproximadamente 30 años después, por la pervivencia de la dictadura.

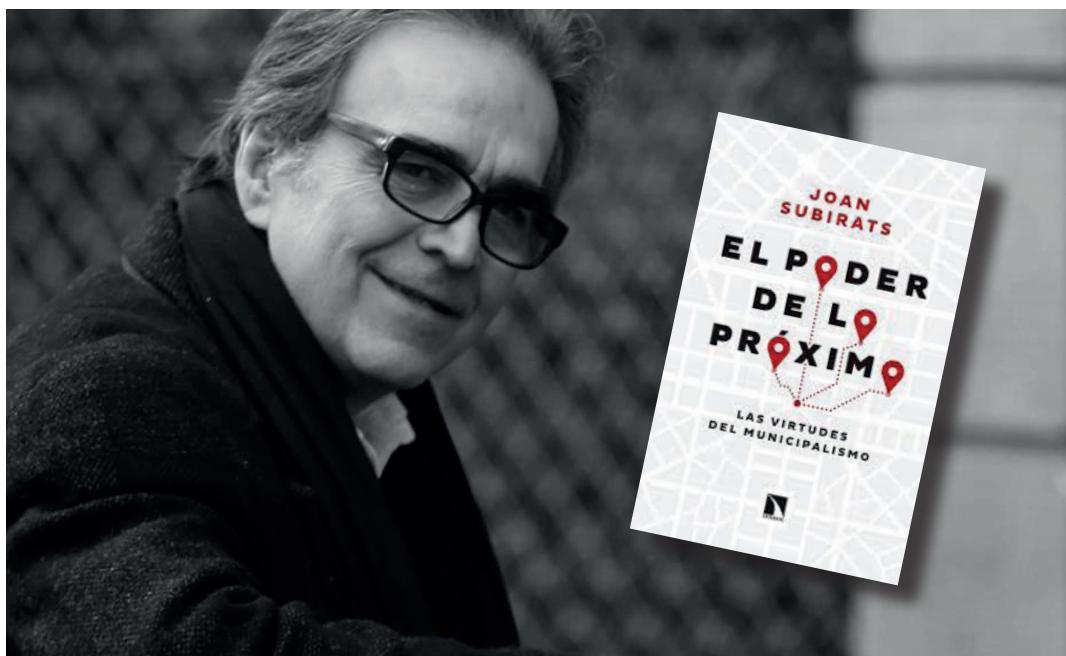
En ese contexto de los 80, mientras en Gran Bretaña y Estados Unidos el neoliberalismo —con Thatcher y, poco después, Reagan— cuestionaba y desmantelaba partes del Estado de bienestar por el supuesto “exceso de Estado”, en España ese giro llegó desfasado: salíamos de una dictadura sin

un Estado social consolidado y, por tanto, necesitábamos más Estado —no menos— para construir políticas públicas y ampliar la inversión social. Pero el problema no es el tamaño del Estado sino los problemas del Estado.

En España ese cuestionamiento llegó cuando lo que necesitábamos era más Estado; entonces era un tema a contramarcha, digamos. Europa estaba hablando de reducir el gasto público y nosotros necesitábamos aumentar el gasto público. Por tanto, toda la teoría del *New Public Management* entró poco. La leímos y hablamos de ella, pero de manera crítica, porque nosotros no estábamos, como el resto de Europa, con 30 “años gloriosos” de políticas sociales.

Nosotros apenas estábamos empezando. Y esto hizo que esa parte más thatcheriana de la crisis y de la crítica al *public management* y a las políticas sociales —eso que decía Thatcher: “yo a la sociedad no la he visto nunca en ninguna parte, no me la he encontrado en ninguna parte”—, nosotros la viéramos desde una posición totalmente distinta.

Y sí, yo intervine mucho en lo de la reforma de la administración, pero una reforma de la administración basada en recuperar la capacidad de



gestión de la administración pública, pasando de una visión legalista de derecho administrativo a una visión más eficaz y más eficiente de las políticas, pero en clave de responder a los retos sociales tradicionales; no en clave de una eficiencia contra la gestión pública tradicional, sino en una lógica de reafirmar que los poderes públicos han de remover los obstáculos que impidan que la libertad y la igualdad sean efectivas. Este era el espíritu del '45.

No te basta con cumplir la ley, tienes que conseguir que la gente, cuando vaya al hospital, se cure, y cuando vaya a la escuela, aprenda. Por lo

tanto, no se trata solamente de tener una visión de la gestión pública como decía aquel catedrático de derecho administrativo: "la administración pública actúa con eficacia indiferente". No, tú tienes que tener una eficacia que logre resultados para la gente tenga. Por lo tanto, no te sirve solamente cumplir la legalidad. Tienes que conseguir resultados. Y estos requieren políticas públicas.

Por lo tanto, el cambio de paradigma que significaban las políticas públicas era enorme, porque nadie hablaba de políticas públicas. La gente hablaba de administración pública y de derecho administrativo.

Entonces, ese fue un cambio radical. El libro que yo publiqué en el 89, de análisis de políticas públicas, significó por eso una ruptura: hablaba de temas estrictamente de derecho administrativo o de administración pública con una mirada de policies, es decir de los productos de la gestión pública.

### Llegan los noventa y el fin de siglo.

Hay una reflexión en torno a un nuevo momento del capitalismo ya más globalizado, donde quien hace la política pública, ya no pasa por el Estado. Hay una suerte de crisis de la visión del Estado como la institución histórica tradicional desde su formación, hace más de 200 años al menos, que es el ente encargado de la regulación.

Y vienen todas estas ideas de superar el Estado, de volver a un mundo transnacional donde las empresas sean las que rijan. Finalmente vemos que el Estado sigue muy vigente, pero todavía hay estas visiones del empresariado transnacional que pretenden regir la vida de la ciudadanía.

Yo creo que allí se produce este fenómeno del Pacto del '45" acerca del Estado de bienestar, al que ya he dicho antes que llegábamos tarde; por

lo tanto, los ritmos con el resto de Europa son distintos. Y sí, empieza también a tener sus efectos en España, en el sentido de que el Pacto del '45 implica un acuerdo de carácter nacional; es decir, ante la amenaza del comunismo, y porque sabemos que el capitalismo genera de manera estructural la desigualdad, el acuerdo al que llegamos, el Pacto del '45, es mantener la economía de mercado pero con capacidad redistributiva.

Y esto tiene un cariz nacional, y por lo tanto protegemos la industria y la economía nacional, hacia adentro; por lo tanto, evitamos la competencia con otros países con aranceles, etc.

Al mismo tiempo llegamos al acuerdo de que es mejor conseguir una cierta paz social a partir de políticas redistributivas, que compensa bajo el supuesto de que todo el mundo gane, es un *win-win*: el sistema gana porque no tiene crisis estructurales y tanto los empresarios como los trabajadores ganan porque se redistribuye, y eso aumenta el consumo.

Pero esto genera otro problema: si tú tienes la posibilidad eludir el pacto y no contribuir fiscalmente o puedes deslocalizar tu empresa y por lo tanto operar con menos costes sociales,

trasladándote a otro país, a Marruecos o a México, entonces, ¿para qué mantener el pacto redistributivo?

Esto generó procesos de crisis significativas en los años 90, pero la más importante fue crisis del 2008; pero ya llegaremos a ello. Esa relación que teníamos con el resto de Europa nos iba protegiendo, íbamos, si fuera más, amortiguando ese proceso. Y de hecho nos pilló esta fase con un gobierno de larga duración de los socialistas, que llegaron desde 1982 hasta casi el año 2000.

Por lo tanto, todos los procesos de reconversión industrial tuvo que asumirlos el Partido Socialista, pero lo hizo desde una lógica de izquierdas, más compensatoria, no con el nivel de radicalidad que lo habrían hecho otros, digamos.

Ese fue el equilibrio que se fue manteniendo. Y la crisis de 2008 ya fue después de un gobierno del Partido Popular, un gobierno conservador, que acentuó las lógicas, sobre todo a través de la explosión del *boom* inmobiliario y de la especulación financiera que se generó. Es decir, ese es el tránsito del capitalismo industrial al capitalismo financiero. Y ahí es donde las lógicas de equilibrio del '45 tienen muchas más dificultades para mantenerse.

¿En qué momento empiezas a hacer una reflexión sobre la importancia de lo local, de la política pública local?

JS: Yo creo que la posición periférica de Barcelona también influye. Es decir, Barcelona no es Madrid.

En Madrid existe una política distinta de la del resto de España, y hay una lógica muy estatocéntrica. Barcelona, que es una ciudad que siempre se ha caracterizado por ser muy innovadora, por ser, digamos, una ciudad que siempre busca fórmulas muy distintas de plantear las cosas, tuvo un período muy marcado por los Juegos Olímpicos; Pascual Maragall era el ejemplo de alguien formado en el antifranquismo.<sup>1</sup>

Un grupo de personas como Jordi Borja, Pascual Maragall, Miquel Roca, fue muy significativo: se habían formado en el extranjero porque tuvieron que salir de España por el franquismo, y al regresar venían con una idea muy fuerte de cómo tenía que ser el sistema, también las ciudades –por ejemplo Pascual Maragall se ha-

---

<sup>1</sup> Pascual Maragall fue alcalde de Barcelona (1982-1997), principal impulsor de la transformación urbana ligada a los Juegos Olímpicos de 1992, y posteriormente presidente de la Generalitat de Cataluña (2003-2006) (N. del E.).

bía formado en Baltimore en la Johns Hopkins en temas de política urbana. Él ingresó al ayuntamiento y al final acabó siendo alcalde, y tuvo una idea de cómo conseguir un proyecto que transforme la ciudad, y ese proyecto fueron los Juegos Olímpicos.

Cuando en 1986 se consigue la nominación para los Juegos Olímpicos empieza un proceso que hace estallar todo lo que, durante muchos años, se había estado estudiando: cómo abrir la ciudad al mar, cómo modificar la estructura de la ciudad y cómo hacerla mucho más manejable. Entonces los temas de política local emergen como temas super importantes.

**Un evento internacional, global, termina afectando toda la dinámica y el pensamiento local.**

JS: nos pusimos todos a trabajar sobre la ciudad, sobre las ciudades. Y el tema local fue un tema de una gran significación en aquel momento. Y se crearon centros de estudios municipales y se hablaba del Modelo Barcelona. Si se quiere 'periférica', en el sentido de que teníamos como centro el tema de las políticas urbanas, pero también empezamos a trabajar. Mi equipo –porque fuimos formando también un grupo de personas alrededor del concepto de política pública, que luego acabó sien-

do el IGOP, Instituto de Gobierno de Políticas Públicas– se conformó como un núcleo muy potente dedicado a políticas pensadas en lo local. Esto se caracterizó probablemente por el énfasis en políticas públicas locales.

**¿Qué es lo que ha cambiado en torno al manejo de lo público a nivel local, desde los años '90 hasta la actualidad? ¿Cómo se ve? ¿Dónde está el énfasis? ¿Qué cambios existen?**

JS: Barcelona ganó mucho con los Juegos Olímpicos, pero sufrió mucho también porque se convirtió en un referente a nivel internacional de una ciudad que funcionaba.

La gente quedaba muy sorprendida al venir a los Juegos Olímpicos por el nivel de activismo ciudadano que existía en la ciudad, porque se vivió como un gran evento ciudadano. Y luego vino la crisis.

Allí empezó entonces a aparecer el fenómeno del turismo, un elemento depredador de la ciudad, un elemento que empezaba a tener cada vez mayor impacto. El éxito de Barcelona como ciudad, al mismo tiempo, era la principal amenaza de Barcelona:

desde el punto de vista de equilibrio social, la gente empezaba a tener problemas y esto se ha ido agudizando en la dificultad para encontrar vivienda en la ciudad.

Empiezan a aparecer también los cruceros. Barcelona se convierte en una capital de los cruceros del Mediterráneo, y entonces se produce un salto, y Barcelona pasa a ser un sitio por el cual los turistas transitan para ir a la Costa Brava, y se convierte en uno de los sitios más importantes para el turismo de corta estancia.

**El posicionamiento de Barcelona como lugar de turismo cambia a dinámica local...**

JS: Cambia la dinámica y genera, digamos, junto la crisis inmobiliaria, procesos de gentrificación, expulsión de la gente, dificultad para encontrar casa, y la conversión de la ciudad en un gran parque temático. Se pierde el sentido de identidad, que era muy potente en Barcelona. También se generan otros cambios, como la llegada continua de migrantes; existe necesidad de mano de obra, sobre todo en ámbitos como los servicios, y se encuentra muy fácilmente trabajo, lo que produce un fenómeno de crisis del modelo.

El modelo Barcelona de los años '90 ya no funciona para los años 2000. Entonces hay un cambio de relato, digamos, ¿cuál es la ciudad por la cual tenemos que apostar?

Y, sobre todo, los efectos de la crisis inmobiliaria de 2008 generan un proceso de gran expansión de los movimientos sociales: aparece la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), aparecen también los movimientos que defienden los temas ambientales. El recorte de gasto público hace que aparezcan plataformas de defensa de la sanidad pública y de la escuela pública.

**Nuevas preocupaciones dentro de las demandas de la izquierda.**

JS: Si, y esto genera un movimiento que acaba apareciendo en España en forma de Podemos, que es un fenómeno, digamos, más *top down*, más típico de Madrid, que se crea en Madrid y se proyecta al resto de España. Pero en Barcelona es al revés, lo cual resulta una dinámica muy curiosa: cuando nos reunimos en el año 2014 para hablar de cómo podríamos hacer un proceso, éramos conscientes de que Podemos se iba a presentar a las elecciones europeas, donde consiguió un millón de votos en muy poco tiempo, y fue la explosión. Pero en

Cataluña decidimos presentarnos a las elecciones municipales, es decir se marcó un contraste, pues mientras unos decidieron ir a la representación europea los otros nos quedamos en la representación en la ciudad.

**Por un lado, tienes un modelo económico a nivel mundial, y una política del Estado que va en una clara línea; pero, a nivel local, ¿cómo puedes gestionar políticas más relacionadas con la justicia, con la igualdad, con la equidad?**

JS: En el IGOP trabajamos con la idea del *welfare mix*: los modelos de bienestar no tienen por qué ser de un solo tipo, sino que se pueden generar mezclas de protagonismo. Partimos de un esquema en el cual se colocan en un rombo cuatro puntos en el día:

- Protagonismo público
- Protagonismo familiar
- Protagonismo social
- Protagonismo mercantil

Dependiendo de las políticas, el equilibrio de las diferentes posibilidades que tienes puede ser distinto cada sitio. No hay un modelo de bienestar ‘estándar’, sino que Barcelona podría tener un

modelo de bienestar distinto al de Madrid, donde el peso de lo social sea más importante respecto al peso de lo mercantil, porque el tejido social y el capital social que hay en Barcelona es distinto del capital social de Madrid. Entonces esos equilibrios no tienen por qué ser uniformes; esto obliga a trabajar con lógicas de modelos locales y trasladar al ámbito local esa dinámica. Por ejemplo, trabajamos mucho sobre la idea del papel del tercer sector, en las dinámicas de las políticas, tanto en política educativa, como en política sanitaria y como en política social.

Y claro, teníamos ejemplos, porque en Cataluña y en Barcelona los modelos de *welfare mix* están presentes en sanidad, en educación, en ámbitos de políticas sociales. Y esto nos permitía trabajar con lógicas que tuvieran cierta capacidad de contraste con los grandes modelos.

Nos permitía establecer diálogos que al mismo tiempo dialogaban con esos grandes modelos teóricos, pero que al mismo tiempo reivindicaban la especificidad de lo que hacíamos nosotros. Y esa mezcla, creo, fue interesante. Porque eso reforzaba la idea de lo significativo de lo local, la impor-

tancia que tenía lo local en la determinación del valor de la proximidad, que es algo que ha sido recurrente en nuestro trabajo.

Y además, el modelo de políticas públicas permite que, con un mismo modelo, trabajes políticas muy distintas, y nosotros no nos especializábamos en política educativa o en política sanitaria o en políticas sociales. Nos especializamos en políticas; por lo tanto, podríamos aplicar un mismo esquema analítico a ámbitos sectoriales muy distintos.

Por tanto, la gente se sorprendía: “pero vosotros hacéis de todo”; y nosotros respondíamos que hacemos siempre lo mismo, solo que lo aplicamos a distintos campos. O sea, trabajamos sobre cómo se definen los problemas, qué papel tienen los actores ante los problemas, cómo se toman decisiones, cuáles son las dificultades de la implementación, qué quiere decir evaluar políticas; y esto lo podemos aplicar al ámbito cultural, al ámbito sanitario, al ámbito educativo o a cualquier otro ámbito, porque el modelo de aproximación es el mismo.

¿Cómo entiendes el derecho a la ciudad? ¿Crees que

existe una diferencia del concepto entre el Norte y el Sur?

JS: Sí, lógicamente la existencia de políticas muy consolidadas, y repito lo del ‘45 porque me parece clave, hay una película de Ken Loach, *El espíritu del ‘45*, donde creo que se explica de manera espectacular, y es muy fácil encontrarla en internet, la recomiendo. Ese film muestra muy bien qué significaron las dos Guerras Mundiales.

Entonces, claro, nosotros en Europa partimos de esa hipótesis. El derecho a la ciudad es, de alguna manera, una lectura local de políticas más amplias: es decir, cómo se traslada o cómo se enraíza, cómo se localiza lo global a nivel local, donde las dinámicas de cada sitio son significativas.

Por tanto, trasladar el modelo de derecho a la ciudad a América Latina tiene el problema de que hay una falta de recorrido histórico y, entonces, de alguna manera resulta la traslación de un concepto potente en sí mismo, pero que no tiene las bases de partida, ni la crisis de ese modelo de partida. La idea de derecho a la ciudad parte de la hipótesis de que el Estado ya es incapaz de encontrar elementos de respuesta que

requieren lógicas de proximidad y, por lo tanto, la ciudad es un factor clave para trasladar lo que era una dinámica de carácter estatal al plano local.

Bueno, pues esta reflexión de lo local es como trasladar ese gran concepto macro del *welfare state* a nivel de la ciudad. Y ahí es donde los factores de medio ambiente y de feminismo se refuerzan mucho. Porque entonces empiezas a preguntar: ¿la seguridad es la misma para el hombre que para la mujer? O también, en los temas de crecimiento y desarrollo: ¿qué efectos tienen en ciudades súperdensas como esta o como la otra?

Si mantienes una mirada sobre el tema, estás perdiendo muchos detalles y no estás llegando. Yo creo que esa es una reflexión. Entonces, yo creo que cuando se traslada a América Latina o a otros contextos sigue siendo potente porque hace reflexionar de otra manera distinta, pero se tiene que trasladar creativamente, con toda su especificidad.

**Una de las grandes preocupaciones en Quito y muchas ciudades de América Latina desde hace 10 años, o incluso más en Centroamérica desde**

tiempo atrás, tiene que ver con el tema de la inseguridad. Y ahí empiezan a surgir propuestas, también a nivel global, de ciudad de muros para contener el problema, en oposición al espacio público abierto hacia todos, como ha mostrado Teresa Caldeira (2000).

JS: Tú tienes dos grandes modelos para entender la ciudad: una ciudad que te acoge, que te da derechos, que te aproxima, versus una ciudad que busca todo lo contrario, la protección, que rechaza, por ejemplo, la diversidad. En este sentido de habla, primero, del turismo depredador; luego, de los migrantes, que son vistos también como depredadores salvajes. Entonces aquí hemos tenido una contradicción fuerte entre el modelo de ciudad, entre el espacio público abierto, el derecho de la ciudad en términos generales, versus una ciudad de muros que se cierran.

El diseño de la ciudad tiene muchas significaciones. Cuando hay estallidos sociales en las banlieus de París, se trata de zonas del extrarradio urbano donde se concentran las HLM (viviendas de alquiler moderado), áreas con alta vulnerabilidad social y conflictivas

dad en donde la policía tiene grandes dificultades para entrar.<sup>2</sup>

Curiosamente, había otras ciudades como Marsella, por ejemplo, que apenas tenían ese problema. ¿Por qué? Porque su estructura urbana no se creó sobre la base de construir las viviendas sociales marginadas en la periferia. Otro ejemplo es Barcelona donde no hay barrios construidos solamente para vivienda social; Ciudad Meridiana, por ejemplo, es un lugar que no acaba de consolidarse como barrio.<sup>3</sup>

Cómo construyes dinámicas de teji-

do urbano que eviten tendencia a la segmentación, que es natural, porque la gente tiende a querer estar con los que son como ellos; sortear la facilidad de decir “este barrio es para mí”, o “este barrio no es para mí”. Es decir que se requiere la obligación de negociar, de pactar y encontrar espacios de conexión que no generen rupturas, lo que a la larga evitaría los procesos de amurallamiento.

Ahora, lógicamente, esto tiene que ir acompañado de políticas que compensen, porque hay que mejorar el espacio público de esas zonas. Es decir, si tú inviertes en las zonas más periféricas y construyes espacio público de calidad, logras que la gente no tenga por qué verse fuera del marco.

Hay que ir manteniendo esos equilibrios para evitar los problemas que siguen sucediendo en Francia. Es decir: las HLM y los barrios periféricos de París se han convertido en espacios fuertemente estigmatizados, con una marcada territorialización de la pobreza; y la inmigración ha reforzado esta tendencia porque hay barrios con mayoría de argelinos, de marroquíes, etc. Esto es difícil encontrarlo en Barcelona porque no suele identificarse un barrio por una única comunidad.

2 La alusión remite a la construcción estigmatizante de las *banlieues* como “zonas violentas” que se consolida tras las muertes de Zyed Benna (17) y Bouna Traoré (15) el 27 de octubre de 2005 en Clichy-sous-Bois, ocurridas durante una persecución policial y seguidas por semanas de protesta y estado de emergencia. Desde entonces, nuevos estallidos —por ejemplo, 2017 en Aulnay-sous-Bois y 2023 tras la muerte de Nahel Merzouk en Nanterre por un disparo policial a corta distancia— han reavivado denuncias de brutalidad policial, impunidad y violaciones recurrentes de derechos humanos, al tiempo que refuerzan políticas de control y un imaginario que convierte a territorios marginados habitados mayoritariamente por población pobre, migrante, musulmana y afrodescendiente en el epítome del “infierno urbano”, desplazando el debate sobre seguridad hacia la criminalización de la periferia (N. del E.).

3 Ciudad Meridiana es un barrio periférico de Barcelona (distrito de Nou Barris) con alta concentración de vivienda protegida y fuerte vulnerabilidad socioeconómica; aun así, no ha acabado de consolidar un tejido urbano y comunitario equipado, lo que la sitúa como una excepción parcial en el modelo barcelonés (N. del E.).

## ¿Cómo construir una agenda local que garantice el derecho a la ciudad y cómo alcanzar consensos?

JS: Yo creo que el factor clave es entender que la proximidad es un elemento central en la determinación de la calidad de vida de la gente. Por lo tanto, la ciudad no es un factor marginal de las políticas públicas, sino un factor clave en la forma cómo las políticas públicas acaban enraizándose y materializándose.

Por tanto, la centralidad de la proximidad, en el fondo, refleja la centralidad del municipalismo. Hay un detalle que creo que es clave: si miras la distribución de gasto público de los países, te darás cuenta de hasta qué punto, lo local tiene significación.

En España, en 1975 (año de la muerte de Franco), la distribución de gasto público era 88-12: 88% para el Estado, 12% para los gobiernos locales. Ahora es 51-36-13: 51% para el Estado, 36% para las comunidades autónomas, es decir las regiones, y 13% para el gobierno local. Pero con una diferencia importante: en 1975 el porcentaje de gasto público sobre el PIB era el 22%, cuando la OCDE estaba en el 37%; y ahora estamos en un porcentaje de gasto público del 46% sobre el PIB. Es decir, casi la mitad del PIB es inversión pública.

Esto quiere decir que ese 13%, a pesar de que solamente es un punto más que el 12%, representa mucho más en cuanto a recursos. Pero si miramos al resto de Europa, el sitio donde la distribución de gasto público es más espectacularmente favorable al ámbito local son los países nórdicos. La distribución de gasto público es 40-60: 40% para el Estado, 60% a la administración local. ¿Por qué? Porque allí los gobiernos locales son los responsables de la sanidad y la educación. Las grandes políticas de gasto público, que son sanidad y educación, están en manos de los poderes locales.

Pero claro, esto exige plantearse problemas de escala también. Si tú tienes una distribución de municipios de tamaño muy distintos, difícilmente podrán gestionar políticas como la sanitaria o la educativa con la escala adecuada. Tienes que trabajar con lógicas de escala territorial, que ellos ya emprendieron: hicieron una reforma local en los años '70 y en los '80, que les permitió luego hacer ese salto. Y la calidad de los servicios públicos es alta en esos países porque han incorporado la proximidad como un factor de calidad.

Por lo tanto, yo creo que el futuro es más supraestatal y más local.

Las dinámicas en las cuales estamos enfrentados ahora, de gran transición, de policrisis, de gran incertidumbre, van a obligar a políticas geoestratégicas más globales, y esto demandará más acuerdos entre países para plantearse políticas territoriales y de gestión más amplia; pero también obligará a reforzar los ámbitos de cercanía, porque los territorios ya no serán gestionables si no se potencia la capacidad de actuación en esos ámbitos.

Yo creo que lo común es muy importante porque permite imaginar una salida frente a los límites de la intervención pública.

Si tú confundes protagonismo público y política pública con política institucional y con protagonismo institucional, estás reduciendo lo público a lo institucional. Y hay distintas esferas: hay una esfera social colectiva, hay una esfera mercantil y hay una esfera institucional.

Ahora, en pleno momento de digitalización e inteligencia artificial, deberíamos reivindicar que el conocimiento es un bien común. Y esto hace años que lo sabemos y lo discutimos; más aún con la inteligencia artificial, debemos ser capaces de reivindicar

una esfera de lo común que vaya más allá de lo institucional, que involucra la dinámica de la digitalización, pero también las políticas sociales.

Si al final las políticas sociales convierten a los ciudadanos en clientes y no en corresponsables, es imposible mantener las lógicas de política social. Porque entonces siempre un cliente va a exigir más y se producirá lo que Hirschman dice: *Exit, Voice, and Loyalty* (1970): si no me haces caso, pues me voy; y los que puedan se irán al sector mercantil, es decir al sector privado; y los que no puedan se quedarán en el sector público, que será la beneficencia.

Pero si túquieres mantener la lógica pública ciudadana, tienes que ser capaz de encontrar mecanismos de lealtad, que generen más voz. Y para dar más voz, tienes que darles más corresponsabilidad.

Y esto implica una concepción de lo público que no sea un monopolio de las instituciones, sino que genere un vínculo comunitario. Porque si no será imposible, si no se genera una lógica de lo común, de defender lo común con corresponsabilidad, al final tú actúas como un *free rider* del sistema público.

O sea, si me dan, bien; y si no, pues me quejo, y yo no soy responsable de esto. Yo pago los impuestos y tengo derecho.

**¿Qué futuro ves en un mundo en el cual ciertas élites podrán viajar constantemente y en el que, si mañana quiero ir a trabajar a Singapur, llevo mi *laptop* y me conecto?**

**Les han bautizado como los nómadas digitales, ¿Qué significa la proximidad en un mundo así?**

JS: Sí, pero esas personas tendrán una madre o un padre o un niño, al cual tendrán que cuidar. ¿Los procesos de cuidados como se van a articular? ¿Desde la lejanía, desde la proximidad, desde la tecnología o no? El día a día es esa cotidianeidad: la calidad de esa cotidianeidad, ¿quién te la va a dar?

¿Ese *expat* (expatriado), prefiere vivir en São Paulo en una finca rodeada de cámaras y con vigilantes de seguridad? ¿O quiere vivir en un espacio donde el nivel de igualdad social sea alto y tolerante con las diferencias?

De tal manera que pueda vivir sin tener miedo constante a que le va a ocurrir cualquier cosa. Al final ese capitalismo tecnológico necesita operar con niveles

de desigualdad que sean soportables, porque si no, los procesos de desigualdad ya no funcionan como mecanismo. Entonces, los elementos de comunidad de alguna manera u otra son significativos, porque si no tendrías que irte a Marte, que es lo que propone Elon Musk. Tendrías que tomar un cohete y viajar fuera, porque no tendrías sitio al cual ir en la Tierra.

Creo que ese equilibrio vuelve a poner en el centro la idea de proximidad, la idea de ciudad; porque la ciudad sigue siendo atractiva, es un gran invento de la humanidad. Es decir, es el sitio donde el aire te hace sentir libre, pero al mismo tiempo es duro vivir en la ciudad.

Entonces, ¿cómo combinas ese gran cúmulo de oportunidades que te genera la ciudad evitando las contradicciones y los problemas de la ciudad? Ese equilibrio, ¿cómo lo consigues? Hay que darles más fuerza a las ciudades, más capacidades que pueden equilibrar.

**Tú estás trabajando esta idea del “cambio de época”, y frente a eso, ¿qué características crees que están presentes hoy a diferencia de finales del siglo XX? Y, sobre todo, ¿cómo esto se expresa en la ciudad? ¿Qué grandes diferencias encuentras?**

JS: Bueno los expertos ahora hablan de que, estamos en un escenario VICA:

- Volatilidad, no sabemos lo que va a pasar dentro de 15 días;
- Inseguridad;
- Complejidad, no podemos atacar un problema porque siempre está conectado con otro y con otro y es difícil separarlos;
- Ambigüedad: porque los valores son relativamente ambiguos pues ya la gente no se define como con valores muy claros, sino que dice: “bueno pues ya veremos”.

En el fondo, se trata de entender que estamos en un escenario en el que “no tenemos ni idea de hacia dónde vamos ni dónde estamos”, y este es el cambio de época, porque es algo que ya pasó en ciertos momentos.

Por ejemplo el invento del motor de explosión, que luego asociamos al *fordismo*, generó un cambio en la estructura familiar que también cambió la estructura de las ciudades y todo. Pues ahora estamos en un momento similar y tampoco sabemos muy bien, como decía Gramsci, hacia dónde vamos; estamos en la época de los fantasmas de las transiciones. Y con más dificultad, porque una de las transiciones, la ambiental, es de

emergencia y de crisis civilizatoria, de crisis de humanidad.

Ahí es donde aparece la dificultad de separar las cosas: venimos con un instrumental pensado en clave de siglo XX y estamos en un escenario totalmente distinto.

Existe esa frase de Madeleine Albright, que fue secretaria de Estado con Clinton, que decía: “Nos enfrentamos a problemas del siglo XXI con conceptos del siglo XX y utilizando instrumentos del siglo XIX”; pues esta es un poco la sensación que tenemos.

Entonces, yo pregunto: ¿cómo construir una aproximación que nos permita defender valores clave? Y los valores implican, al final, elecciones determinadas; porque esto no es ajeno a la ideología ni a las opciones políticas. Es decir, la lectura sobre esto, podría ser: “que cada uno se espabile”, ¿no? Y que, por lo tanto, el que pueda, pueda y el que no pueda, pues ya le daremos ‘caridad’. No obstante, otros pensamos en otro tipo de términos.

Si queremos defender los valores que son hoy los que Trump sitúa como claves para atacar, que son diversidad, equidad e inclusión; si queremos defender esos valores tenemos que bus-

car fórmulas que vayan más allá de una lógica de defensa institucional y asuman que la defensa tiene que ser más comunitaria, más amplia. Y tenemos que encontrar alianzas, y esas alianzas no pueden solo ser de seguimiento ideológico, tienen que ser de compromiso efectivo.

Entonces yo creo que ahí es donde el terreno de lo comunitario, de lo común, de reforzar los elementos de capital social resulta clave. Porque si solo trabajamos desde lo institucional, somos frágiles. Este es el punto.

**No obstante, lo que vemos es lo contrario: políticas más punitivas a nivel nacional.**

**¿Cómo enfocar políticas de igualdad en lo local?**

JS: Sí, es difícil. Porque tienes que reivindicar, de alguna manera, una posición propia; es decir, se trata de un tema complejo porque tú no vas a poder plantearte la idea de que Quito es diferente sin más. Puedes sostenerlo diciendo que Quito es diferente porque aplica unas políticas que precisamente son contradictorias respecto a las hegemónicas, y por lo tanto está defendiendo una concepción distinta de lo que es el futuro.

Lo que hay que dar a la gente es esperanza, en el sentido de que no todo va a ser luchar unos contra otros, sino que es posible encontrar mecanismos de cooperación. Entonces, ¿cómo se hace eso siendo al mismo tiempo solidario? No sé si me explico; ¿Quito puede plantear políticas solamente para Quito o necesita pensar también en términos de que lo que se hace en Quito puede servir para el resto del país?

Por lo tanto, hay que trabajar con lógicas de alianzas, que vayan más allá de la ciudad, pero pensando, evidentemente, en construir cosas que sean sólidas en la ciudad, para que pueda sobre esta base construir luego alianzas.

Yo creo que allí se trata de encontrar sobre qué puntos, sobre qué espacios de la ciudad puedes construir ejemplos que sirvan de paradigma para avanzar.

Por decirlo así, en Barcelona se alude al modelo de Barcelona que fue significativo para otras ciudades que lo han seguido, tanto por los Juegos Olímpicos de 1992 como por el interés subsecuente en el espacio público. Pero ahora todo el debate sobre el cambio de modelo, la cuestión de la movilidad, o el papel de lo local y del cuidado en lo local, son elementos que Barcelona ha puesto sobre la mesa. Y esto sirve como

base sobre la cual es posible construir otras políticas.

En Quito, sabéis mucho más vosotros que yo de esto, pero: ¿qué aspectos consideráis que reflejan un modelo distinto de otras partes del país se está defendiendo, sobre los cuales es posible construir elementos de articulación política y comunitaria significativos? Yo creo que ese es un camino. Ser capaz de encontrar alianzas con los

expertos, con los sectores sociales, es decir buscar formas de implicar también a la intelectualidad, a las universidades, a los centros de conocimiento en estos procesos.

Porque así no se verá solo como un problema del Municipio o del Ayuntamiento, sino como un reto colectivo. ¿Cómo podemos salir, digamos, mejor de esta situación? Buscando este tipo de alianzas...

## Bibliografía

Caldeira, Teresa P. R. (2000). *Cidade de Muros: Crime, Segregação e Cidadania em São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Hirschman, Albert O. (1970). *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge, MA: Harvard University Press.



# Ciudades vistas, ciudades leídas

Ocupación-desocupación-reocupación  
en las urbes de las Américas

Juan Guijarro



# Reseña

## Libros

McGuirk, J. (2014). *Radical cities: Across Latin America in search of a new architecture*. Verso.  
Davis, M. (2001). *Magical urbanism: Latinos reinvent the US city*. Verso.

## Películas

Workman, J. (Director). (2024). *Secret Mall Apartment* [Documental]. Lugar de producción: Estados Unidos — Providence, Rhode Island.

Stagnaro, B. (Director). (2000). *Okupas* [Serie de televisión]. Ideas del Sur; Canal 7. Lugar de producción: Argentina — Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Cabrera, S. (Director). (1993). *La estrategia del caracol* [Película]. Crear Cine Video; Fonograma Ltda. Lugar de producción: Colombia — Bogotá, Distrito Capital.

**E**l siglo XXI perfeccionó una coartada antigua: en nombre de la seguridad, se militariza la calle y se privatiza la vida. El espacio público deviene frontera interior —retenes, cercos, controles, escuadras— y la sospecha fabrica un enemigo útil.

En Estados Unidos, el dispositivo migratorio opera como laboratorio de un autoritarismo en ascenso: las cacerías humanas del ICE, con detenciones administrativas y expulsiones rápidas, implantan un régimen persecutorio que convierte al migrante en chivo expiatorio de crisis económicas, morales y políticas.

Esa matriz no se queda en el Norte: se exporta. En ciudades latinoamericanas, la retórica del orden —uniformes de camuflaje, toques de queda, reformas penales punitivistas— construye una paz de cementerio que es, a la vez, espectáculo y negocio. Gobiernos de extrema derecha instalan en la región la equivalencia entre pobreza y delito, juventud y amenaza, barrio popular y campo de batalla.

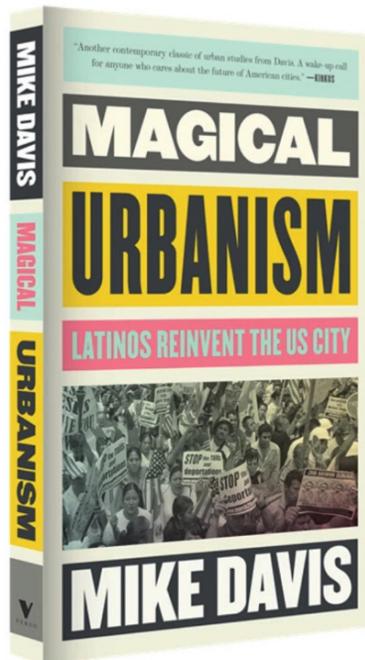
En este guion, la “desocupación” no solo expulsa cuerpos del espacio urbano; también expulsa sujetos de la comunidad política, fabricando a los desocupados como excrecencias de la no-ciudad, antes de que la ciudad los expulse de hecho. Parece no existir alternativa: seguridad como cercamiento, ciudad como mercancía custodiada. Frente a las armas del miedo, conviene volver a las armas de la crítica que no buscan consuelo, sino método.

# Lecturas

Esa es, precisamente, la circunstancia para releer dos libros separados por catorce años y por geografías críticas que dialogan entre sí. Mike Davis, en *Magical Urbanism: Latinos Reinvent the US City* (2001), escribe desde el epicentro norteamericano de los noventa —frontera fortificada pos-NAFTA, austeridad municipal y campañas antiinmigrantes— y formula una tesis tan incómoda como evidente: la ciudad estadounidense ya no se entiende sin las prácticas latinas que la reinventan desde abajo.

Allí donde la ocupación soberanista decreta “zonas de excepción” y produce desocupación objetiva y subjetiva, Davis observa repertorios de reocupación que devuelven valor de uso y tejen vínculos: mercados de barrio que reactivan centralidades, redes eclesiales y mutualistas que sostienen cuidados, sindicatos y oficios que rehacen economías locales, medios hispanos que disputan la narrativa.

La tesis se verifica en territorios concretos: las parejas urbanas San Diego/Tijuana y El Paso/Ciudad Juárez desmienten el muro al operar como en-



samblajes porosos; metrópolis como Los Ángeles, Nueva York, Chicago, Miami o San Antonio muestran cómo la latinidad instituye ciudad en condiciones hostiles.

Cuando Davis habla de “urbanismo mágico” no invoca una estética exótica, sino una capacidad instituyente: convertir cuidados, fiesta, trabajo y memoria en forma urbana legible, apta para disputar el dispositivo securitario. Para América Latina, su relevancia es inmediata: desplaza el relato de la “migración que sale” a la circulación de formas urbanas y revela la continuidad estructural entre Norte y Sur, donde la desocupación es un efecto político y no un déficit moral.

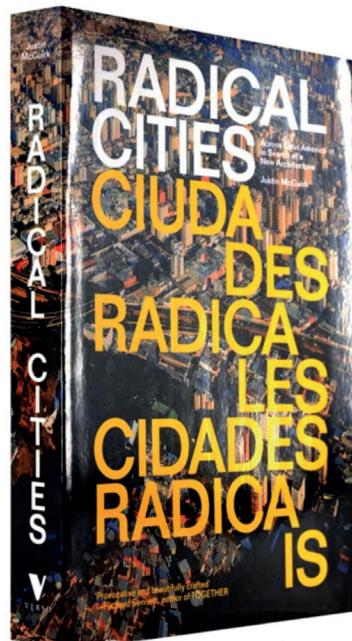
Catorce años después, Justin McGuirk publica *Radical Cities: Across Latin America in Search of a New Architecture* (2014) y desplaza el foco hacia el Sur con una pregunta operativa: cómo traducir aquella energía instituyente en dispositivos técnicos, institucionales y espaciales capaces de escalar sin ser domesticados.

El itinerario, anclado en casos precisos, reconstruye una gramática de intervención. En Lima, el proyecto PREVI articula traza, servicios y crecimiento progresivo inspirado en la autonomía vecinal: el Estado provee una estructura legible y la comunidad, a lo largo del tiempo, completa la vivienda viva sin perder arraigo. En Iquique, Elemental ensaya la “media casa buena” de Quinta Monroy: invertir recursos públicos en la mitad estructuralmente costosa —lote, infraestructura, núcleo portante— para que las familias completen el resto, formalizando sin sofocar. En Medellín, la combinación de Metrocable y parques-biblioteca establece una secuencia eficaz —movilidad, espacio público y equipamientos cívicos— que sutura la segregación topográfica y simbólica.

En Río de Janeiro, el teleférico del Complexo do Alemão y la acupuntura urbana de plazas y equipamientos activadores proponen mejoramiento con

mínima remoción. En Porto Alegre y Curitiba, el presupuesto participativo y el BRT enlazan gobernanza distribuida y corredores de alta capacidad que ordenan usos y oportunidades para los sectores populares. São Paulo y Buenos Aires completan el cuadro con una cultura constructiva popular que hibrida saberes barriales y técnica profesional.

De ese recorrido emerge un vocabulario que ya no es solo descriptivo, sino instrumental: vivienda incremental, mejoramiento por etapas, anclajes cívicos, gobernanza participativa, acupuntura urbana, corredores BRT, prototipos replicables, cartografías legibles. Si Davis restituyó el sujeto y la potencia



—la latinidad como productora de ciudad bajo régimen de excepción—, McGuirk levanta la caja de herramientas —cómo diseñar con la multitud, institucionalizar sin domesticar, escalar con arraigo.

Leídos en secuencia, ambos textos hilvanan una línea de horizonte que sostiene la mirada revisionista: frente a la ocupación soberanista que militariza y produce desocupación del espacio y del trabajo, la ocupación subalterna recompone comunidad de base y valores de uso, y revela un excedente que desborda la dicotomía cambio/uso: el valor de lo común.

Con Davis obtenemos el lente para detectar la potencia instituyente en contextos hostiles; con McGuirk, los procedimientos para convertir esa potencia en políticas, proyectos y dispositivos verificables. A partir de aquí, planteamos mirar tres películas, tres huellas audiovisuales de la historia urbana de las Américas, para examinar —en registros distintos y momentos precisos— cómo se disputa la ciudad entre las armas del miedo y las armas de la crítica; y cómo, una y otra vez, la reocupación subalterna reabre el porvenir urbano.

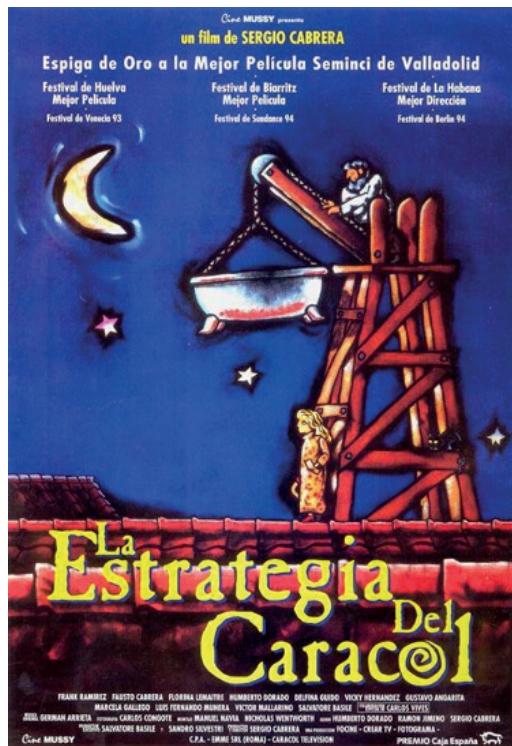
# Miradas

La trayectoria que dibujan las miradas va a develar, con lenguajes distintos, un guión estructural: primero, el cercamiento que decreta la desocupación; luego, las tácticas que inventan reocupaciones materiales y simbólicas. El arco histórico va de Bogotá a fines del siglo XX, a Buenos Aires a inicios del XXI; y termina, significativamente, en Providence (Rhode Island) en 2024, en pleno corazón del consumo vigilado.

## Bogotá, 1993

*La estrategia del caracol* (Sergio Cabrerá, 1993) sitúa el conflicto en la capital colombiana atravesada por la reestructuración noventera: un condominio habitado por inquilinos de oficios precarios enfrenta el desalojo, ordenado por un propietario que invoca la propiedad como derecho absoluto. El relato —cómico y coral, sin renunciar al filo político— desmonta la retórica del “orden” exhibiendo su maquinaria: burocracia judicial, mediaciones clientelares, fuerzas del orden como brazo ejecutor de la “paz” inmobiliaria.

La respuesta del conjunto de inquilinos organiza una cooperación minuciosa que mezcla astucia técnica (el “plan caracol” que traslada, pieza a pieza, la casa completa), economía moral (caja común, turnos, cuidados), y reappropriación narrativa (contarse a sí mismos como comunidad, no como restos de la no-ciudad). La ciudad así reinventada no es postal sino topografía de oficios y pasillos; una cartografía renovada de valor de uso contra la lógica del valor de cambio.



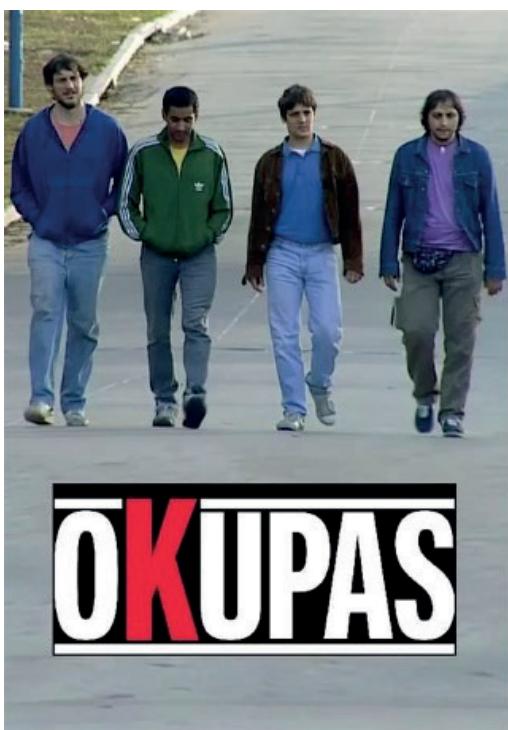
### Imagen 1:

Afiche de *La estrategia del caracol* / (1993)

En términos del argumento central, la película condensa con precisión el pasaje de la ocupación soberanista hacia la desocupación (desalojo) y, como contra-movimiento, una reocupación subalterna que convierte el despojo en oportunidad de inventar comunidad. En lo estético, la elección del tono de comedia permite mostrar la violencia sin moralina: la risa no neutraliza el conflicto, lo hace inteligible; y, en lo técnico, la “ingeniería doméstica” del plan —con su coreografía de trasladados— instala una poética del “rebusque” como saber urbano.

## Buenos Aires, 2000

*Okupas* (Bruno Stagnaro, 2000) traslada la disputa al filo de la crisis neoliberal en la metrópoli argentin. La serie —rodada con economía de medios y un registro cercano al docuficción— sigue a un grupo de jóvenes (Ricardo, el “Pollo”, Walter, el “Chiqui”) que ocupan una casona en el centro porteño y, desde allí, armando amistades, changas y afectos, improvisan una comunidad funcional en medio del desempleo, la informalidad y las fronteras porosas entre legalidad e ilegalidad cotidiana.



**Imagen 2:**

Fotograma serie Okupas (2000)

La ciudad de Buenos Aires aparece como un sistema de trayectos cortos (barras, talleres, hospitales, pasillos) donde la economía popular y la micropolítica de los vínculos (cuidado de amigos, pactos de barrio, lealtades frágiles) reorganizan lo habitable. La apuesta estética —planos cerrados, actuación contenida: realismo sucio— resiste el exotismo y el estigma: la ocupación no es delito “romántico”, es supervivencia social; y la desocupación ya no es solo el acto de expulsar, sino el vaciamiento de un orden del trabajo que dejó de ofrecer lugar.

Si en *La estrategia del caracol* la reocupación es una hazaña colectiva programada, en *Okupas* es reiteración frágil: una micro-reposición diaria de abrigo, alimento, afecto, donde cada éxito es provvisorio y cada caída, verosímil. La ciudad —precarizada, vigilada, ocupada por la violencia del orden— obliga a traducir la amistad en infraestructura social.

## Providence, 2024

*Secret Mall Apartment* (Jeremy Workman, 2024; acción original 2003-2007, Providence Place Mall, Providence, RI) desplaza el escenario al centro del capitalismo: el *mall*, catedral del consumo y, por eso, espacio de vigilancia total.

Un grupo de artistas locales —con Michael Townsend como figura reconocible— construye y habita, durante cuatro años, un departamento clandestino dentro del propio centro comercial: un *living* con sofá, mesa, librero y generador, levantado en un vacío técnico entre muros y pasarelas, al que acceden con rutas cronometradas para eludir guardias y cámaras.

La ocupación soberanista aquí no se presenta con furgones ni escudos; es la arquitectura misma del *mall*: propiedad privada de acceso condicionado,

tiempos reglados, flujos controlados. La reocupación no consiste en disputar la titularidad, sino en reintroducir formas de vida no previstas por el diseño: habitar donde solo estaba permitido circular y comprar; tiempo lento donde manda el tiempo programado del *retail*; conversación, lectura y cocina en el corazón de la escenografía publicitaria.



**Imagen 3:**

Afiche Secret Mall Apartment (2024)

En términos políticos, la acción opera como ensayo material contra la privatización de lo público —ese “afuera

climatizado” que simula ciudad— y revela que, aun en el nudo de la mercancía, la comunidad intencional pude abrir grietas. En términos estéticos, la película trabaja con archivo doméstico (cámaras de la época, registros internos) y testimonios para construir una crónica de método: mapas, horarios, pruebas y errores, un manual de reocupación del espacio-mercancía. El desenlace —detención y desalojo— confirma el punto: el *mall* solo tolera la ilusión de ciudadanía; habitar se ha vuelto intolerable.

Leídas en secuencia, estas tres escenas componen un tríptico con variaciones de medio, tono y escala. Bogotá exhibe la astucia material de la clase inquilina para agrandar el mundo en un edificio sitiado; Buenos Aires registra la fragilidad persistente de una comunidad improvisada entre ruinas del trabajo; Providence muestra que, aun en la arquitectura total de la mercancía, es posible reponer uso, tiempo y vínculo.

En todas las ciudades, la ocupación soberanista —sea con togas y actas, con procedimientos policiales de baja intensidad o con cámaras invisibles— expulsa y desocupa; y en todas, la ocupación subalterna —planificada, cotidiana o performativa— reocupa y re-instituye: convierte la vivienda en

derecho practicado, la amistad en infraestructura, el arte en técnica de vida.

## Intervenciones

Interrogar estas tres escenas, mirarlas con sentido político, no es ordenar una vitrina de “casos”, sino leer un mismo problema en tres intervenciones distintas, pero emparentadas. En las tres, el dispositivo de seguridad —jurídico-policial, policial o tecnovigilado— decreta la desocupación como destino. Y, sin embargo, en las tres, la reocupación ocurre por métodos distintos, con temporalidades no equivalentes y con estéticas que no son ornamentales, sino parte del propio método.

En Bogotá, *La estrategia del caracol* convierte el desalojo en ocasión de aprendizaje colectivo. La técnica es explícita: inventariar, calcular, desmontar; modular tareas, turnos y relevos; sincronizar el traslado de objetos y memorias hasta completar el “vaciamiento” que es, paródicamente, una plenitud movida.

La legalidad funciona aquí como cerco —la propiedad abstracta contra la vida concreta—; la respuesta no pretende “ganar” el litigio, sino neutralizar sus efectos con una maniobra que restituye valor de uso y dignidad na-

rrativa. La temporalidad es de hazaña: concentración de inteligencia y cooperación que, en pocos días, altera una situación estructural.

La estética de comedia coral no aligera el conflicto: lo vuelve inteligible para públicos diversos y permite, sin didactismos, mostrar cómo la comunidad se produce en el hacer. El resultado no es un triunfo jurídico, sino un relato común que preserva vínculos y multiplica reputaciones: cada quien aprende de qué puede.

En Buenos Aires, *Okupas* ensaya otra estrategia: allí no hay golpe maestro ni plan unificado. La reocupación se construye como reiteración frágil: cocinar juntos, conseguir un colchón, negociar con el portero, evitar a la policía, sostener al amigo que cae, trabajar por horas. La legalidad aparece como una frontera de baja intensidad, porosa y a veces negociable, que sin embargo ordena la precariedad como culpa.

El método es la amistad traducida en infraestructura social; la temporalidad es la del “mientras tanto”: cada día como pequeña apuesta por seguir habitando. La estética de realismo suizo —cámara próxima, economía de producción, actuación cruda— rehúye el exotismo y vuelve legible una moral

práctica: no se celebra la infracción, se describe el costo y la necesidad de ocupar para vivir. El resultado no es extrapolable como política pública, pero sí como léxico y sensibilidad: enseña cómo se sostiene una comunidad cuando el trabajo, la vivienda y la salud son lotería y no derecho.

En Providence, *Secret Mall Apartment* desplaza de nuevo las coordenadas. La reocupación ocurre dentro del dispositivo —el mall— que ejemplifica la privatización del espacio público y la programación del tiempo. La técnica aquí es de camuflaje y coreografía: estudiar vacíos técnicos, mapear rutinas de guardias, cronometraje de rutas, control de ruido y luz, logística mínima.

La legalidad es taxativa: propiedad privada de acceso condicionado; no hay grietas, sino tolerancia cero a cualquier uso no prescrito. La temporalidad es la del ensayo sostenido: cuatro años de vida intermitente que prueban, corrigen, vuelven a intentar. La estética de archivo doméstico y video-ensayo convierte el procedimiento en método documentando: el film es, a su modo, un manual de “habitar lo inhabitable”. El resultado termina con desalojo y sanción, pero deja una prueba material: incluso en el corazón de la mercancía, el uso, el tiempo y el vínculo pueden aparecer.

Si se alinean estas diferencias, emerge una matriz de tácticas. En cuanto a métodos, Bogotá prueba la inteligencia colectiva planificada; Buenos Aires, la infraestructura afectiva que tolera errores y recaídas; Providence, la coreografía de invisibilidad. En temporalidades, Bogotá condensa en una épica breve; Buenos Aires insiste en la duración frágil del día a día; Providence sostiene una persistencia intermitente.

Respecto a la legalidad, Bogotá contesta el mandato con una operación técnica que esquiva el golpe; Buenos Aires negocia el borde y exhibe el agotamiento de la legalidad para los pobres; Providence denuncia la configuración total de la legalidad como exclusión del habitar. En cuanto a la estética, Bogotá usa el humor para abrir inteligencia; Buenos Aires el realismo para evitar el estigma; Providence el archivo para fijar método.

Los resultados: Bogotá gana un relato y conserva vínculos; Buenos Aires construye léxicos de cuidado frente a la intemperie; Providence produce una evidencia contra la ficción del “espacio público” privatizado. Estos efectos pueden ponderarse en el marco de cada economía de riesgos. En Bogotá, el riesgo es político-jurídico (desalojo, violencia institucional),

moderado por la fuerza del número y la astucia técnica. En Buenos Aires, el riesgo es social y sanitario (enfermedad, violencia barrial, adicciones) y se administra con micro-alianzas cambiantes. En Providence, el riesgo es disciplinario y penal bajo vigilancia técnica; se gestiona con información y ritmo, no con masividad.

## Dialécticas

De las estrategias se desprenden modos de gobierno desde abajo: comité de obra en Bogotá; cogestión afectiva en Buenos Aires; colectivo táctico-artístico en Providence. Ninguno es “mejor” en abstracto; cada uno responde, además, a la configuración del adversario: juez y acta; policía y falta; cámara y algoritmo.

Una segunda capa constituyente es la de los lenguajes. En Bogotá se habla la lengua de la destreza: planos, poleas, andamios; la ciudad como taller. En Buenos Aires, la lengua es la del cuidado: quién cocina, quién llega, quién falta; la ciudad como red breve de trayectos y refugios. En Providence, la lengua es la de la programación: horarios, mapas, protocolos; la ciudad como sistema que se puede re-coreografiar.

Esa pluralidad muestra que la reocupación no es un repertorio único, sino una familia de prácticas que comparten una ética: poner el uso por delante del valor de cambio y asumir el vínculo para deshabilitar el control.

La tercera capa es la de los perfiles urbanos que cada película dibuja. Bogotá aparece como un laberinto de proximidades donde el edificio es ciudad intensiva: patios, azoteas y pasillos bastan para dramatizar la lucha entre valor de uso y propiedad. Buenos Aires se despliega como archipiélago de umbrales —casa ocupada, bar de la esquina, sala de guardia— en donde la movilidad de corta distancia sustituye a la planificación ausente: no hay “modelo de ciudad”, hay tácticas de habitar. Providence, en cambio, condensa la metrópolis del consumo en un único artefacto: el *mall* como ciudad total (climatizada, vigilada, serializada), cuya reocupación consiste en reintroducir los tres bienes básicos del habitar: uso, tiempo y relación.

Con estas capas, la dialéctica ocupación - desocupación - reocupación adquiere relieve. La ocupación soberanista se expresa como juridificación del despojo (Bogotá), policialización difusa de la vida (Buenos Aires) y privatización tecnovigilada del consumo

(Providence). La reocupación subalterna responde con ingeniería doméstica y relato común (Bogotá), amistad como institución de emergencia (Buenos Aires) y coreografía clandestina del uso (Providence).

Y, en las tres escenas, aparece al cabo un excedente común: más allá del binomio uso/cambio, el valor de lo común como práctica —compartir saberes, tiempos y afectos— que funda justicia allí donde no hay reconocimiento.

Por eso, la mirada no deja de ser ejercicio estético, para convertirse en método de intervención. La estrategia del caracol enseña a convertir un desalojo en proyecto colectivo con principio y objetivo; Okupas incita a no romántizar la precariedad y, a la vez, a nombrar sus instituciones invisibles; Secret Mall Apartment insta a leer el dispositivo y escribir dentro de él un contra-guion de maniobras invisibles.

En conjunto, una tríada operativa: mapear el cerco, inventar el método, fijar el relato.

## Alternativas

En las Américas, la guerra urbana ya trajo su propio desorden bajo la falsa promesa de “orden”: cercó la calle, vació la vivienda, volvió sospechoso al vínculo. La paz con justicia social no nace de la homogeneidad vigilada, sino de convivir con lo diferente, de sostener fricciones sin expulsión y de admitir que la ciudad se rehace cuando el uso, el tiempo y el afecto desobedecen al libreto de la mercancía.

Las obras aquí revisitadas no son un pretexto: son herramientas. Los libros sugieren método para la intuición: Davis devuelve nombre y potencia a quienes el “orden” declaraba excedentes; McGuirk ofrece procedimientos replicables para que esa potencia escale sin ser domesticada.

*La estrategia del caracol* revela cómo la astucia colectiva convierte un desalojo en ingeniería doméstica de lo común; Okupas recuerda que, en la intemperie neoliberal, la amistad deviene infraestructura; Secret Mall Apartment prueba que incluso el centro del consumo puede desprogramarse con coreografías de uso que devuelven vida donde solo se permitía circular y comprar.

La actualidad de estas lecturas, de estas miradas, no es ornamental: es un manual para el presente. Leer para mirar, es decir, para ver el cerco donde otros ven normalidad. Aprender para intervenir, es decir, para convertir la memoria en protocolo, el gesto en política, el intento en proyecto. Imaginar futuros distintos, no como consuelo, sino como tarea de diseño: presupuestos que integran, equipamientos que anclan, cartografías del uso, legalidades que acompañan en lugar de expulsar.

Si la seguridad oficial insiste en llamar “orden” a su desorden violento, la respuesta es el desorden creativo: mapear el cerco, reocupar en colectivo y fijar el relato que lo hace transmisible. No como proclama, sino con método: ver, nombrar, hacer.

Solo así la ciudad dejará de ser teatro de ocupación y volverá a ser nuestra: ciudad reocupada, ciudad en común.



### **Quito renace desde la vida cotidiana**

José Óscar Espinoza *Cerveza artesanal*  
Magdalena Vidal *Años viejos*  
Samy Gordillo *Barrismo social*

### **Informe especial sobre violencia**

Revelo, Cruz & Proaño  
*Respuestas municipales*

### **Ciudad de carne y de piedra**

Daniel Andrade  
*La escultura de Jaime Andrade Moscoso*

### **La nueva cuestión urbana: proximidad**

Nila Chávez & Jacques Ramírez en  
diálogo con Joan Subirats

### **Ciudades en el cine y los estudios urbanos**

Juan Guijarro *Ciudades vistas, ciudades leídas*