

#10,00

ICONOS|11

Revista de FLACSO-Ecuador
No 11. Julio, 2001
ISSN 13901249

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

Director de Flacso-Ecuador
Fernando Carrión

Consejo editorial
Felipe Burbano de Lara (Editor)
Edison Hurtado (Co-editor)
Franklin Ramírez
Alicia Torres
Mauro Cerbino
Eduardo Kingman

Producción:
FLACSO-Ecuador

Diseño e ilustraciones:
Antonio Mena

Impresión:
Edimpres S.A.

FLACSO-Ecuador
Ulpiano Páez N 19-26 y Av. Patria
Teléfonos: 232-029/ 030 /031
Fax: 566-139

E-mail: fburbano@flacso.org.ec
ehurtado@flacso.org.ec

ICONOS agradece el auspicio del
Instituto Latinoamericano
de Ciencias Sociales (ILDIS)

FLACSO . Biblioteca

Índice

Coyuntura

6

**Diálogo y poder:
los simulacros de la democracia**

Pablo Dávalos

17

Colombia, Estados Unidos y la seguridad nacional en los países andinos

Adrián Bonilla

Dossier

30

**El saldo social de la década de 1990:
aumento de la pobreza y concentración del ingreso**

SIISE

42

**"Recetas" para todo, trabajo para pocos.
La transformación del trabajo y de la política social en América Latina**

Laura Pautassi

60

**Fenómenos ligados al cambio de las políticas públicas:
el caso del INNFA**

Nathalia Novillo

68

**Diagnóstico sobre seguridad ciudadana en Ecuador:
un paso hacia la definición de políticas públicas**

Equipo Políticas Públicas, FLACSO

80

**El género en el Estado:
entre el discurso civilizatorio y la ciudadanía**

Gioconda Herrera

89

Sugerencias bibliográficas sobre política social y política pública

Debate

94

La frontera étnica en el espacio de la crítica

Andrés Guerrero

Temas

100

**Los personajes masculinos de Pablo Palacio:
orden y desorden del buen caballero quiteño**

Pierre Lopez



Frontera

126

El zapatismo y la nueva ley indígena en México

Jorge Alonso

110

**¡Chiapas es México! Autonomías indígenas:
luchas políticas con una gramática moral**

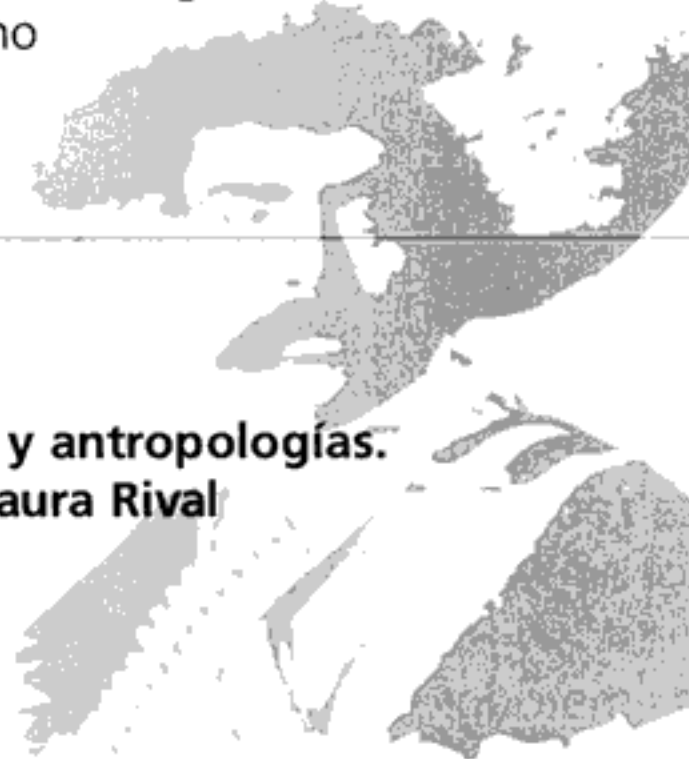
Xochitl Leyva Solano

Diálogo

140

**De antropólogas y antropologías.
un diálogo con Laura Rival**

Alicia Torres



152

Reseñas

164

Sugerencias bibliográficas

168

Contenidos ICONOS 10

La frontera étnica en el espacio de la crítica

Andrés Guerrero*

Quizás lo más fecundo sea, con la intención de iniciar un espacio público de debate, que mi lectura crítica de los artículos dedicados a analizar el levantamiento indígena de enero de 2001, en el número anterior de Iconos (Nº. 10, abril 2001), se concentre ante todo en los aspectos implícitos que los autores dejan de lado, como punto de referencia de sus argumentos, antes que tratar de terciar con cada autor y en cada uno de los temas que proponen. Por lo tanto, apenas si me detendré en referencias explícitas.

Me ciño a un problema general. Tiene que ver con el punto de vista y el de fuga de los enfoques o, quizás más bien, por un lado, con una descolocación del lugar desde el cual (en el campo social) los autores enfocan los temas y ensamblan un discurso, y, por otro, con un difuminar el ajuste del foco en los objetivos. Encuentro que en ese número, salvo una excepción o dos que tal vez mencionaré, la mirada del analista pretende situarse en una exterioridad abstracta con respecto a la posición que ocupa y desde la cual discurre y compagina el análisis. Sin embargo, posición y discursos: ambos le constituyen históricamente en ciudadano implicado y, sobre todo, cuestionado.

Ocurre como si, para poder reflexionar sobre el levantamiento, fuera imprescindible dar un paso al costado, hacia un lugar desubicado o indefinido (en todo caso exterior); respecto a los *modos de estar ciudadano con indios* (saco provecho del matiz arbitrario que escinde -en

español- al mismo verbo en dos, y distingue al *ser* del *estar*: la esencia de la contingencia histórica). Esos modos de estar ciudadano son una formación histórica que, al menos en esta parte de los Andes, se desdobla en una relación jerárquica, cuando no de dominación y explotación.

Ocurre algo así, cuando identificados en el grupo ciudadano blanco-mestizo, los autores hablan (hablo y hablamos) de indígenas y de levantamientos y quedan (quedamos) como analistas ciudadanos en una evasión histórica no explicada, una imagen de espejo vacía frente al indio que manifiesta su derecho histórico a la igualdad. Sucede como si, para ajustar un alza de mira al análisis, sería condición necesaria situarse en un punto de partida en el cual la frontera étnica se omite por voluntad subjetiva, quizás para discurrir desde un lugar donde cesan por fin las implicaciones repetitivas de la historia, social e individual. Situarse en un lugar neutro es plantear una suerte de gambito de poder: la condescendencia hacia el dominado que sacrifica un peón. En ese lugar se hace caso omiso del proceso de identificación que recreamos en cuanto amagamos en la plaza pública un acto de comunicación, ya sea este concreto o imaginado; hecho de gestos y discursos; de intereses materiales o simbólicos; de expresiones de deseo o de indiferencia.

Al leer los artículos me queda la impresión de que cuando *nos* (énfasis una pertenencia a la comunidad) ubicamos como científicos sociales (no me queda otra manera de calificarnos en las páginas de Iconos), sucede como que en los análisis se esfumara la historia que nos constituye: el hecho de que, como individuos, somos productos de *destinos relacionales* (N. Elias) en una sociedad a la vez colonial y republicana, de indios y ciudadanos. Es como si se borrarán

* Doctor en Ciencias Sociales por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.

esas estrategias de poder tan sutiles y complejas (que manejándolas, nos manejan y que hablan en nosotros), urdidas a la escucha de los silencios recónditos de los saberes prácticos del sentido común blanco-mestizo e indígena. Aquel mundo simbólico complejísimo que es una formación cultural (*nuestra cultura*, como se escucha decir): un acervo histórico común -grupalde cohesiones implícitas; una armazón de consensos y disensiones intuitivos; un ensamblado de matices y espejos de marcadores simbólicos que leen, en cada quien, anticipadamente imaginarias distinciones infinitesimales, cada vez resignificadas. Una cultura que reconoce e instrumenta con antelación las preferencias y gustos de los sentidos; los rechazos y añoranzas en los afectos; la endogamia de grupo social; el manejo del poder entre los íntimos, inter pares desde este lado de la frontera de discriminación.

Al impostar la voz de analistas sociales nos ocurre como si esfumáramos toda esa porción de nuestro mundo cultural que en el accionar diario (un contexto que se impone compulsivo, fuera de nuestra voluntad individual) nos construye y nos ubica en un nivel de diferencia jerárquica como ciudadanos que identifican y excluyen a indígenas y que, en contraataque, son identificados y excluidos. Ocurre como si, aterrados por esa realidad (aún cuando en nuestra existencia cotidiana rechazamos las situaciones de dominio), huyéramos del mundo de la cultura política histórica que evitándola nos habita, que huyéndola nos asedia y que, en las crisis, nos interroga como el Otro (lacaniano y social) que se manifiesta en el lapsus urbano, ese vacío que es el parque del Arbolito.

Al escapar lejos del casco antiguo de la política, desde el otro lado del río, una vez alcanzada la montaña de enfrente y descendido a la planicie, como en la alegoría de las estatuas de mármol de N. Elias (*La sociedad de los individuos*, Península S.A. Ediciones, 2000), nos damos la vuelta para evaluar (con un escrutar reificante y protegido) el levantamiento que nos reconstituye (se lo quiera o no) en una distinta modalidad histórica del *estar en el mundo como ciudadano, con indígenas que se ponen ya no como un quedar igualados¹, sino como un ser iguales*. Poblaciones que ya no aceptan la armonía secular de las leyes de la República y plantean los conflictos de ahora en la vida cotidiana de la

política: interrogan al sentido común ciudadano, incluido aquel que rige en los mandatarios: del Presidente y los demás que gobiernan. Exigen la igualdad: el derecho de opinar, decidir, ejecutar en la cosa pública.

El fenómeno resulta paradójico cuando, precisamente, se constata que casi todos los autores que intervienen en este número de Iconos tienen o tuvieron en su haber, en algún momento de las últimas décadas, una reconocida y positiva implicación política con el movimiento indígena, en las organizaciones de la sociedad civil blanco-mestiza, en el Estado y hasta quizás en algún partido político. Sin embargo, al hablar del levantamiento sucede que en los análisis dicha implicación en la vida pública nacional se desplaza hacia una plataforma flotante de sustento discursivo al estilo de una asesoría o evaluación sobre el accionar distante de los indígenas, sus dirigentes, organizaciones y discursos, todo eso en una coyuntura política que sin embargo a todos sacude y encara: que a todos nos interroga públicamente.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que el desconcierto creado por el levantamiento, esa dificultad que enfrentamos para asumir la situación histórica de ciudadano como punto de vista en un campo social que se desdobra (y que nos desdobra) en jerarquía de dominación, no es de orden individual sino social. Conciérne a la configuración histórica del espacio público y

¹ "Queda abolido en la República el impuesto conocido con el nombre de Contribución Personal de Indígenas, y los individuos de esta clase *igualados a los demás ecuatorianos*" 30 de octubre de 1857, 13° de la Libertad; firma: F. Robles, Presidente. (Archivo Biblioteca del Palacio Legislativo).

Ocurre como si, para poder reflexionar sobre el levantamiento, fuera imprescindible dar un paso al costado, hacia un lugar desubicado o indefinido respecto a los *modos de estar ciudadano con indios*. Los modos de estar ciudadano son una formación histórica que se desdobra en una relación jerárquica, cuando no de dominación y explotación.

el *dominio de lo particular* que, en la República del Ecuador gobierna a indios. Un *dominio* potencial, un hecho cotidiano del que goza cada ciudadano como atributo histórico (del *modo de estar*) en el mundo al alcance de su mano. Tema que no ha sido estudiado hasta ahora en sus dimensiones de un pliegue de administración

de poblaciones (en este caso indígenas) por los ciudadanos. Sin una reflexión sobre este tema no se puede entender las insistencias del movimiento indígena en reiterar la ocupación espacial de lo público para representarse. Sin esa noción, tampoco se puede entender la tozuda repetición de las estrategias del gobierno y el sistema político de los ciudadanos de que *aquí nunca pasa todo* luego de cada levantamiento: como si nada cambiara luego de cada levantamiento. Tal vez porque no pasó todo, al estilo de la añoranza de la antigua toma del poder.

Sin embargo, cada vez, y en cada levantamiento, se reinventa el espacio público (urbano y de tránsito; las redes de distribución y los medios de comunicación). La ocupación de los indígenas crea un acto político y redefine a los agentes sociales de la acción: modifica las condiciones de su relacionarse en el mundo del sentido común.

Este problema tiene ramificaciones de significación crítica que habría que explorar. Alcanzan (mediados por lógicas propias), por ejemplo, las orillas lejanas de la formación académica en ciencias sociales y sugieren la pregunta de cómo hacernos de un instrumental teórico adecuado a la historia de este mundo andino (¿torciendo o enderezando los conceptos tomados de otros lados y autores, como sugería M. Foucault?); la reformulación de preguntas que nos

vengan de un presente por devenir futuros y un pasado que siempre está siendo ahí significado; los métodos de encuesta que no pueden constituir en un ir de ciudadano por el campo o las ciudades a recoger información de las poblaciones (¿coloniales?). Ya Wright Mills nos había advertido hace tantas décadas sobre un hacer de burocrático de la sociología.

El discurso de las ciencias sociales, que es parte constitutiva de lo público, no queda incólume: el levantamiento nos interpela en cuanto a asumir o evadir el *estar en el mundo* de blanco mestizo. ¿Que implica ese *estar* cuando se va por la vida de ciudadano antropólogo, ciudadano sociólogo, ciudadano historiador, ciudadano politólogo en relación cotidiana con sujetos indios que se levantan y dicen, y a los cuales se pretende estudiar? No es problema de un juicio moral personal, sino de ética histórica.

El desdoblamiento (colonial y republicano) de ciudadanía en *dominio particular*, es una atribución de poder que ejerce un grupo histórico en el Ecuador. Por un *proceso tácito de delegación* de la administración de poblaciones (a fin de cuentas: una delegación de soberanía estatal) al mundo del sentido común blanco mestizo en el siglo XIX, cualquier ciudadano (como persona particular) puede ejercer sobre los indígenas, potencialmente, como *cosa privada* una estrategia de *dominio* en las zonas públicas de contacto con las poblaciones. Dicho ejercicio, que es una virtualidad y, como tal, siempre se puede efectivizar como estrategia de violencia simbólica, impone una relación de jerarquía que pesa en exclusiones sobre las poblaciones identificadas de sujetos (indios) en la vida cotidiana y en la esfera política. Además, carga de violencias y rechazos, con acciones de discriminación afectiva (que va desde la estrategia de metáfora clasificatoria oral -de sobrenombre, por ejemplo hasta una homología con las acciones que ocurren usualmente en el proceso de identificación en lo público) a la esfera particular y el ámbito doméstico de los ciudadanos. Desde luego, desde ambos lados de la frontera étnica, el desdoblamiento instrumenta una panoplia de estrategias binarias que construyen marcadores simbólicos de discriminación. Se instituyen en una cárcel de larga duración para el pensamiento, la creatividad y la libertad de auto definición y niega las ambigüedades y las ambivalencias.

Desde ambos lados de la frontera étnica, el desdoblamiento instrumenta una panoplia de estrategias binarias que construyen marcadores simbólicos de discriminación. Se instituyen en una cárcel de larga duración para el pensamiento, la creatividad y la libertad de auto definición y niega las ambigüedades y las ambivalencias. Como toda división dual, niega la diversidad

Como toda división dual, niega la diversidad.

La estrategia de binaridad compulsiva (implementada desde ambos lados de la frontera: sea como dominación por los ciudadanos o sea como resistencia por los indígenas) reverbera en el quehacer del científico social. Impone una cerrazón en la imaginación creativa y vuelve afásica a la crítica. En los análisis sociales se transmuta en ese difuminar la frontera y una desorientación frente al lugar de emisión de los discursos, cuando lo que requiere el movimiento indígena es interlocutores críticos para construir un futuro conjunto.

Sin embargo, aquellos grandes rituales y actos políticos que son los levantamientos nos obligan (en un *nos* de ciudadanos y científicos blanco mestizos) a situarnos en alguna parte del tejido *relacional* entre los ciudadanos y los indios. Esto, desde luego, siempre y cuando queramos comprender lo que nos sacude y proyectarnos hacia alguno de los presentes por devenir futuros.

Para explicitar el problema al que me refiero, sobre las condiciones de posibilidad (históricas en el aquí y ahora) de *un intento* (con su riesgo) de superar los escollos (ciudadanos históricos) que se erigen a un enfoque crítico desde las ciencias sociales², tomaré como ejemplo el artículo que presenta al lector E. Kingman³.

El trabajo de E. Kingman me parece que ejemplifica un correr el riesgo de leer algunos aspectos de la transformación de la relación entre ciudadanos blanco-mestizos e indígenas en el espacio público urbano de Quito durante el levantamiento de enero. Desde el lugar de una experiencia inmersa en los sucesos, que no esconde la triple ambigüedad de *estar* de espectador, de ciudadano y de implicado, el autor observa los cambios de significación que se dan en esos días de catarsis —en el sentido de una pur-

ga de los gestos atávicos en lo urbano; modificaciones de las vivencias y las percepciones de la ciudad por sus habitantes permanentes y los recién llegados de las comunidades. Constata la recreación de antiguos referentes simbólicos en la nueva formación urbana (espacial) de discriminación. Indica la remodelación de la imaginación y la memoria de los ciudadanos (la reinscripción del pasado en el presente) por medio de la imagen del sujeto salvaje que presupone al ciudadano blanco-mestizo civilizador. Describe los juegos de fuerza que se enfrentan simbólicamente en la topografía urbana: rehacen e instauran desdoblamientos ciudadanos de dominación en lo público y lo espacial de la ciudad: el norte, el centro y el sur.

En síntesis, a través del problema de otorgar significado a las vivencias en la cartografía imaginaria y simbólica de Quito, lo que estudia son las transformaciones del vínculo relacional que hace al uno y al otro: a los ciudadanos blanco-mestizos y a los indios en sus estrategias mutuas que otorgan una nueva definición a lo político, en un momento dado de esa relación de fuerza. La conclusión en la que parece desembocar Kingman parecería ser que el movimiento indígena no encuentra interlocutores del otro lado de la frontera étnica sino más bien una fuga de los ciudadanos hacia un reforzamiento defensivo de los espacios compartimentados de discriminación. ¿Es un indicio de violencia potencial, ese cavar de trincheras?

Quizás también alude J. León a este fenómeno, pero en otra dimensión y lugar político, cuando menciona la construcción durante el levantamiento de un espacio local (una resignificación del antiguo cuadrilátero gamonal: el pueblo, la hacienda, la iglesia y el Estado) como *esfera propia* indígena (¿en lugar de *esfera pública* ciudadana: un sitio rechazado por las ubicuas prácticas de discriminación, como era el parque o el mercado *públicos* del pueblo?). Esa modificación en las parroquias y cantones es la condición previa para, desde allí, dar el salto a la representación en la escena nacional. También advierte sobre el peligro de una contracción de los márgenes de lo que califica como una “tolerancia étnica” de los ciudadanos, aunque quizás sería mejor decir: ¿el agotamiento de una estrategia de condescendencia de los dominantes? El fenómeno es contradictorio porque va de par

2 Una acción comunicativa en una situación de *remisión*, (si se quiere echar mano al concepto de J. Habermas, para designar una situación de crisis del contexto de significación que requiere un diálogo, y la construcción de un nuevo contexto de entendimiento; o una estrategia en una situación de *histerisis*, la descompaginación entre el habitus y un campo social que se remodela en el levantamiento, lo que exige un replanteo de las disposiciones de comportamiento ciudadanas, si se prefiere a P. Bourdieu). Ambas situaciones son creadas por el levantamiento.

3 Ver Íconos No. 10, Flacso, Ecuador.

con una extensión nacional de la política social del movimiento, mientras se reducen los canales de negociación con el Estado. Otros autores señalan que el movimiento indígena, cuyos intelectuales han elaborado un discurso político altamente elaborado, solo busca un interlocutor en el Estado.

Si de alguna manera queremos abrir un espacio de crítica, reflexión y debate desde lo específico de las ciencias sociales, dicho espacio, de todas maneras, debería constituirse en un esfuerzo de "acción comunicativa" (llegar, en diálogo, a un consenso de significación del mundo) con el movimiento indígena, desde otro punto de vista.

Si menciono este problema es porque soy de la opinión que en el ámbito de las ciencias sociales persiste una acentuada querencia a reproducir uno los mayores problemas (culturales, políticos, sociales) que encuentra el movimiento indígena para imaginar y expresar alternativas, tal como se constató en el último levantamiento: me refiero a la ausencia de interlocutores ciudadanos (ya sean estos intelectuales individuales o asociados, organizaciones políticas for-

males o informales). Durante esos días del levantamiento no hubo voces de contraparte ciudadana, un pensamiento crítico que formule discursos y suscite actos políticos que proponga, confronte, disienta o confluya con el levantamiento.

Si de alguna manera queremos abrir un espacio de crítica, reflexión y debate desde lo específico de las ciencias sociales, dicho espacio, de todas maneras, debería constituirse en un esfuerzo de "acción comunicativa" (quizás a lo J. Habermas, o sea, llegar, en diálogo, a un consenso de significación del mundo) con el movimiento indígena, desde otro punto de vista. Dicho diálogo, a mi parecer, no se puede proponer más que desde una ubicación que asuma las formaciones históricas que nos constituyen y condicionan; desde las cuales podemos intentar

establecer un intercambio con los dirigentes e intelectuales indígenas sobre el presente en el que navegamos y el devenir común al que nos dirigimos. El levantamiento consiguió adhesiones y apoyos importantes, pero casi no tuvo interlocutores del otro lado de la frontera, ciudadanos que debatieran sobre sus vidas en el hacerse haciéndose del presente, que incluye a los tiempos de un presente del pasado y un presente del futuro.

El movimiento indígena en el último levantamiento adoptó la estrategia de expandirse hacia la política social y, al calor de las negociaciones con el Estado, formuló propuestas que abarcan a casi todos los ecuatorianos. Sin embargo, ese *nada sólo para los indios* nos advierte de una soledad. No hay por qué admirarse de que su accionar busque ante todo al Estado como interlocutor: es la única institución política ciudadana que no puede escabullir el bulto y debe responder, ya sea por la negociación o con la violencia. El "nada sólo para los indios" es la enunciación de una ausencia de propuestas en la otra cara de la sociedad civil y en el sistema político puesto que el movimiento tiene que asumir las demandas sociales a escala nacional, sin casi diálogo ni cotejo con otros actores sociales (por ejemplo, emanados de las clases medias y populares) con los cuales pueda formular y negociar sus pedidos, e imaginar alternativas.

A mi parecer, la consecuencia más álgida del monólogo en la política, es que quien emite el discurso a lo sumo escucha un eco. Con lo cual sigue un rumbo de deriva por los márgenes escasos de la invención política: esto ocurre en ambas caras del sistema ciudadano. En algún momento, hace algunos levantamientos ya, las intelectuales del movimiento de mujeres tuvieron la capacidad de interpelar a las organizaciones indígenas sobre la política de género. Quizás ese sea un ejemplo que se pueda seguir en el ámbito de la reflexión social y política: establecer un diálogo crítico con los intelectuales y dirigentes indígenas desde lo específico de las ciencias sociales, individualmente o en grupo, ubicados en lo relacional, desde un punto de vista y de enfoque que nos concierne a todos: la sociedad en que vivimos.