



Portada: Jaime Landívar

ÍCONOS

REVISTA DE FLACSO - ECUADOR

Nº 4. - Diciembre - Marzo, 1998

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

DIRECTOR FLACSO-ECUADOR

ARQ. FERNANDO CARRION

EDITOR ICONOS

FELIPE BURBANO DE LARA

CO-EDITOR ICONOS

SEBASTIAN MANTILLA BACA

COLABORADORES EN ESTE NUMERO

MICHEL RAWLAND
ADRIAN BONILLA
GERMANICO SALGADO
JULIO ECHEVERRIA
ALEX PIENKNAGURA
ABDON UBIDIA
QUINCHE ORTIZ
EDUARDO KINGMAN
JAIME LANDIVAR
SILVIA MEJIA
CARMEN MARTINEZ
ANDRES GUERRERO
JAVIER BONILLA

PRODUCCION: FLACSO- ECUADOR

DISEÑO: Luis Ochoa LL.

IMPRESION: Eclimpres S.A.

FLACSO ECUADOR

Dirección: Av. Ulpiano Páez
118 y Patria

Teléfonos: 232-029
232-030 232-031 232-032

Fax: 566-139

E-Mail: coords2@hoy.net

ICONOS agradece el auspicio de ILDIS y Fundación ESQUEL

INDICE

COYUNTURA

Perspectivas del sistema electoral ecuatoriano **4**
MICHEL ROWLAND

Heterogeneidad, legitimidad e incertidumbre **9**
ADRIAN BONILLA

ACTUALIDAD

Globalización e integración en América Latina **18**
GERMANICO SALGADO

POSMODERNIDAD

La 'irrepresentabilidad' de la política **32**
JULIO ECHEVERRIA

El nebuloso sistema posmodernista **44**
ALEX PIENKNAGURA



Modernidad y posmodernidad **54**
ABDON UBIDIA

CULTURA Y GLOBALIZACION

De los medios a las mediaciones o las preguntas por el sentido **62**
QUINCHE ORTIZ

¿Qué es lo que hace pequeñas a nuestras ciudades? **68**
EDUARDO KINGMAN

DIALOGOS



Los círculos viciosos del presidencialismo **81**
ARTURO VALENZUELA

FRONTERAS

Cuba: ¿No más cambios por ahora? **89**
SILVIA MEJIA

Racismo, amor y desarrollo comunitario **98**
CARMEN MARTINEZ

ENSAYO

Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria **112**
ANDRES GUERRERO

RESENAS

Reseñas bibliográficas: **124**
- El Estado como solución
- Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau
- Los espectros de Marx
- Ecuador: Señas particulares

CIUDADANIA, FRONTERA ETNICA Y COMPULSION BINARIA



Foto: Eduardo Quintana

Notas de relectura de una investigación antropológica ¹

¿A quién representan los dirigentes indígenas que ensamblan un discurso político sobre “las nacionalidades” del Ecuador?

Por Andrés Guerrero
FLACSO-Ecuador (2)

Me recorre una curiosa sensación al releer el libro de Carola Lentz (3) ocho años luego. ¿Su investigación? La conozco de cerca por las placenteras conversaciones que sostuvimos a mediados de los años ochenta, cuando bajaba a pie de la comuna de Shamanga (provincia del Chimborazo). Viajaba a Quito en autobús y se acercaba a mi oficina en un pequeño centro de investigación. Por lo tanto, aquella sensación de perplejidad que me embargó al recorrer nuevamente su libro apenas si podía venir de que descubriera, o redescubriera, alguna realidad ignorada en el estudio de las andanzas y añoranzas de los comuneros de Shamanga, algo inédito o quizás olvidado.

Sin embargo, es el caso. Forzosamente

efectuado con pupilas de hoy en día y, por consiguiente, interpretada desde mi “mundo de la vida” (Habermas)(4) de ahora, ya modificado por los “levantamientos indígenas nacionales”(5), la relectura de esa investigación me aporta un conjunto inédito de respuesta a inquietudes que me interpelaban desde 1990. Preguntas que se replantearon verticalmente cuatro años luego, suscitadas por la segunda acción de protesta que ratificó como algo no meramente fugaz la presencia de los indígenas en la política ecuatoriana.(6)

En verdad, cabe decir que dicho conjunto de interrogantes condensa en un núcleo denso de temas: ¿quiénes son los manifestantes que paralizaron al país por dos veces? En términos de agentes sociales: ¿quiénes integran la po-

blación que hoy en día se autocalifica de “indígena” e irrumpe en los caminos, plazas, calles y medios de comunicación? ¿A quién representan los dirigentes indígenas que ensamblan un discurso político sobre “las nacionalidades del Ecuador”? ¿Qué imagen ideal (social y psicológica) de sí asumen aquellas mujeres y hombres que, con su presencia masiva en los espacios públicos, ponen en tela de juicio el proceso de construcción del Estado-nación, interpelean la formación histórica de la ciudadanía y exigen modalidades de representación política?

En otro plano de reflexión, más abstracto y teórico, ese núcleo de problemas tiene que ver con una redefinición del sujeto étnico del Estado nacional; con las condiciones de su surgimiento y perpetuación como actor social. Por lo tanto, se trata de un problema vinculado a un cambio estructural en la formación de dominación, una modificación de lo que he definido en otros trabajos como un fenómeno de administración de poblaciones por el sistema ciudadano. Un sistema de gobierno de sujetos indios que se construye, en esta parte de los Andes del Norte, a principios del siglo XIX y, a lo que parece, se prolongará con cambios importantes hasta más allá de inicios del siglo XXI.

Tal vez mi perplejidad se afinca en un hecho: cuando la antropóloga conoció la comuna de Shamanga, ni ella mismo ni nadie podía interrogarse sobre la existencia de indígenas (hombres y mujeres) que aún no se manifestaban unísona y masivamente como tales: como una población de nacionalidades indígenas del Ecuador.

No cabe la menor duda: un atributo común a toda investigación que reúne las condiciones académicas de calidad es, precisamente, la de ofrecer un espacio abierto, aunque metodológicamente sometido a verificación, a lecturas de reinterpretación desde variadas iluminaciones de las ciencias sociales, no tan sólo respecto a procesos sociales del pasado sino también del presente.

En efecto, la lectura de ese estudio antropológico proporciona no solamente una riqueza en cuanto a material factual (etnográfico) sino que, a lo largo de sus páginas, subyacente o tal vez implícito, fluye un análisis de problemas de fondo que paradójicamente no fueron, como la autora previene en un artículo posterior, el eje voluntario de su atención ni el centro consciente de su problemática. Cuando llega a

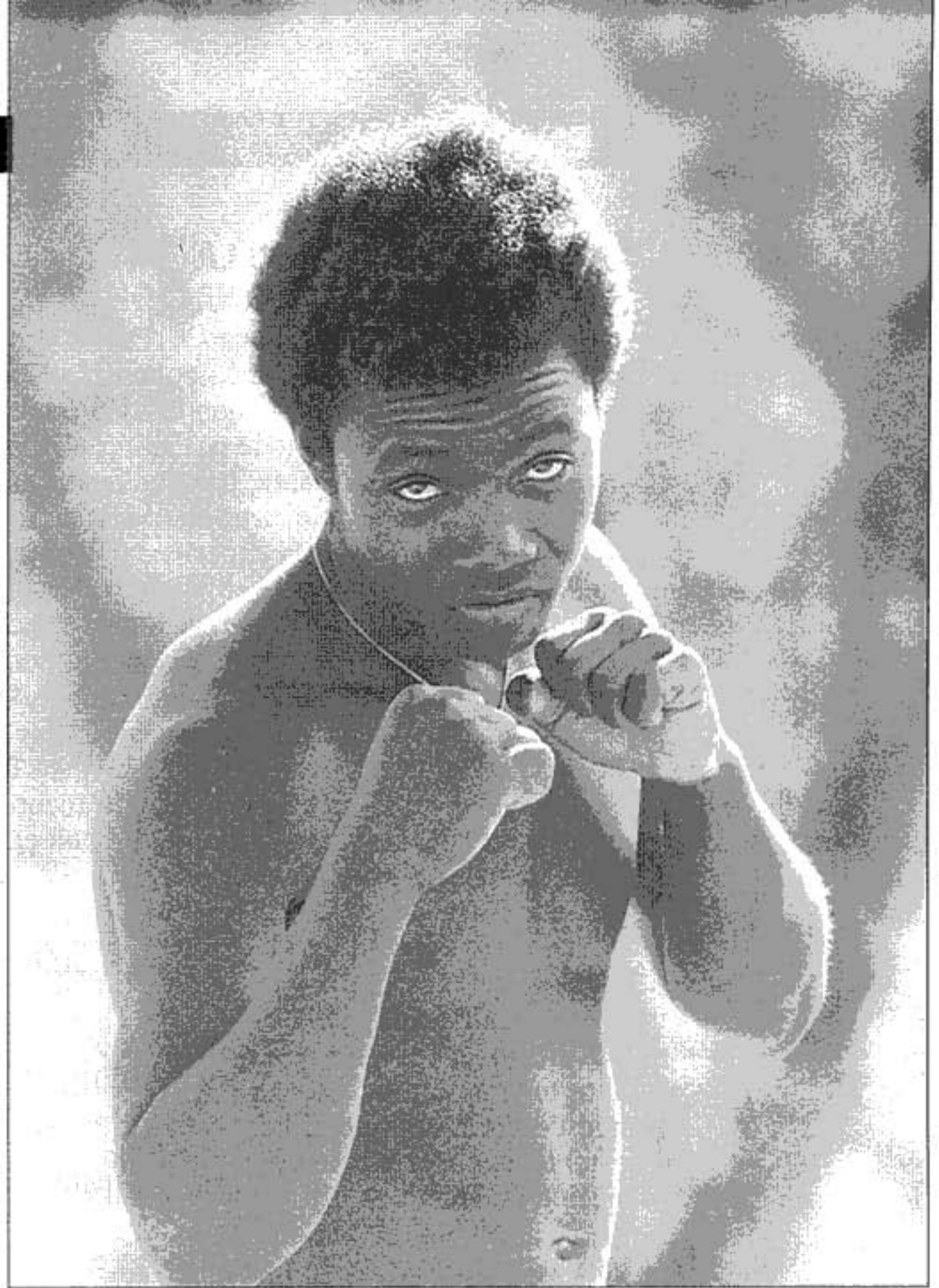


Foto: Eduardo Quintana

Shamanga, las inquietudes que le motivaban tenían que ver con la experiencia de vida de los comuneros al emigrar hacia la Costa; fue el hilo conductor que organizó su trabajo de campo y que, posteriormente, encauzó el análisis de la información recogida.

Aquí, precisamente, me serviré de aquella trama de temas presentes en filigrana de papel en el libro de Carola Lentz para realizar una reflexión, antes con una mirada de sociólogo que desde la vivencia del antropólogo, sobre el tema de la constitución de este nuevo agente social. En concreto, me refiero a la transición de los múltiples y diferentes grupos indígenas locales del pasado (para llamarlos de alguna manera), hacia una población indígena de perfil nacional hoy en día.

Esto implica detenerse en dos aspectos: en primer lugar, en la modificación de las formas de dominación de poblaciones dentro del sistema ciudadano y republicano en las últimas décadas; y en segundo, en la experiencia de vida en el borde de la nueva frontera étnica y la violencia transformadora que recorre el ancho y ajeno mundo del mercado y lo ciudadano.

LA MODIFICACION DE LA FORMACION DE DOMINACION

Cuando C. Lentz sube a la comunidad de Shamanga, la formación de dominación étnica había atravesado, sobre todo desde la reforma agraria en los años sesenta, por una modificación sin precedentes a lo largo de la Sierra. Este cambio, que trastocó la experiencia de vida y el ser-indígena, se puede enfocar recurriendo a la noción clásica de frontera étnica tomada del trabajo de Frederik Barth. Pero conviene ubicarla en un tejido de enlaces conceptuales diferente. Para Barth, dicha noción deriva de las categorías estructurales del sociólogo T. Parsons: el estatus, la adscripción y la identidad. En su concepción, posee ante todo un carácter estático; señala una permanencia. La creación o, si se prefiere la invención, de grupos étnicos es un problema que Barth apenas alude. La frontera sería ante todo un límite cultural que deslinda una identidad establecida: marca una distinción de sí mismo, fija un grupo social que se auto-reconoce y diferencia de los demás. Vale decir, permite una suerte de conciencia social de grupo que se adscribe a sí mismo. (7)

Por mi parte, pienso que conviene conservar antes que desechar esta noción sobretodo por la eficacia de su insinuación metafórica: de una división o separación simbólica, un espacio creado por un deslinde externo al grupo social; fija un más allá constitutivo; o sea, los otros se convierten en el confín de la frontera. Aunque retengo la noción, sin embargo la ubico en el cruce de dos contextos conceptuales diferentes y distintos que le otorgan otro significado y posibilidades de utilización. Por una parte, la asocio a los conceptos de campo, habitus y estrategias de fuerza de P. Bourdieu (8); por otra parte, siguiendo a Judith Butler en sus estudios sobre la dominación de género, vinculo la división dual que provoca la existencia de una frontera étnica a una matriz binaria de percepción mental, un parteaguas simbólico propio a un sistema de dominación. Es lo que dicha autora define como un "orden dicotómico compulsivo", tal como rige en las relaciones

La frontera étnica es una suerte de artilugio simbólico de dominación, que se reproduce en los espacios públicos donde transcurre la vida cotidiana

de género: una matriz de clasificación y jerarquización social y política que instaura la construcción discursiva de la diferencia y funda la dominación en el orden simbólico. En pocas palabras, la frontera étnica sería una suerte de artilugio simbólico de dominación que, en las relaciones de poder cotidianas, produce y reproduce a la vez al indio y al blanco-mestizo. (9)

Por último, preciso que la frontera étnica que aquí me interesa pertenece a un orden simbólico preciso, históricamente construido con la formación del Estado nacional republicano; deriva, pues, de un proceso poscolonial. (10) Dicha frontera cruza por todos los campos sociales y les otorga una suerte de estructura elemental de dominación étnica; instaura

una dicotomía primaria que organiza y justifica las posiciones que, en dichos campos, ocupan los habitantes bautizados de ecuatorianos, con todas sus demás complejas determinaciones sociales (económicas, políticas, culturales). Separa en el imaginario a los habitantes en dos grandes grupos: los blanco-mestizos ciudadanos y los otros. (11) Es un principio generador de estrategias de poder en todo el espacio de la sociedad nacional, desde el Estado central (lo público estatal) hasta

la periferia doméstica (lo privado y cotidiano), incluyendo ámbitos intermedios y colindantes. Dicha matriz binaria es una formación mental y, como tal, posee una historia. Se constituye en los Andes a partir del acto de violencia fundador de la dominación de poblaciones. Luego de la conquista hispánica, los micro juegos cotidianos de poder entre las poblaciones así instituidas (en un inicio registradas por las leyes coloniales como castas) crean y recrean, en el plexo de la vida social, a esos dos grupos primarios como clasificaciones de identidad. Bajo el sistema republicano, históricamente inscrita en el sentido práctico de los ecuatorianos, dicha matriz binaria se convierte en una realidad simbólica que encarna en agentes sociales redefinidos: los ciudadanos y los sujetos por civilizar del Ecuador.

Al respecto, creo que conviene retener la noción de frontera étnica porque connota y, a



Foto: Eduardo Qu

la vez, recalca ese principio de deslinde binario: aquella estructura simbólica tan eficaz, elemental y recóndita. La frontera instituye en las posiciones y las estrategias de fuerza de los agentes sociales, en lo real, los hitos simbólicos (los marcadores de valorización y de distinción) que delimitan el campo de juego. Invisible pero real, la frontera esconde la arbitrariedad de su institución imaginaria (el acto fundador de la dominación, perpetuamente reproducido por la violencia cotidiana) bajo la sombra de un efecto de naturalización: "racializa" a los habitantes nacionales en términos de un supuesto sistema genético.(12) En la vida cotidiana, la frontera engendra la diferencia como inferioridad y, por consiguiente, legitima la dominación de la población indígena por la ciudadanía blanco-mestiza.

Uno de los aciertos del trabajo de campo de la antropóloga que releo reside en la narración vivaz de la experiencia de vida de los emigrantes en el ingenio San Carlos y en las ciudades de la Costa en los años ochenta. Al recorrer sus páginas se advierte que la frontera étnica no quedó atrás en el camino desde las altas comunidades cercanas al lago de Colta, hacia el "ancho y ajeno mundo" de la Costa. Al abandonar el espacio acorralado de dominación de la hacienda, núcleo radiante de poder (13), incluyendo en sus dimensiones a las autoridades del último escalón de la jerarquía estatal y a los

habitantes blanco-mestizos del pueblo cabecera parroquial o cantonal, ocurre que dicha frontera acompaña a los emigrantes, paso tras paso. Reactiva los envites en cada sitio de tránsito; en los lugares de arribo e instalación reorganiza los juegos de poder. En síntesis, en la esfera pública ciudadana, en los ámbitos generalizados de tráfico social, en las plazas de mercado, las calles, comercios, oficinas públicas y en el mercado de trabajo, se reestructuran los campos de fuerza en función de la división dual, de la matriz colonial recóndita que estructura al sentido práctico de los ecuatorianos. (14)

Conviene detenerse en esta división étnica imaginaria que sigue como su propia sombra a los emigrantes de las comunidades, en el espacio nacional y ciudadano. Destacan tres aristas que son pertinentes: en primer lugar, la violencia que genera la frontera; en segundo, la constitución de un nuevo sujeto indígena por la coerción y la resistencia; y, tercero, la concomitante e implícita legitimación del ciudadano ecuatoriano como elemento de dominación.

DE INDIGENA PARTICULAR A EMIGRANTE ANONIMO

En la República, entre 1857 y 1964, para fijar a grandes rasgos algunos puntos de referencia temporales, la administración privada

de poblaciones en el sistema ciudadano puede ser pensada como una suerte de variante histórica de lo que Bourdieu analiza como una dominación simbólica. (15)

Por administración privada me refiero a un acto de delegación de atribuciones políticas, a fin de cuentas de soberanía. El Estado republicano efectúa ese acto de transferencia a mediados del siglo XIX con la supresión del tributo de indios.(16) Por omisión, casi sin instrumentos legales ni discusiones políticas, (bajo el silencio autojustificado que impone la lógica de la igualdad universal ciudadana), se otorga a una periferia de poderes (haciendas, iglesia, unidades domésticas ciudadanas, redes de clientela, instituciones locales de gobierno), la gestión (demográfica, económica, espacial y simbólica) de las poblaciones que antes eran identificadas y numeradas en los padrones y censos republicanos bajo el rubro de "indios". Las poblaciones indígenas devienen res privada, una preocupación micro política de un heterogéneo conglomerado no estatal: de las formaciones periféricas de poderes en los confines de lo público.(17)

Ahora bien, dichas formaciones constriñen el espacio de las estrategias de dominación y resistencia a ámbitos locales, —a las redes y juegos de poder en un cantón y sus parroquia para situarlas de alguna manera en el territorio nacional. Enmarcan las relaciones entre ciudadanos e indígenas dentro de una etiqueta ritualizada de subordinación y en alianzas de reciprocidad desigual análogas a las del parentesco: la delegación hacia lo privado implica una personalización de la dominación. Así, por ejemplo, el compadrazgo con la noción de "hijitos" o la condición de "indios

propios" de un hacendado, vínculos sociales ampliamente difundidos en la Sierra, por lo general requerían una previa inclusión en estrategias de reconocimiento, afecto, conflicto o reciprocidad. Situación generacional y cotidiana que instituía el significado de ser persona: a la vez de indígena (18) y de compadre o patrón.

A su vez, para los ciudadanos del pueblo, los indígenas que se acercaban a sus propiedades o comercios, venían de tal o cual hacienda o comunidad, pertenecían a grupos domésticos identificados o identificables: eran "personas conocidas", así fueran tan sólo amigos, parientes, clientes o "recomendados" de un compadre. Estas relaciones adoptaban una dimensión temporal de larga duración: cubrían la estabilidad de arcos generacionales.(19)

Al decir esto lo que deseo recalcar es que este tipo de formación de dominación delegada hacia los confines de lo público, excluye la relación social impersonal, evita los vínculos no particularizados y desconoce (en principio) el trato anónimo de la ciudadanía, tal cual se da en el espacio urbano o el mercado de trabajo nacionales.(20) Por otra parte, esa personalización tenía un efecto sobre la violencia de la frontera étnica: eufemizaba (en el sentido de Bourdieu) los enfrentamientos puesto que permitía barrocas estrategias de amortiguación y resistencia.(21)

Foto: Eduardo Quintana



LA VIOLENCIA DE LA IGUALDAD CIUDADANA

Shamanga, la situación se transforma masiva y radicalmente al abrirse el horizonte local con la emigración hacia la Costa entre 1950 y 1980. La antropóloga censa en Shamanga un 80% de hombres y 50% de mujeres emigrantes para 1987, cifras que, con variaciones de un lugar a otro, reflejaban sin duda una realidad



Foto: Eduardo Quintana

bastante extendida en otras regiones de la Sierra.(22) Al escapar del ámbito local, los comuneros acceden a un sistema de poder de distinta naturaleza. Se insertan en el mercado laboral y el espacio público ciudadano: acceden a juegos de fuerza que no requieren una personalización ni tampoco una particularización de los agentes sociales. Las relaciones que se entablan poseen un carácter aleatorio, pueden ser casi anónimas y no exigen ninguna continuidad generacional.

Sin embargo, sabemos que en estos campos ciudadanos la frontera étnica se erige en una suerte de enervadura primaria de poder. En efecto, al convivir con los emigrantes que acompaña en su viaje a la Costa, C. Lenz experimenta y, luego, describe la violencia que sufren los comuneros convertidos en indios genéricos: la brutalidad que deben enfrentar cuando cortan caña en el ingenio San Carlos o se convierten en vendedores que deambulan por las calles de las ciudades de Milagro, Naranjito o Machala.

En el roce público los ciudadanos sobre-imprimen en los comuneros la imagen del indio incivilizado (23) para, de esta manera, colocarlos del otro lado de la frontera étnica. Arman gambitos de diferenciación y dominación que son estrategias cotidianas y generalizadas de desvalorización del otro, urdidas y ungidadas por un sentido práctico que trabaja sin cese ni

**En ámbitos
ciudadanos, la
frontera étnica se
erige en una suerte
de enervadura
primaria de poder**

perdón. Asumen la forma concreta de chistes, burlas y ofensas simbólicas que en cualquier momento pueden desbocarse en agresiones físicas. Apuntan a su manera de vestir, la gestualidad, la forma de pensar, la manera de hablar español y, desde luego, al idioma propio e inhibido: el quichua. Sin más, ser ciudadano del sentido práctico (el único

agente legítimo de la historia oficial de la nación), ser blanco-mestizo, rinde una renta diferencial simbólica: simplemente no se es indio.

En el conflicto estructurado y estructurante de poder en torno a la constitución del ciudadano-frater y pater- (24), es decir de la masculinidad inter pares, sea cual fuere el campo social y el interés (material o simbólico) que esté en juego, los indígenas son vistos como no del todo viriles: vale decir no hombres, no masculinos iguales. A fin de cuentas, en el campo ciudadano aparecen desprovistos del significante simbólico del poder: son seres no fálicos. (25) Para competir en la esfera ciudadana en condiciones de menor desventaja y, además, amortiguar de alguna manera la violencia ubicua que genera la frontera, tienen que imponerse una transmutación y renegociar su noción de masculinidad: tienen que incorporar y representar una nueva imagen de sí masculina. Abandonan sus hábitos: los vestidos y las costumbres; finalmente, reestructuran sus habitus: cambian las formas mentales de per-

cepción y las disposiciones de comportamiento. Intentan “costeñizarse” o “urbanizarse”; adoptan una estrategia mimética con el entorno ciudadano viril (blanco-mestizo) imperante en el espacio público nacional.

Al hacerlo, entran en un proceso de uniformización bajo impronta nacional que alisa la especificidad cultural local, tal como las reproducía la administración privada en el pasado, en el mundo compartimentado de la hacienda-pueblo.

Sin embargo, paradójicamente, no dejan de ser indígenas; pero ya no lo son como lo fueron sus abuelos o sus padres. Con los cambios, los “indios” de los poderes locales compartimentados tienden a fundirse en una población más unitaria. Devienen una suerte de comunidad capaz de imaginarse a sí misma en tanto que conjunto social, por encima de sus diversidades. Se convierte en un grupo social vinculado por lazos simbólicos e históricos compartidos y reinventados en rituales políticos como los levantamientos; por participar en una experiencia de vida y sociabilidad de emigrantes en las redes sociales que surgen en las ciudades. Por consiguiente, hay dos procesos que gestan un grupo social nuevo: por una parte, la segregación, la ubicación del otro lado de la frontera en un más allá político indefinido (no ciudadano), y la violencia que asumen las relaciones “interétnicas”; por otra parte, la resistencia a la situación de dominación y explotación a nivel nacional.

UNA CIUDADANIA POSCOLONIAL

Sin embargo, ¿cómo explicarse que los emigrantes de Shamanga continúen siendo indígenas cuando, precisamente, se constata un proceso de transmutación de tipo nacional? A mi parecer conviene detenerse una vez más en un fenómeno que revela la investigación que releo: la violencia inducida por la frontera en los campos de poder cotidianos, que son los lugares de significación de la desigualdad ciudadana y donde se marca la exclusión.

Haber dejado de ser indígenas de la admi-

nistración privada, conseguir escapar al cerco de la dominación local y adentrarse en los vastos circuitos del mercado y el anónimo espacio público ciudadano, no conduce sin más a una liberación. Como ya se mencionó, la frontera étnica no se desvanece: el muro de la exclusión se vuelve a erigir donde llega el emigrante de las comunidades. Para comprender este fenómeno hay que destacar que la ciudadanía, no obstante el discurso jurídico y estatista que domina su concepción e impone una pretensión de universalidad, es una construcción y, por consiguiente, posee también una historia. Desde los inicios de la República (26), la forma ciudadana es una de las piedras angulares de la construcción del edificio político representativo. (27) No me refiero aquí tan sólo al cuerpo jurídico del Estado nación, sino a la lógica de la práctica ciudadana en la flamante República. Mientras en las leyes se pretende una nivelación jurídica de las poblaciones, sobre todo luego de 1857 cuando se deroga el estatuto de indígena contribuyente (la traducción republicana del tributario

colonial), en cambio en la vida cotidiana se reproduce la jerarquía étnica de origen colonial. (28) Resalta el hiato entre la lógica de igualdad del Estado representativo de los ciudadanos y la lógica de la práctica del grupo dominante: la estructura colonial de su mundo de la vida y sus estrategias de dominación. Respecto a la población indígena (y negra) la igualdad ciudadana no aflora en la imaginación colectiva blanco-mestiza como un hecho consuetudinario. Los indígenas son percibidos bajo la categoría de incivilizados, animalizados, apenas humanos. (29) Es así que el trato público entre iguales ciudadanos despliega una paradoja: frente a los indígenas se convierte en un privilegio colonial en las calles, los mercados y los lugares de trabajo. Fuera del ámbito de la propiedad privada ciudadana y la intimidad de lo doméstico, la igualdad se la reserva a los clasificados de blanco-mestizos, a quienes se ubica en un más acá de la frontera étnica, con todas las obvias distinciones de clase.

La ciudadanía en el Ecuador se construye a lo largo del siglo XIX como un campo de do-

La ciudadanía en el Ecuador se construye a lo largo del siglo XIX como un campo de dominación donde se juega la exclusión de poblaciones

minación donde se juega la exclusión de poblaciones. Aprovecho un ejemplo clásico que ofrece una alegoría a la vez simbólica y concreta del espacio ciudadano nacional: el parque principal de la Villa de Otavalo. Por definición es un espacio público y un centro de poder desde el siglo XVI; lugar de encuentros, paseo y sociabilidad cotidiana. Sin embargo, como en tiempo de la colonia, bajo la República persistió en su calidad de sitio tácitamente prohibido para los indígenas. Todavía sigue fresca en la memoria de algunos otavaleños que hace unas dos o tres décadas las infracciones recibían el castigo público de "quitar una prenda" (un sombrero por lo general) y la imposición de un rescate humillante que redibujaba la frontera como prohibición y lugar de violencia. La persona, señalada en su condición de inferioridad, debía barrer la plaza: se le recordaba la distinción entre quienes tienen derecho y quienes no. Con plena igualdad de atribuciones, el escarmiento no lo ejecutaba ninguna autoridad del Estado ni tampoco un funcionario de la municipalidad, estaba a cargo de un otavaleño anónimo: una persona masculina blanco-mestiza que, testigo de la transgresión, cumplía un deber ciudadano. Simplemente obedecía a un sentido práctico colonialmente estructurado: el ejercicio de un poder y la imposición del acto humillante re-creaban, en una compulsión binaria, a la vez al ciudadano blanco-mestizo y al indígena. (30)

He analizado en otro trabajo que el intento desde el Estado de igualación ciudadana (con la imposición de una contribución general) en los albores de la República, desembocó en 1843 en una rebelión de la población criolla serrana. De Tulcán a Riobamba, manifestó violentamente su rechazo, de pueblo en pueblo y en las capitales de provincia excepto Quito. Para quienes se consideraban "blancos" en aquella

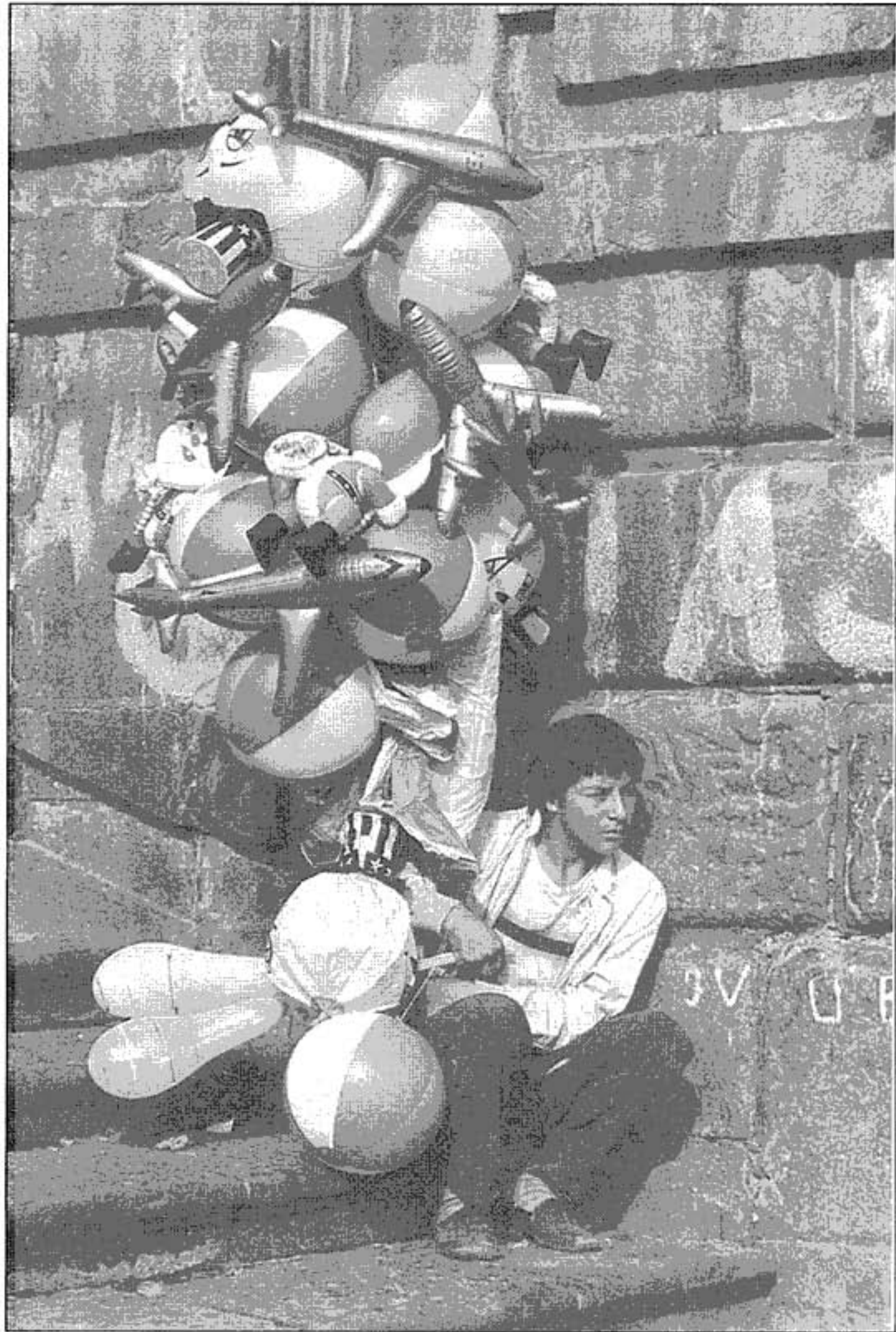


Foto: Eduardo Quintana

época, significaba la pérdida de su privilegio colonial y una integración nacional hacia abajo en la jerarquía social. Los ciudadanos sintieron el temor de verse impelidos por el Estado en una deriva que les arrimaba al estatuto igualitario de tributarios, o sea, de indios. (31) A fines del siglo XIX, la Revolución Liberal no transformó la estructuración colonial casi de casta inscrita en la ciudadanía, sino que inscribió en la Constitución de la República la imagen del indio en términos de población que los poderes públicos debían proteger y civilizar. (32) Lo que, simultáneamente, se desdobló en una oficialización y ratificación de un ideal

ciudadano centrado en el modelo blanco-mestizo masculino y, por consiguiente, consolidó la exclusión del indio.

La violencia que soportan los emigrantes en la Costa (33) y en las ciudades de la Sierra, perpetúa un análogo patrón de funcionamiento. La frontera étnica implanta una demarcación de, por una parte, un privilegio, un rango ciudadano y, por otra, la exclusión y negación.

El artificio simbólico impone a nivel nacional la aspiración de devenir ciudadano: el rechazo de ser indio. (34) En el trato entre blancos e indios se despliegan ubicuas estrategias de violencia cotidianas para perpetuar de manera no consciente la frontera y su principio generador de una clasificación binaria. Se rechaza a los recién llegados y se les coloca en un más allá constitutivo que, al marcar una diferencia de desvalorización, perpetua la ciudadanía dentro de un contexto de significados históricos: de un privilegio de dominación. (35)

La clasificación de los habitantes del país en rangos étnicos es una partida de fuerza que se juega con el objetivo de establecer distinciones sociales. Se trata de establecer en cada momento quiénes pertenecen al sector de los legítimos miembros del Estado nación y quiénes son los excluidos del poder masculino-ciudadano. (36) La partida se juega en todos los campos sociales: en la producción cultural, la economía o las relaciones políticas. Rige en ella la matriz binaria de impronta colonial que, históricamente, estructura en la República la ciudadanía en tanto que un sistema de habitus del sentido práctico, un mundo de la vida históricamente moldeado por la dominación de poblaciones. (37)

A fin de cuentas, resulta una paradoja que,

vista globalmente, la violencia ubicua de la frontera resulte dotada de una doble funcionalidad. En primer lugar, impulsa una estrategia cotidiana y dispersa de construcción del Estado nacional: ratifica el poder delegado a la población que se considera como los legítimos ciudadanos de la historia; en segundo lugar, mueve un troquel simbólico eficaz que, en el proceso de resistencia a la dominación, acuña

al nuevo indígena, al emigrante que retorna a su comunidad transformado. Le convierte en un nuevo agente social, el indígena de las nacionalidades del Ecuador que reclama su diferencia. (38)

Impone a los comuneros emigrantes, como estrategia de sobrevivencia y de resistencia, el travestimiento físico, impulsado por un deseo doble y ambivalente. Se manifiesta, en primer lugar, en un rechazo de la imagen de sí como incivilizado - como indio-, para lograr una mimetización en las sombras del modelo ciudadano. De esta manera consigue mitigar la violencia ciudadana en los espacios públicos; se evade de una posición marcada por una extrema desventaja de fuerzas en el campo simbólico de la masculinidad.

Sin embargo, se mantiene como indígena; o sea, adopta la estrategia de consolidar la frontera en lugar de atravesarla, no sólo porque la exclusión lo rechaza hacia un confín desvalorizado de lo ciudadano, sino porque las condiciones de sobrevivencia (afectivas, materiales y el horizonte de significado de su vida) dependen de la cohesión de las redes de solidaridad que se tienden entre indígenas emigrantes: una sociabilidad de grupo oprimido, discriminado y explotado.

En segundo lugar, la estrategia de mutación se expresa en aspiración de progreso, aventu-

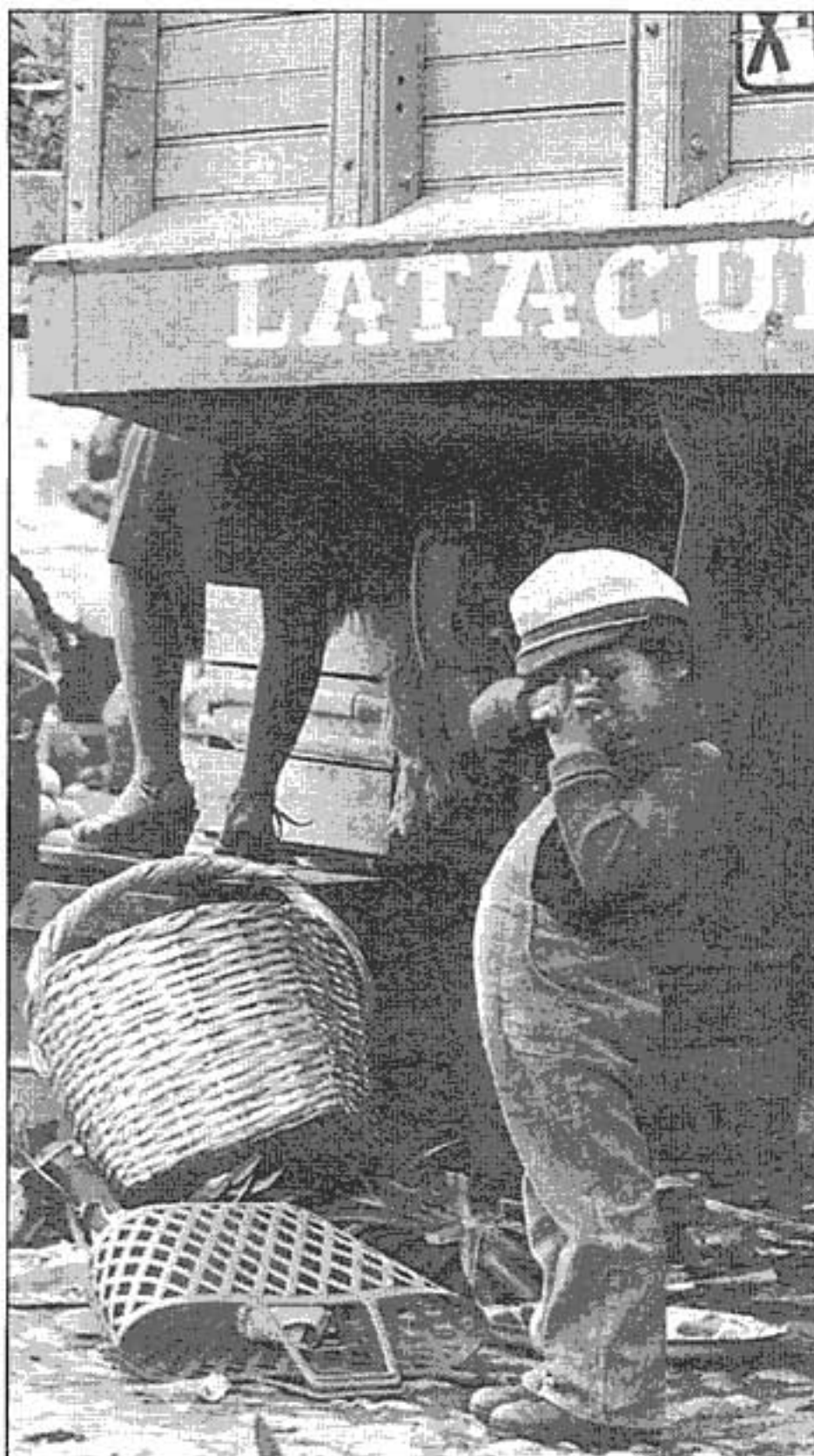


Foto: Eduardo Quintana

ra de vida y ascenso social. Lo que implica una relativa individualización que provoca un rechazo del pasado como época sombría: de la vida y la cultura de las generaciones anteriores, del yo colectivo indígena pre-moderno; impulsa la búsqueda de una nueva imagen de sí valorizante en la comunidad y la sociedad nacional.

Sin duda, ambas situaciones son el terreno fértil donde, hoy en día, de la uniformización relativa inducida por la ciudadanía brota la diferencia: la conciencia de ser una población ecuatoriana que se construye en varias nacionalidades.

Para terminar, quiero cerrar aquí la relectura de una investigación de antropología fecun-

dante, tal como la inicié: con preguntas y sin respuestas.

Los levantamientos nacionales han trastocado las relaciones de fuerza políticas y étnicas. Pero ¿abren estas acciones de masa nuevos horizontes al funcionamiento, hasta ahora implacable, de una construcción histórica de la ciudadanía como forma de dominación: de un orden constrictivo de clasificación, una frontera étnica que genera violencia ubicua en los campos sociales cotidianos?

La étnogenesis del indígena ecuatoriano de las nacionalidades, ¿es un intento de desvirtuar esta arquitectura de una ciudadanía esencializada poscolonial y neocolonial?

NOTAS

1.- "Posfacio" en: Carola Lentz: De su tierra nadie puede dejar. Una comunidad de migrantes indígenas del Ecuador; ed. Abya Yala, Quito 1998. En alemán: Von seiner Heimat kann man nicht lassen. Migration in einer Dorfgemeinde in Ecuador; Campus Verlag, Frankfurt 1988 (pp.315)

2.- Ponencia principal leída en el Ier. Congreso Ecuatoriano de Antropología, Quito 28/10/1996, PUCE, FLACSO, ABYA YALA, MARKA, ILDIS. Agradezco los comentarios de Felipe Burbano, Hernán Ibarra y Eduardo Kingman.

3.- Lentz, Carola: De su tierra uno no se puede dejar.. Idem..

4.- Habermas, J.: Pensamiento postmetafísico, ed. Taurus, Madrid 1990 (pp. 87-89); Teoría de la Acción Comunicativa I, ed. Taurus, Madrid 1987 (pp.105-110).

5.- León, J.: El levantamiento indígena: de campesinos a ciudadanos diferentes; CEDIME, Quito, 1994; autores varios: Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas; CEDIME, Quito 1993. Moreno Y., S. y Figueroa, J.: El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990, Feso-Abya Yala, Quito 1992. (autores varios): Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990; ILDIS, ABYA YALA, Quito 1991 (pp. 527).

6.- Guerrero, A.: "De sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990", en (autores varios): Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos, Instituto de Estudios Peruanos (IEP)-Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Lima, 1993 (pp.83-103); "El levantamiento nacional de 1994: discurso y representación política", en: Memoria, n.5, 1995, Quito (pp.89-123); idem: Problèmes d'Amérique Latine, oct.-déc. 1995, París (pp.51-74).

7.- Barth, F.: Los grupos étnicos y sus fronte-

ras (introducción), FCE, México 1976. pp.16.

8.- Bourdieu, P.: Le sens pratique, ed. Minuit, Paris 1980 (chap.3).

9.- Butler, J.: Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. Routledge, N.Y. 1990 (cap.1).

10.- Una discusión sobre la noción de poscolonial aplicado a la historia republicana en M. Turner: "Historicizing 'the Postcolonial' from Nineteenth-Century Peru"; en: Journal of Historical Sociology, vol. 9, n.1, march 1996 (pp.1-17) y en Prakash, Gyan: "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", en: American Historical Review, vol.99, n.5, dec. 1994.

11.- Incluyo en los "otros", a las mujeres y la población negra.

12.- Recojo la noción de "racialización" de Todorov, T. (1989): Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine, Seuil, Paris 1989.

13.- Baraona, R.: Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola en el Ecuador, OEA-CIDA, Washington 1966.

14.- Por público ciudadano entiendo un espacio que no es doméstico ni estatal, donde los ciudadanos legítimos (del sentido práctico) se frecuentan entre iguales. Me inspiro de los análisis de J. Habermas en cuanto a lo público, (Historia y crítica de la opinión pública, ed. Gili, Barcelona 1994.; cap.1); en cuanto a la noción de ciudadanía del sentido práctico, en las propuestas conceptuales de P. Bourdieu (op.cit.).

15.- Bourdieu, P.: Le sens pratique, ed. Minuit, 1980, (pp. 209 y ss.).

16.- "Art.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 en cuanto a los deberes y derechos que la carta fundamental les impone y concede." (Ley de 21 de Octubre de 1857, énfasis mío).

17.- Guerrero, A.: "De sujetos indios a ciudada-

nos..." op. cit.

18.- Sobre la condición personalizada de "indio propio", ver mi trabajo La semántica de la dominación, (op.cit. pp.162-198; sobre el compadrazgo comunal en el Ecuador, entre una amplísima bibliografía en varios países, Montes del Castillo, A.: Simbolismo y Poder. Un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina; ed. Anthropos, Barcelona 1989 (cap.6).

19.- Guerrero, A.: La semántica de la dominación, op.cit. cap. V y VI.

20.- Una descripción de ese mundo encapsulado de la dominación personalizada y privada, precisamente cuando desaparece a fines de los años 1960, se puede encontrar en el trabajo de H. Burgos: Relaciones interétnicas en Riobamba, Instit. Indig. Interamericano, México 1970 (pp.308 y ss.).

21.- Ver las descripciones que hacen los comuneros de Shamanga al respecto.

22.- Korovkin, T.: "Indigenous Peasant Struggles and the Capitalist Modernization of Agriculture. Chimborazo 1964-1991"; Latinamerican Perspectives, vol 24, nº3, may 1997 (pp.25-49).

23.- Guerrero A.: "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de "la desgraciada raza indígena", a fines del siglo XIX."; en: Muratorio (ed.): Imagen e imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos Siglos XIX y XX; FLACSO-Ecuador, Quito (pp.197-252).

24.- Pateman, Carole: "The Fraternal Social Contract", in J. Keane (ed.): Civil Society and the State, London 1988.

25.- El poseer o no el significante simbólico "falo" no deriva de atributos anatómicos: no es una esencia biológica. Es una construcción histórica que le otorga sentido y depende del contexto social. Los indígenas pueden ser fálicos en un espacio más allá de lo ciudadano, en la comunidad y lo doméstico patriarcal, entre inter pares y respecto a las mujeres indígenas, esposas o hijas.

26.- Las "Leyes Colombianas" establecen hacia 1827 los primeros elementos de la construcción jurídica de la ciudadanía (Leyes Colombianas, 1821-1827, Caracas, Imp. de Valentín Espine

27.- Guerra, F. X.: "The Spanish-American Tradition of Representation and its European Roots", en: Journal of Latinamerican Studies, vol. 26, Part 1, feb. 1994, pp.1-34.

28.- Guerrero, A.: "De Protectores a Tinterillos: la Privatización de la Administración de Poblaciones Indígenas"; en: H. Bonilla (ed.): Los Pueblos Campesinos de las Américas: etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX, Univ. de Santander, Bucaramanga, 1996, pp.193-121.

29.- Cevallos, P. F.: "Costumbres" T.IV, en: Resumen de la historia general del Ecuador desde su origen hasta 1845; "Geografía política"; T.XIV; T.VI; 3a. edición, s. p. i.

30.- Comunicación personal (1986) de un próspero comerciante que sufrió dicho castigo en Otavalo hacia los años 1960-70. Otro ejemplo son los intentos de impedir "la toma de la plaza" de Otavalo durante las fiestas de San Juan: la irrupción ritual de las comparsas de las comunidades en el espacio ciudadano. Archivo del Registro Civil de Otavalo, Juzgado 1º Municipal al Jefe Político, 8/6/1870.

31.- Guerrero, A.: "The Administration of Dominated Populations in a Citizens' System", presentado en el seminario: "The Forging of Nationhood and the Contest over Citizenship, Ethnicity and History", (Univ. of Rotterdam, SEPHIS), New Dehli, feb. 1996 (en prensa para 1998).

32.- idem.: "Una imagen ventrílocua"; op. cit.

33.- Habría que estudiar en la Sierra el fenómeno, que sin duda es notorio.

34.- Aunque con diferencias en cuanto a la formación histórica de los procesos de dominación, la afirmación es extensible a las mujeres y la población negra.

35.- La noción de J. Derrida de un "au-delà constitutif" la adopto vía la reformulación de J. Butler en: "Contingent Foundations", en: (autoras varias): Feminist Contentions, Routledge, N.Y., 1995 (pp. 46 y ss.).

36.- Sin duda, se constata una analogía entre las formas de la dominación ciudadana sobre las poblaciones indígenas y la dominación de género.

37.- Esta noción de la ciudadanía como sentido práctico o estrategia del mundo de la vida, está emparentada con lo que algunos autores definen por "ciudadanía cultural" que : "consiste de aquellas prácticas sociales le que permiten a un ciudadano adiestrado participar plenamente en la cultura nacional" (pp.159), Turner, B.: "Post-modern culture/Modern Citizens", en Bart van Steenberg: The Condition of Citizenship, Sage, London 1994.

38.- La formación de la ciudadanía universal y homogénea parece exigir, por lo general, el ejercicio de una violencia. Puede asumir la forma de una pedagogía estatal (en Francia, p.ej.) más o menos coercitiva o de una represión privada (en Ecuador), para convertir en ciudadanos a las poblaciones de las periferias consideradas no civilizadas, en particular las coloniales y poscoloniales. Ver Gellner, Ernest: Nation and Nationalism, Cornell Univ. Press., Ithaca, 1983; Weber, Eugen: La fin des terroirs: la modernisation de la France rurale 1870-1914 (cap.I y II); Fayard, París, 1983; Elias, N.: El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. FCE, México, 1987 (91-96). Muratorio, B.: "Diálogo de mujeres, monólogo de poder: género y la construcción del sujeto colonial en la Alta Amazonía", en: Andes, n.6, 1994 (pp.248-251). Ver también: Rival, L.: Hijos del Sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y hoy. Abya-Yala, Quito, 1996 (cap.6 y pp.311-318).