

“De pronto el orden se invertía,
ellos estaban vivos, moviéndose,
decidían y eran decididos,
iban a su futuro”

Las babas del diablo de Julio Cortázar

Introducción: La subjetividad del trazado

Se ha optado para este trabajo analizar las opiniones, sentimientos y percepciones de jóvenes que oscilan entre los 18 y los 27 años de edad. La razón obedece a que esta franja etaria es la población que participa de la vida universitaria en la carrera de Licenciatura en Comunicación Social, de la Universidad Nacional de Chimborazo en Riobamba, Ecuador. La elección se debe a que es la Universidad, sospechamos, la que permitirá apreciar, *a priori*, una visión crítica acerca de las relaciones y tensiones que mantienen los jóvenes de la ciudad de Riobamba con respecto al futuro.

El problema del futuro en el imaginario de los jóvenes se ha convertido en un tema de debate a nivel planetario, no sólo porque a través de ellos “se puede observar las principales tendencias sociales hacia el futuro”¹, sino porque el paradigma de la globalización ha modificado los modos de *ver* y *transitar* los espacios institucionales (familia, educación, mundo del trabajo, tiempo de ocio y entretenimiento, etcétera). Nos interesa trazar un mapa a partir de las percepciones de los jóvenes universitarios riobambeños para intentar hallar las articulaciones entre los modos de hacer y las proyecciones de futuro. Dentro de este marco, se ha introducido la noción de *utopía*, entendiendo el término, a grandes rasgos, como un *espacio posible* de transformación.

Para confeccionar este trabajo se ha recurrido, principalmente, a los métodos de observación participante, a las entrevistas y a las encuestas con el fin de recoger una muestra no exhaustiva de opiniones. Se analizan también los vínculos existentes

Futuro y utopía en el imaginario de los jóvenes riobambeños

entre las opiniones de los jóvenes y los patrones culturales que les sirven de contexto, además de datos estadísticos y referencias bibliográficas. Tres son los espacios institucionales que entendemos como imprescindibles para contextualizar a los actores: el familiar, el educativo y el religioso.

Este primer acercamiento (a desarrollarse más exhaustivamente en la Tesis de Maestría PLANGESCO, “La máquina futuro. Hacia una revalorización de la utopía”) se propone trazar un diagnóstico del entorno que envuelve a los actores sociales mencionados. Nuestro fin consiste en revalorizar la noción de utopía en relación con el pensamiento de los jóvenes, por considerarla el “terreno” donde se confeccionan los discursos relativos al futuro. No obstante, nos limitaremos aquí a comprender el diagnóstico como una etapa/proceso de la planificación comunicacional, es decir, un paso previo al establecimiento de acciones concretas. Por lo pronto el fundamento de este trabajo es, por un lado, diseñar un bosquejo del *mapa comunicacional de actores* en referencia a sus prácticas relacionales y sus modos de percepción del futuro; y, por otro lado, describir el *estado del arte*, comprendiéndolo como “una pesquisa documental que deberá precisar las condiciones del entorno y aportar los indicadores y mediciones de los fenómenos más sobresalientes del tema objeto de estudio”².

Por Pedro Luciano Colangelo

Pedro Luciano Colangelo es periodista y licenciado en Comunicación Social de la FPYCS, UNLP, candidato a Magister en Planificación y Gestión de Procesos Comunicacionales por la misma Facultad. Ayudante de Primera Interino de la Cátedra I de Opinión Pública (FPYCS). Docente Invitado por la Escuela de Comunicación Social (Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas), Universidad Nacional de Chimborazo (Riobamba, Ecuador) y por la Universidad Interamericana del Ecuador (UNIDEC).

1 BENDIT, R., HAHN, M., Y MIRANDA, A. “Introducción: Creciendo en un contexto de cambio y globalización” en BENDIT, R., HAHN, M. y MIRANDA, A. (Comp.) *Los jóvenes y el futuro. Procesos de inclusión social y patrones de vulnerabilidad en un mundo globalizado*, Prometeo, Buenos Aires, 2008. p. 15.

2 MERELLO, Á. en VIDARTE ASOREY, V., *Trabajo final del Taller de Planificación y Gestión I*, Buenos Aires, Mimeo, marzo de 2007.

I. El entorno

El territorio (la ciudad, la provincia, el país)

Los orígenes de Riobamba datan del año 1534, cuando sobre el poblado de Liribamba, un antiguo asentamiento purhuá, se erigió el primer asentamiento español, al que se bautizó como Santiago de Quito. La construcción de la ciudad obedeció a dos razones: la primera, a la urgencia del conquistador Diego de Almagro de impedir que otro español, Pedro de Alvarado, se apropiara de los territorios recientemente saqueados y conquistados y la segunda, a la necesidad de contar con una plaza fuerte en la ruta hacia el Reino de Quito³. Riobamba fue destruida en 1797 por un terremoto, y debió reestablecerse, dos años después, en su emplazamiento actual, distante dieciocho kilómetros de su ubicación original, donde se encuentra ahora Villa La Unión (denominación actual de los antiguos poblados de Cajabamba y de Sicalpa). La ciudad, capital de la provincia de Chimborazo, es una larga franja que se extiende de norte a sur; no obstante, a partir de la década de 1970 ha ido creciendo al azar, sin planificación alguna, ampliándose hacia todas direcciones. La población urbana creció un 10,6 por ciento entre 1974 y 1990, con lo que se dieron tres procesos: la aparición de problemas urbanos (servicios, especialmente agua, vías, vivienda), el desarrollo de un importante sector ligado al comercio, al transporte y un cambio de las relaciones interétnicas, con una *cholización* de la ciudad, lo que ha producido un refinamiento de las relaciones interétnicas, cuyas diferencias se han vuelto más sutiles. Hoy por hoy, la punta del control económico está en manos de comerciantes e intermediarios que captan la producción local para llevarla a los mercados de las ciudades⁴.

Es una ciudad baja, de escasos edificios y de arquitectura irregular. Está situada en los Andes Centrales ecuatorianos, en lo que se conoce como "Ruta de los Volcanes" y es de clima frío seco y cons-

tante a lo largo de todo el año, aunque las lluvias son frecuentes. Riobamba se encuentra a una altura promedio de 2.754 metros sobre el nivel del mar y abarca una superficie aproximada de 3.000 hectáreas. La ciudad está cobijada por el nevado Chimborazo (6.310 metros), el Carihuairazo (5.018 metros), El Altar (5.320 metros) y el volcán activo Tungurahua (5.230 metros)⁵. Cuenta con escasas industrias (Cemento Chimborazo y Prolac –productos lácteos– son las más significativas) que emplean apenas al 3 por ciento de la población (unas 4.000 personas); el comercio –tanto formal como informal– es el principal sostén económico, seguido por la administración pública y el turismo.

La provincia de Chimborazo tiene 6.569 km²; y si bien sus características geográficas seducen al viajero, no se nos puede escapar que el suelo está mal aprovechado. Las mesetas y hoyas dan origen a una vegetación semidesértica, a lo que se suman los páramos de altura, prácticamente estériles para la agricultura. Por otra parte, históricamente, la ineficiencia de las políticas públicas referentes a planificación es notoria: han sido casi nulos los estudios con respecto a la reutilización de las tierras cultivables. La agricultura de subsistencia, practicada en su totalidad por la población indígena, domina la zona rural: se produce maíz, trigo, papa y diversas frutas, que –junto al arroz– forman la dieta básica de los chimboracences. A esto debe sumársele la ganadería (porcinos y ovinos, principalmente), una reducida actividad minera (azufre) y manufacturas textiles (lanas, tapices).

Debido a la escasez de recursos, a partir de la década de 1970, con posterioridad a la reforma agraria (que suprimió las *haciendas* en favor de los minifundios), se produjo una oleada migratoria del campo a la ciudad, principalmente hacia la costa, debido a la "fiebre" de la producción del cacao y del banano para exportación. Esta situación hizo que las ciudades "crecieran de una manera acelerada y desordenada, incrementándose los cordones

3 En relación a la fundación de Riobamba y a las disputas territoriales entre los conquistadores españoles, se sugiere consultar, entre otras obras, Federico González Suárez. "Conquista del Reino de Quito" en González Suárez. *Escritos*. (Estudio introductorio y selección de textos de Carlos de la Torre Reyes). Quito, Banco Central del Ecuador, 1995. pp. 110-126.

4 COMUNIDEC. "Evaluación social y marco de planificación para pueblos indígenas. Proyecto de inversiones productivas de la provincia de Chimborazo en las cuencas de los ríos Chambo y Chanchan-Chimbo", Informe Final, junio de 2007.

5 El volcán Tungurahua, ubicado en el límite de la provincia del mismo nombre con la de Chimborazo, entró en actividad en agosto de 2006; la última erupción ocurrió en febrero de 2008.

de miseria, mientras que en el campo la productividad disminuyó considerablemente”⁶.

En la década de 1990 se aceleró, a su vez, otra forma de migración: hacia el exterior (principalmente España y Estados Unidos); un promedio de 40.735 personas por año abandonaron Ecuador entre 1993 y 1998, mientras que de la provincia de Chimborazo emigraron, en 2007, 15.467 personas, es decir, el 3,61% de la población⁷.

Las causas de la crisis y, en consecuencia, de la emigración masiva habría que rastrearlas a partir de 1995, cuando comenzó la quiebra del sistema financiero originada en el conflicto bélico con Perú; se aceleró entre 1997 y 1998 con el fenómeno de “El Niño”, que produjo pérdidas cercanas a los dos mil millones de dólares, y con la recurrente inestabilidad política (cuatro presidentes entre 1996 y 2006). Finalmente, en 1999, bajo la presidencia de Jamil Mahuad, la crisis se agudizó de manera irreversible: el nivel inflacionario llegó a extremos nunca antes vistos en Ecuador, una veintena de bancos debieron cerrar por no poder respaldar con activos más de un 50% de depósitos, y se produjo la pérdida de la moneda nacional –el sucre– a favor del dólar norteamericano. El número de pobres creció, según el Banco Mundial, en algo más de dos millones de personas (entre 1995 y 2000 el índice de pobreza pasó del 34% al 71%), mientras que la inversión en salud, educación, bienestar social y trabajo se redujo en un 37%, la tasa de desempleo ascendió del 9,2% (1997) al 14,4% (noviembre de 1999)⁸.

Características de la población

Según la proyección estimada a partir del Censo de Población y Vivienda de 2001, la población de la ciudad de Riobamba, en julio de 2007, sería de 147.998 habitantes; mientras que la de la totalidad del cantón (incluyendo las parroquias –localidades– de Cacha, Calpi, Cubijíes, Flores, San Pedro de Licto,

Pungalá, Punín, Químiag, San Juan y San Luis) ascendería a 211.379 habitantes. En cambio, la población de la provincia de Chimborazo (compuesta por diez cantones) estaba calculada en 428.464 habitantes⁹, de los cuales alrededor del 40% es indígena.

Si bien casi la totalidad de la población indígena es rural –con las excepciones de la ciudad de Guamoto y del pueblo de Santiago de Quito (Colta), centros urbanos mayormente indígenas–, la cotidianidad de los chimboracenses se funda sobre el contacto permanente entre éstos y los mestizos. La razón obedece a que la población indígena rural se desenvuelve en el comercio, principalmente frutas, verduras y animales, tanto formal (mercados) como informal (venta callejera, puestos instalados en las inmediaciones de los mercados)¹⁰, constituyéndose este en el punto de contacto principal. El total de población indígena, según el último Censo de Población y Vivienda (2001) era de 153.365 habitantes, distribuidos entre comunidades y centros urbanos.

En el ámbito del cantón Riobamba –y más aún en la provincia de Chimborazo– es indispensable referirnos a la presencia de una cultura mestiza que

6 *Emigración, Provincia de Chimborazo. Diagnóstico situacional de los emigrantes en la Provincia de Chimborazo*. Riobamba, RIMUCH (Red Interinstitucional de Movilidad Humana de Chimborazo) / UNACH (Universidad Nacional de Chimborazo), 2008. p. 13.

7 Proyección: SIISE (Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador), 2004.

8 Fuente: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC).

9 Proyecciones basadas en la tasa de crecimiento poblacional elaboradas por José Álvarez Román (Universidad Nacional de Chimborazo, Riobamba, Ecuador) en *Op. Cit.* pp. 9-10.

10 Dentro de la ciudad de Riobamba funcionan seis mercados en forma permanente: *Dávalos, La Condamine, La Merced, Plaza de las Gallinas, San Alfonso y Santa Rosa*, sitios urbanos donde se concentra territorialmente la población indígena.

CANTÓN	CABECERA CANTONAL (POBLACIÓN PROYECTADA AL 2007)	NÚMERO DE COMUNIDADES INDÍGENAS (2001)	POBLACIÓN INDÍGENA (2001)	POBLACIÓN INDÍGENA (%)	TOTAL CANTÓN (POBLACIÓN PROYECTADA AL 2007)
RIOBAMBA	RIOBAMBA (147.998)	166	47.082	24,35	211.379
ALAUÍS	ALAUÍS (9.441)	69	23.236	54,26	44.920
COLTA	VILLA LA UNIÓN (18.048)	155	38.204	85,46	43.116
CHAMBO	CHAMBO (10.541)	9	2.503	23,74	11.189
CHUNCHI	CHUNCHI (6.796)	15	871	7	11.959
GUAMOTE	GUAMOTE (21.772)	112	32.632	93	39.886
GUANO	GUANO 14.894	19	5.215	13,76	38.345
PALLATANGA	PALLATANGA (11.601)*	9	2.955	27,36	11.601
PENIPE	PENIPE (1.606)**	-	105	1,61	6.180
CUMANDÁ	CUMANDÁ (10.959)*	-	562	6	10.959

* No hay datos disponibles que posibiliten discriminar entre población urbana y rural.

** La ciudad de Penipe, a partir del primer semestre de 2008, varió notablemente la población debido a que el Gobierno Nacional trasladó allí a parte de los habitantes de las zonas rurales de El Altar, Bilbao y Candelaria a raíz de la actividad del volcán Tungurahua.

presenta características singulares. La historia cultural de la región está atravesada por las permanentes alteraciones sufridas por acción recíproca entre una mayoría indígena y una minoría blanca y, como consecuencia, un mestizaje que se fue consolidando a través del tiempo. Sin embargo, al mestizaje cultural al cual nos referimos no se limita únicamente al *contacto* y “contaminación” de diferentes modos de hacer y de narrar, sino a una serie de referencias creadas a partir de la *invención* de una nueva simbología en la que, como argumenta Agustín Cueva, “parece que el hombre de estos lares [la sierra ecuatoriana] hubiera querido vengarse [de la Conquista] «arreglándolo» todo a su antojo, pero con la inseguridad de quien termina una obra comenzada por otro”¹¹.

El mestizo tiende a renegar de su parte indígena y ha ido construyendo una identidad particular, un etnocentrismo hecho a golpes de resentimientos y negaciones, de desprecios y readaptaciones. El mestizo se identifica más con lo foráneo que por las huellas perceptibles que, por ejemplo, en ellos han dejado los hábitos alimentarios y ciertos giros lingüísticos. Como toda identidad, la mestiza se funda sobre la base de “pertenencia y distinguibilidad; del sentido de un *nosotros* a la vez que de unos *otros* diferentes y en distintos grados de distancia del «nosotros». Pero, además, la identidad se integra en la medida en que se hace reconocible una historia común, narrada de modo similar por los sujetos que en ella se identifican”¹². Así, podemos asegurar que los espacios que responden a la cultura mestiza excluyen de forma franca al elemento indígena, al menos en lo que se refiere al ámbito urbano. Otro tanto, pero a la inversa, ocurre en las zonas rurales: en general, mestizos e indígenas comparten un espacio abreviado, que se limita al comercio.

Si con cultura nos referimos principalmente a *experiencia*, en el caso de Riobamba estamos hablando de sucesivas adaptaciones a modos de vivir que encuentran su referencia en la “oferta” cultural *uni-*

versalizada por los Estados Unidos (en especial, tecnología, cine y TV). No se nos escapa que es esta la tónica de los países latinoamericanos, pero en Riobamba esta tendencia se acentúa por la relegación obstinada del condimento indígena. El mestizo ha aceptado –como diría Martín-Barbero– “el mito de una cultura universal”¹³, por lo que ve en el otro, de quien se ha logrado diferenciar, la in-cultura.

En lo que a tradiciones se refiere, las que provienen de los ancestros españoles son el fruto de las sucesivas hibridaciones y adaptaciones del legado colonial (toros, riñas de gallos, procesiones y *expressividad* religiosas); mientras que las que proceden del legado indígena son consecuencia de un desplazamiento: la conversión en *espectáculo*: “algo que ya no es para ser vivido, sino mirado y admirado”¹⁴ (Inti Raymi). Con respecto a esto, Cueva se lamentaba, en 1967, de la ausencia de una “verdadera” cultura mestiza argumentando que, para que pudiera hablarse de ésta, “es menester no sólo la concurrencia heteróclita de elementos de prosapia diversa, sino además la fusión de los mismos en un todo orgánico y coherente, **estructurado**, en una palabra”¹⁵.

La cultura mestiza, podría decirse con Jean-Paul Sartre, no posee más armas que las que pudo arrebatarle al colonizador; y, tras haber sido obligado a mirarse, con lógico recelo, al espejo español, se ha entregado casi sin reservas, en los últimos tiempos, al espejismo norteamericano. Pero la sensación de *pertenencia* e identificación no se reduce a la utilización de ciertas herramientas tecnológicas sino que se amplía, sobre todo en los jóvenes, a la adopción de términos ingleses en el habla cotidiana y a la presencia de dicho idioma como materia indispensable en la educación formal en detrimento de, entre otros, el *kichwa*, a pesar de que la Constitución aprobada a fines de septiembre de 2008 (artículos 379 y 380) asume como responsabilidad del Estado garantizar la conservación y difusión de la riqueza lingüística.

11 CUEVA, A. *Entre la ira y la esperanza*, Ministerio de Cultura, Quito, 2008. p. 149.

12 Jiménez, Gilberto en Huerdo, Jorge: *Hacia una genealogía de Comunicación / Educación. Rastreo de algunos anclajes político-culturales*. La Plata, EPC – UNLP, 2004. p. 214.

13 MARTÍN BARBERO, J. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Convenio Andrés Bello, Bogotá, 2003. p. 123.

14 Ídem. p. 119.

15 CUEVA, A. Óp. cit., p. 152.

Con todo, no se nos escapa que este no es un fenómeno exclusivo del territorio que estamos examinando sino que obedece a una constante en la lógica de la “universalidad” cultural. Universo en el que “el individuo se transforma en usuario, es decir, en alguien capaz de decodificar la inteligibilidad funcional de la red que lo envuelve”¹⁶. Es este universo-red el punto de encuentro del individuo como consumidor y la lengua de esa red es la inglesa, mediadora universal de la cultura desenraizada, porque “diluye la barrera de las nacionalidades sellando el destino «cosmopolita» de los productos y de las corporaciones”¹⁷. Así, Riobamba exhibe un contraste singular: la convivencia de lo *local*, un “adentro” materializado en los rasgos más cotidianos de intercambio (prácticas comerciales –mercados–, alimentación tradicional, arquitectura) y lo *universal*, el “afuera” que obedece casi siempre a la aspiración de pertenecer también a un mundo diferenciado (automóviles, inclusión de nuevos hábitos alimentarios, fascinación tecnológica).

El contraste al que nos referimos más arriba obedece a una de las ideas-fuerza más firmemente arraigadas en el imaginario mestizo riobambeño (y chimboracense): la de un ascenso social que se funda en el desconocimiento del otro, institucionalizado bajo la esquivada noción de “competitividad”. Ese ascenso consiste en *escaparse* del alto índice de pobreza que presentan tanto el cantón (46,9%) como la provincia (67,3%). La pobreza es un factor clave en el imaginario mestizo, al menos en lo que se refiere al *límite* entre ser pobre y no serlo, y esto trasciende los alcances de la medición oficial que evidencia lo contrario: la pobreza ataña a *los otros*, a quienes no les corresponde el “derecho” de *pertenecer*, es decir, a los indígenas.

Disputa territorial por un lado y forcejeo étnico por otro, resumen la paradójica situación del mestizo de Chimborazo; paradoja que reside más en ilusión del *escape* que en las posibilidades concretas

SECTOR	Pobreza por PBI (%)	Pobreza extrema por PBI (%)
Chimborazo	67,30	45
Riobamba	46,90	23,60
Alausí	86	70,40
Colta	93,30	77,40
Chambo	71,80	42,50
Chunchi	78,10	54,90
Guamote	96,10	87,90
Guano	83,40	50
Pallatanga	80,60	48,50
Penipe	72,50	33,80
Cumandá	68,10	29,80

Fuente: José Álvarez Román (Universidad Nacional de Chimborazo, Riobamba, Ecuador), 2007.

de hacerlo, más allá de la considerable cantidad de personas que migraron hacia el exterior. Es que –como reflexiona Zygmunt Bauman– “la libertad global de movimientos indica ascenso, avance y éxitos sociales; la inmovilidad emite el hedor repugnante de la derrota, el fracaso en la vida, el quedar atrás”¹⁸.

II. Jóvenes y futuro. Una relación distante

El duro oficio de ser joven

En el imaginario de los jóvenes riobambeños confluyen varias *representaciones* aparentemente contradictorias pero que conviven, sin embargo, con naturalidad. Lo *moderno*, entendido como adaptación a valores universalizados tales como tecnologías y pautas de consumo y lo *tradicional*, especialmente reflejado en la religiosidad y la vida familiar. Ambos aspectos se amalgaman en una totalidad *expresiva* particular: la aceptación casi resignada de la realidad que les ha tocado en suerte, aunque en el caso de los jóvenes entremezclada con un discurso superador que choca contra su cotidianidad. En casi todos los jóvenes entrevistados la condición de imposibilidad, de *sueño* con que conciben el futuro se funde con lo *ilusorio*, con los dominios del pensamiento utópico.

16 ORTIZ, R. *Mundialización y cultura*, Alianza Buenos Aires, 1994. p. 146.

17 BAUMAN, Z. *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999. p. 157.

18 MARGULIS, M. y URRESTI, M. “Jóvenes y futuro. Desigualdad, incertidumbres y carencias” en *Revista Tram[p]as de la Comunicación y la Cultura* N° 34, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, La Plata, abril de 2005. p. 9.

La concepción de futuro se relaciona, casi sin excepciones, con un discurso donde prima la individualidad. Los jóvenes encuentran en la experiencia universitaria un medio de legitimación social que tiene por objeto *dejar atrás* un mundo que, fuera de esa experiencia, los relegaría al fracaso. En el futuro existe –dice Tania (19 años)– “la posibilidad de que me plantee un objetivo para mi vida” o, más claramente, “el futuro consiste en proyecciones, anhelos que una persona aspira a conseguir” (Rocío, 19 años). La percepción de un futuro “propio” es la constante en las opiniones de los estudiantes consultados: sus imaginarios han sido construidos sobre los logros individuales. Así, el futuro –afirma César (20 años)– “es el lugar donde debo luchar por las metas que me propongo”. Más allá de lo impredecible del devenir (resaltado por la mayoría de los jóvenes consultados), la falta de perspectivas asoma secretamente como el punto más preocupante: “¿En este país hay futuro? –se pregunta Carlos (18 años)–. El Estado ha dejado en zozobra al país y luchar por un futuro no tiene sentido”.

Los imaginarios juveniles sobre el futuro individual son “alimentados por un suministro inagotable de relatos que proporcionan los medios de comunicación. Temas recurrentes y centrales en esos relatos y en las fantasías juveniles giran en torno de los fetiches engañosos de nuestro tiempo: el dinero, el amor, el éxito”¹⁹. Herederos de años de desestabilización política y social, de una historia atravesada por tensiones étnicas y culturales, los jóvenes riobambeños han terminado por asumir el futuro como riesgo personal, tal como lo sintetizan Jorge (21 años: “del presente que vivamos depende la aspiración de un futuro con mucho éxito”) y Jandry (18: “buscamos en el presente cómo vamos a hacer para encontrar, de alguna manera, la comodidad en el futuro”).

La incertidumbre y la falta de oportunidades laborales concretas no es patrimonio únicamente de Riobamba y del Ecuador. Sin embargo, esta incertidumbre va acompañada de una apatía generaliza-

da reflejada en el casi nulo interés con respecto a las especificidades de la carrera (Licenciatura en Comunicación): el paso por la Universidad es percibido apenas como la forma de lograr un título. Así lo afirma, entre otros, Diego (18 años): “el futuro depende del presente; debo esforzarme en el presente para llegar a ser un profesional en el futuro.” En la Escuela de Comunicación Social de la Universidad Nacional de Chimborazo son prácticamente nulos los espacios con que cuenta el estudiante para desarrollar sus intereses y ponerlos en diálogo con sus saberes. No existe investigación ni incentivo y los jóvenes son prisioneros de una educación vertical y autoritaria; la ausencia de discusión en las aulas ha terminado por delinear estudiantes conformistas y acrílicos, obligados a aceptar la palabra de los docentes como dogmática²⁰.

Si el futuro es uno de los elementos “orientadores de sentido” de los jóvenes, éste se ha ido desdibujando en una especie de presente *continuo*, en la imposibilidad de trazarse una meta con cierta eficacia. “El futuro consiste en vivir las cosas –sugiere Carola (19 años)– y, como seres humanos y entes activos, nos acoplamos a algunos cambios, buenos o malo”. Lejos del pesimismo, pero ancladas en la incertidumbre, las opiniones de los jóvenes oscilan entre la desconfianza y la despreocupación. Carolina (19 años) cree que “vivir la vida, el instante, es fundamental, sin mantenerse en el limbo de anhelos que no son un mundo para todos, tan solo para uno. Vivir el hoy sin pensar en el mañana, hace la felicidad.”

El futuro como recurso

Desde el punto de vista social, el concepto de juventud debe comprenderse en paralelo con las condiciones históricas que determinan sus particularidades. Los jóvenes serán actores e intérpretes de las futuras actividades económicas, políticas, culturales y de la producción del saber. No obstan-

19 Durante las consultas a estudiantes, algunos han hecho referencia a la “mediocridad de los docentes; simplemente se paran al frente y te dictan” (Charly, 27 años) y a la verticalidad de la enseñanza: “No se puede discutir, cuando se les pregunta algo que no saben te sacan fuera del aula o te tratan mal; encima te dictan hasta los puntos y las comas” (July, 19 años).

20 MARGULIS, M.y URRESTI, M. Óp. cit., p. 9.

te, los extremos entre las condiciones de desigualdad social se han ido convirtiendo en un abismo prácticamente infranqueable. Sin rastros de discursos sociales unificadores, los jóvenes riobambeños deambulan entre la irresolución y la desidia. La historia reciente del Ecuador (gobiernos que oscilaron, desde mediados de la década de 1990, entre la importación del modelo neoliberal dominante y los discursos pseudo populistas) ha tenido una constante: la corrupción y la decadencia de los espacios institucionales.

A las juventudes de todas las épocas les ha correspondido “asegurar la reproducción (y si es posible ampliada y perfeccionada) de las bases materiales, políticas, sociales y culturales de la vida colectiva”²¹; para tal fin, todas las sociedades disponen de instituciones especializadas para la socialización, para la transmisión, producción y administración del saber y de la herencia cultural. La familia y la educación formal son las principales *fuentes* de sentido social, a las que podemos agregar, como mediación, los medios de comunicación; mediación que se instala como discurso hegemónico: por una parte como *custodia* de ciertos valores tradicionales, arraigados esencialmente en el ámbito familiar, y por otra como *legitimadora* de prácticas, saberes y representaciones sociales que también operan en la cotidianidad. En una sociedad históricamente oral, los medios y las tecnologías de la comunicación son los árbitros de la tensión tradición/modernidad, provocando, al decir de Jorge Huergo, “revolturas culturales”: en su vida social los jóvenes son, al mismo tiempo, audiencia, receptores, público, consumidores y usuarios de un mundo cada vez más segmentado.

En Riobamba (y en la mayor parte de Ecuador), tal como refiere María Teresa Quiroz en relación a Perú, “las mayorías han incorporado y se han apropiado de la modernidad sin dejar su cultura oral y lo han hecho no de la mano del libro, sino desde los géneros y las narrativas, los lenguajes y los saberes,

de la industria y la experiencia audiovisual”²². Como consecuencia de esta “revoltura” o causada por ella, ha habido un notable deterioro en la educación formal al mismo tiempo que el espacio público (entendido como participación activa de los ciudadanos) se debilitó. Con todo, el título universitario sigue gozando de un alto prestigio (sobre todo como pauta de *diferenciación* social), por lo que el tránsito activo por la universidad es percibido por los jóvenes como una especie de “mal necesario”.

Con respecto al prestigio, en lo referente a títulos y calificativos, –anota Agustín Cueva– “no es fácil encontrar en otros países, ni siquiera en Hispanoamérica, donde se den más títulos ni se utilicen más calificativos que en el Ecuador”²³. El título es percibido y utilizado cotidianamente como síntoma de *pertenencia* a un núcleo social restringido, e incluso desplaza a un segundo lugar el nombre propio de quien goza de él, lo cual “denota inseguridad [...]”; esta costumbre de parapetarse tras el título es una prueba más de la absorción completa del hombre por su situación social”²⁴.

Las expectativas profesionales, por otra parte, no son claras. “En ese sentido el futuro es algo incierto –reflexiona David (23 años), una ilusión que quizás nunca llegue.” David probó suerte en Alemania, país al que llegó clandestinamente en 2005 y del que fue deportado un año más tarde. El futuro es para él, ahora, “algo raro; un sueño, una aspiración” que no puede definir. Trabaja cuando puede en la construcción y recibe desde Europa algún dinero de sus familiares. La situación de Samuel (18 años) es diferente: puede sospecharse que la buena posición económica de su familia le permitiría espiar el porvenir con cierta comodidad, aunque sus perspectivas son escasas: “El futuro consiste en un conjunto de circunstancias, acciones y reacciones que se determinan en el pasado y que no se pueden definir –reflexiona–: es tan incierto como el presente.” Samuel reconoce que el futuro es un tema que “le preocupa”, aunque no se siente capaz

21 QUIROZ, M. T. “Los jóvenes peruanos en un país oral: tensiones con la escritura y la visualidad electrónica” en ALFONSO, A., SAIN-TOUT, F. y KROHLING KUNSCH, M. (comp.), *70 años de Periodismo y Comunicación en América Latina. Memoria y perspectivas*, EPC, La Plata, 2007. p. 195.

22 CUEVA, A., Óp. cit., p. 167.

23 Ibidem.

24 BIGGART, A., FURLONG, A., y CARTMEL, F. “Biografías de elección y linealidad transicional: nueva conceptualización de las transiciones de la juventud moderna” en BENDIT, R., HAHN, M., Y MIRANDA, A. (comp.), Óp. cit., p. 50.

de planificarlo; en cambio Verónica (19 años) admite que es algo que no la inquieta porque “el futuro es algo inesperado, algo impredecible y algo inalcanzable”. El mismo pensamiento tiene Maribel, también de 19 años: “el futuro está muy distante y no tiene sentido pensarlo”.

Las rutas entre la universidad y el mundo del trabajo se han vuelto cada vez menos lineales y predecibles. Puede observarse, sobre todo a partir de la década de 1990, que “las transiciones de los jóvenes se han hecho cada vez más prolongadas y complejas, lo que resulta en una mayor vulnerabilidad ante la marginalización y la exclusión”²⁵. Dicha vulnerabilidad se evidencia como resultado de un “efecto doble”: el de mercados laborales cada vez más flexibles y un excedente de titulaciones (diplomados, tecnicaturas, licenciaturas, masterados y doctorados) que tienden a cubrir supuestas expectativas de un mercado laboral que se pretende exigente (*competitivo*, como se lo pretende) pero que, en verdad, es un mercado espectral. La flexibilidad laboral –señala Bauman– “finge ser un «principio universal» de la racionalidad económica, que se aplica en la misma medida a la demanda y la oferta del mercado laboral. La similitud del término oculta que su contenido es drásticamente distinto a cada lado de la divisoria”²⁶. Del lado de la demanda, flexibilidad es libertad; del otro lado, el de la oferta, flexibilidad equivale a un destino duro e inexorable: “los puestos de trabajo van y vienen, aparecen y desaparecen de la mañana a la noche, se los divide y retira, en tanto las reglas del juego de contratación y despido cambian sin aviso”²⁷.

La idea de trabajo es lejana para los jóvenes contemporáneos; tal como si se tratara de un horizonte nebuloso que siempre es inalcanzable, ha terminado por tornarse contingente y lateral. En definitiva, es un universo que va perdiendo, cada vez más, su posibilidad concreta de alcance; y termina por desplazarse hacia “adelante”, por postergarse indefinidamente. Puede notarse, en el trato diario

con los estudiantes, que los jóvenes estudiantes riobambeños se caracterizan más por “dejarse llevar” que por una planificación de sus vidas, tal vez conscientes de su infructuosidad. Pese a esto, juzgan la titulación como indispensable para definir su inclusión social.

De los sesenta y tres estudiantes consultados, apenas doce trabajan (7,56%). Este porcentaje no obedece únicamente a las escasas ofertas laborales, sino a una concepción de vida familiar que excede a su capacidad económica. Con la excepción de algunos estudiantes que provienen de otras provincias, quienes son originarios de Riobamba o sus alrededores (o cuyas familias han emigrado desde otros puntos del país) viven con su familia o algún miembro de esta. No se concibe la idea de que los jóvenes abandonen el hogar familiar, con la excepción de que emigren, se casen o tengan hijos; e incluso en este último caso continúan viviendo con sus familias (los tres estudiantes que han tenido hijos durante 2008 continúan viviendo en el hogar paterno).

La religiosidad es otro tema que atraviesa significativamente la cotidianidad riobambeña y los jóvenes nos son ajenos a ella. De forma similar a la de todos los pueblos mestizos de los Andes, la religiosidad (en especial el catolicismo) es una presencia espesa que tiñe gran parte de las actividades sociales y se encuentra arraigada, como legitimación e identificación, en el imaginario de los jóvenes. Cada vez más, paradójicamente, la religiosidad parecería difuminarse y aunque permanece ligada fuertemente al discurso, en las prácticas comparte su espacio con nuevas representaciones sociales que son producto de la *racionalización* de ciertas esferas de la vida social.

Al respecto, anota Renato Ortiz, “la sociedad moderna es, en esencia, politeísta [...]. En el mundo contemporáneo, la religión deja de ser una filosofía hegemónica de comprensión y de entendimiento de las cosas”²⁸. La religiosidad ha debido sufrir, también, un mestizaje permanente. Es esta

25 BAUMAN, Z. Óp. cit., p. 137.

26 *Ibidem*.

27 Ortiz, Renato. Óp. cit., pp.292-293.

28 Freud, Sigmund. “El porvenir de una ilusión” en *Obras Completas – Tomo XXI*. Buenos Aires, Amorrortu, 1998. p. 15.

una región plagada de imágenes devotas que son *utilizadas* en la cotidianidad, como forma de reconocimiento, como herencia y como resignación. Su fundamento es el dogma, es decir las “pruebas” transmitidas generacionalmente de forma incuestionable a través de las instituciones familiar y educativa. La función esencial de las representaciones religiosas es *demandar* creencia en forma de “enseñanzas, enunciados sobre hechos y constelaciones de la realidad exterior (o interior), que comunican algo que uno mismo no ha descubierto”²⁹. Empero, el *sentido* religioso debió adaptarse sistemáticamente a criterios de universalidad que, en forma paulatina, “hibridaron” las prácticas sociales. Como sugiere García Canclini:

“Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas centroamericana y andina), del hispanismo cultural católico y de las acciones políticas educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de elite un perfil moderno, reclusando lo indígena y colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales. Los impulsos secularizadores y renovadores de la modernidad fueron más eficaces en los grupos «cultos», pero ciertas elites preservan su arraigo en las tradiciones hispánico-católicas, y en zonas agrarias, también en tradiciones indígenas, como recursos para justificar privilegios del orden antiguo desafiados por la expansión de la cultura masiva”³⁰.

La presencia del catolicismo en Riobamba es por demás significativa. Las calles de la ciudad son el escenario permanente de procesiones multitudinarias (“pases” del Niño, “Señor del Buen Suceso”, “Señor de la Justicia”, vigiliadas consagradas a Santos particulares, día de Difuntos, etcétera) y una constante en lo discursivo. Los jóvenes no son ajenos a esto, a pesar de que podríamos afirmar, con Renato Ortiz, que la tecnología y el progreso tienden a relegar, ca-

da vez más, la religión a la categoría de superstición. Pero la convivencia se ha resuelto de forma natural: la tecnología y lo mediático se integran a lo religioso como parte de una nueva tradición.

Con respecto a la noción de futuro también los jóvenes integran la concepción religiosa: “Todo el porvenir se lo dejo a Jesús –dice Priscila (19 años)– porque él nos ayuda si le somos fieles y obedientes”. Refiriéndose a la idiosincrasia de los ecuatorianos, Agustín Cueva escribió: “La tranquilidad obtenida [por la conciencia católica] diluye toda responsabilidad social y termina convirtiendo teóricamente a la historia en simple itinerario de la fatalidad, cuyo curso no puede ser desviado por el hombre”³¹.

El planteo del futuro está signado por la yuxtaposición de significados de origen colectivo que redundan en sentido individual. Tal como lo sintetiza Rolando (19 años), al futuro “no lo podemos ver porque no somos predestinados pero sí podemos mejorarlo o empeorarlo [...]. Para mí, el futuro trae excelentes promesas de Dios”. Ante la incertidumbre, el imaginario religioso adquiere su fundamento, tanto como “consuelo” como significación: “Nadie sabe lo que va a pasar, pero junto a Dios podemos cumplir nuestros sueños y aspiraciones [...]. El mañana es una forma de trazarnos metas” (Silvana, 18 años).

Utopía o los cuentos del futuro imposible

Una utopía “es un sueño que queremos alcanzar, una fantasía”, dice Fernanda (22 años) y reconoce que no tiene claro en su vida en qué consiste tal sueño. Otros estudiantes, como Jenny (23), Jandry, Cynthia, Carlos y Diego (todos de 18) han oído escuchado el término pero ignoran su significado. La palabra irreal es la favorita de los jóvenes para referirse a utopía, en contraste con sus realidades cotidianas y, aún, con sus aspiraciones.

La difusa percepción y el descreimiento que enreda al término no es patrimonio de los jóvenes

29 GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1992. p. 71.

30 CUEVA, A. Óp. cit., p.104.

31 RICŒUR, P., *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 2001. p.45.

contemporáneos. Paul Ricœur ya había advertido, en 1975, acerca de la noción despectiva del concepto: “Se lo considera como una especie de sueño social que no tiene en cuenta los pasos reales y necesarios para seguir un movimiento en la dirección de la nueva sociedad”. No es extraño, entonces, que si los jóvenes no consiguen dotar al futuro de una existencia posible, cuando se lo presenta en términos de utopía el desconcierto es mayor. Después de la crisis de los relatos totalizadores, sepultados en última instancia por el neoliberalismo (económico, político, social y tecnológico), a partir de la década de 1980, la apatía actual responde a un excesivo individualismo.

Si entendemos la utopía como la exploración de lo posible, como variación de la naturaleza de los valores existentes, la *pretensión* de la utopía choca contra dos grandes obstáculos: la pérdida de una referencia histórica que la posibilite y, a causa de esta pérdida, la fragmentación de lo colectivo.