



Portada: La Virgen de Quito
Cuadro: Ramiro Jácome
Foto: Mimo Privitera

ICONOS

REVISTA DE
FLACSO - ECUADOR

Nº 1. Febrero - abril, 1997

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
ARO. FERNANDO CARRION

EDITOR ICONOS
FELIPE BURBANO DE LARA

COLABORADORES EN ESTE NUMERO

ALBERTO ACOSTA
SIMON PACHANO
CESAR MONTUFAR
FELIPE BURBANO
MARIA CUVI
ALEXANDRA MARTINEZ
ANA MARIA GOETSCHEL
FERNANDO CARRION
ADRIAN BONILLA
LUCIANO MARTINEZ
EDUARDO KINGMAN
HERNAN IBARRA
CARLOS ARCOS

PRODUCCION: FLACSO- ECUADOR
DISEÑO: Luis Ochoa LL.
IMPRESION: Edimpres S.A.

FLACSO ECUADOR

Dirección:
Av. Ulpiano Páez 118
y Patria
Teléfonos: 542-714,
542-715 y 542-716
Fax: 566-139
E-Mail: info@flacso.ecx.ec

CONTENIDO

EDITORIAL

Las razones de
Iconos **3**

ACTUALIDAD

Democracia a
la medida **7**
SIMON PACHANO

¿Crisis en democracia
o democracia en crisis? **14**
CARLOS ARCOS

Las contradicciones de
la Convertibilidad **20**
CESAR MONTUFAR

MUJERES Y POLITICA

Los códigos ocultos del
poder masculino **34**
MARIA CUVI Y
ALEXANDRA MARTINEZ



Reflexiones a propósito
de "un loco que ama" **43**
FELIPE BURBANO

Sobre machos,
adúlteras y caballeros: **52**
ANA MARIA GOETSCHEL

DIALOGO

'Se acabaron las
formas ventrílocuas
de representación': **60**
ANDRES GUERRERO

FRONTERAS

Límites y horizontes de
la negociación **68**
ADRIAN BONILLA

Colombia:
la violencia sin fin **76**
FERNANDO CARRION



DEBATE

Los años 90 **87**
FERNANDO
BUSTAMANTE

Crítica de una
ciencia crítica **98**
IMELDA VEGA

Globalización y
conocimiento **105**
JAIME MASSARDO

NOVEDADES

Reseñas
bibliográficas **116**
EDUARDO KINGMAN
HERNAN IBARRA
CARLOS ARCOS
LUCIANO MARTINEZ
SIMON PACHANO

NOTICIAS FLACSO

Nuevos programas
docentes **122**

Conversación con Andrés Guerrero

'Se han roto las formas ventrílocuas de representación'

La inclusión de la población indígena en la escena política, en el espacio público nacional, no existía antes, y es justamente la gran novedad de estos años de lucha y movilización indígena

El Estado nacional republicano se construye con un corte que distingue entre poblaciones indígena y no-indígena

Por Felipe Burbano de Lara

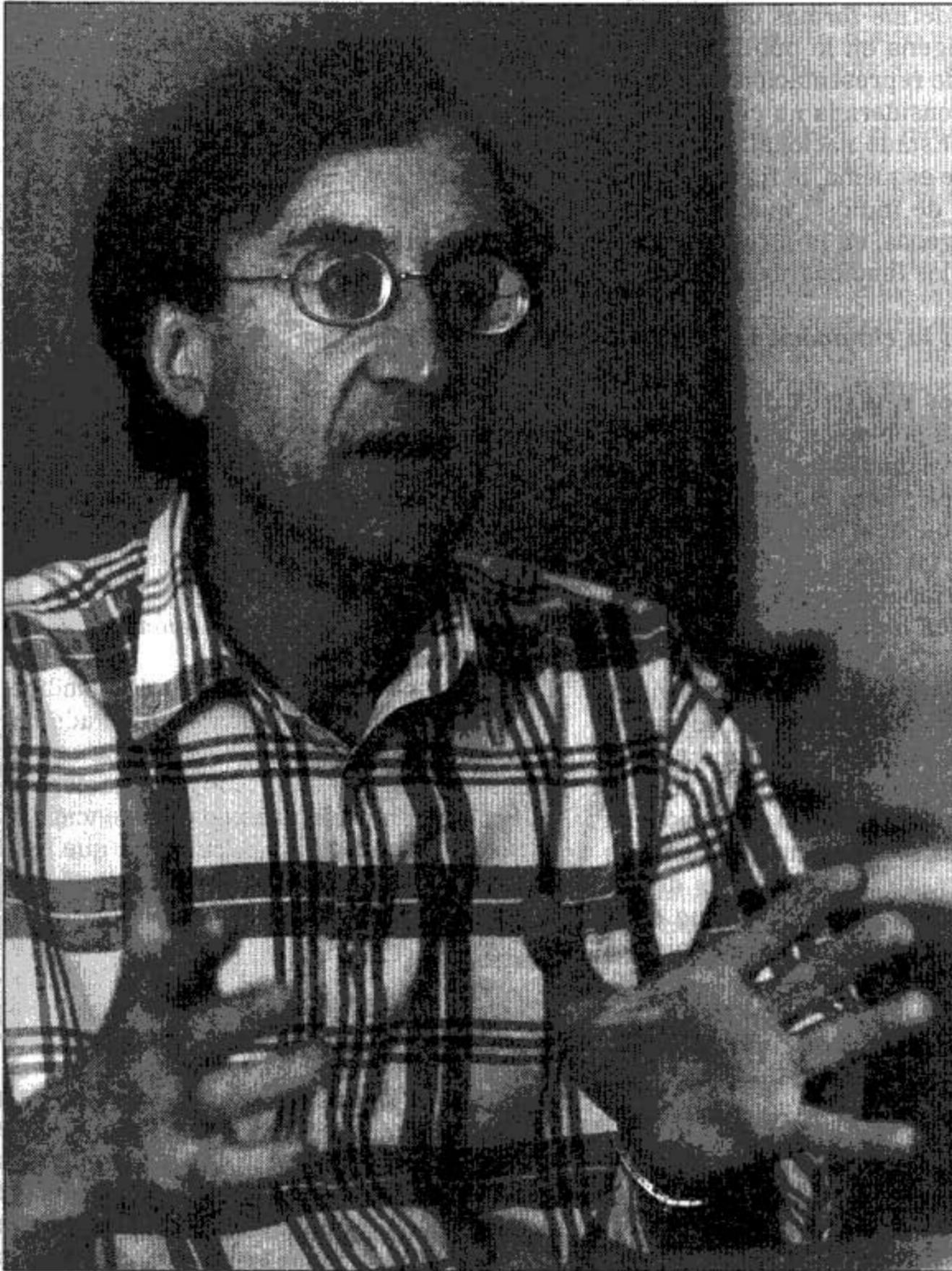
Andrés Guerrero estuvo varios meses en Quito, hasta hace muy poco, cuando decidió regresar a España a continuar su vida y su trabajo académico e intelectual. Durante varias semanas, en reuniones y discusiones, Andrés compartió y participó en el relanzamiento de FLACSO-Ecuador.

Esta entrevista es el resultado de un par de conversaciones sobre dos temas que aparecieron en el camino: un último trabajo suyo, presentado en noviembre en el Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología; y una tesis de maestría sobre un tema y una época de la historia ecuatoriana que Andrés maneja como pocos en el país.

Nos podrías hacer un balance de lo que han sido estos seis años de movilizaciones y luchas indígenas? ¿A tu juicio cuáles son logros importantes del movimiento?

Un balance es complicado y complejo. Se puede decir que hay un cambio muy fuerte por el hecho de que la población indígena accede a una forma de representación política con sus propios dirigentes y sus propias organizaciones. La inclusión de la población indígena en la escena política, en el espacio público nacional, no existía antes y es justamente la gran novedad. Ahora, esto nos remite al pasado histórico para poder entender la novedad de lo que se presenta ahora.

Yo he ido desarrollando, a partir de estudios históricos, elementos para entender la relación que se ha creado entre la población indígena y la construcción del Estado nacional de los ciudadanos libres e iguales. La forma de constitución del Estado nacional sigue hasta 1857 el patrón colonial. Recién ese año se elimina el Tributo de Indios. Este mecanismo hacía que la población indígena se encuentre administrada por el Estado. Se trata de un tema público estatal. La clave ahí es el empadronamiento de la población -lo que se



Creo que lo que se pone en juego es la continuidad de un proceso histórico de construcción del Estado nacional de los ciudadanos libres-iguales. En el caso ecuatoriano, fue un proceso civilizatorio, transformador de las poblaciones indígenas a la imagen del ciudadano blanco mestizo.

llamaba la “numeración de indios”- que permite seguir, ubicar, y cobrar el tributo a los indios. Esto implicaba la existencia de un aparato estatal organizado para hacer este reconocimiento. No hay que olvidar que durante las últimas décadas del siglo XIX, el tributo indígena es el principal ingreso del Estado ecuatoriano, al menos en la sierra.

Lo que aparece paradójico durante este tiempo es que en forma simultánea se intenta construir la ciudadanía. La ciudadanía implica, siguiendo los movimientos de la Ilustración, una universalidad, derechos iguales para todos. Esta es la novedad del Estado na-

cional republicano. Sin embargo, este Estado se construye con un corte que distingue entre poblaciones indígena y no-indígena. Hay una clasificación de la población en términos étnicos y raciales. Esta es una paradoja con respecto a la noción de ciudadanía, puesto que en el discurso mismo de la ciudadanía no puede haber este tipo de clasificatorias, dado su carácter universal. Hasta 1857 se puede decir que el Estado nacional identifica y codifica una población que designa como indígenas, y que es un arbitrario histórico.

Durante todo este período, el Estado ecua-

El balance que se puede sacar es que con el levantamiento de los años 90, por primera vez aparece la población indígena en el espacio público. Y lo hace como una masa de población que exige derechos y reclama una diferencia

toriano también define formas de representación de lo indígena en lo público estatal. Hay un sistema de representación de una población que es considerada no ciudadana, y sobre la cual el Estado nacional asume una tutoría. Bajo este esquema, la figura es la de los "protectores de indios", quienes representan a los indígenas, en lo jurídico y en lo político, frente a los funcionarios públicos.

¿Qué pasa con la eliminación del tributo en 1857?

Se borra de los registros del Estado la existencia de una población indígena. Todo el mundo se vuelve ciudadano. Los indígenas se vuelven invisibles para el Estado. Desaparece la forma tradicional de clasificación, ésta es borrada de las leyes. El hecho de que una población desaparezca del "archivo" es significativo, pues indica que algo ocurrió allí.

Lo que fui encontrando en mis estudios es que hay una delegación del control de las poblaciones indígenas desde el campo estatal hacia el campo de lo privado. El Estado se desentiende del manejo de esta población. La población indígena se vuelve un problema de la vida cotidiana, de las relaciones de las personas en cuanto a los vínculos que establecen, y que son el tejido de la sociedad ecuatoriana.

¿Cuáles son las formas de representación en este nuevo período?

La delegación hacia lo privado es hacia lo que se puede llamar la formación local, que es una forma de poder. Por ejemplo, las leyes laborales que se van dando, en las cuales hay que reconocer a la población indígena, son delegadas a los concejos municipales cantonales; éstos establecen los reglamentos laborales. A este nivel aparecen también representados los intereses privados locales. Este período plantea la siguiente problemática: ¿Cuál es la forma a través de la cual esta población indígena puede tener acceso a una representación ante lo público estatal? Bueno, es mediante una red de intermediarios que hacen hablar a esta población.

¿Es la representación ventrílocua de la que has hablado?

Claro. Se trata de un fenómeno más general, que se puede caracterizar por una situación en la cual todo tipo de población que no es reconocida como ciudadana, tiene que pa-

sar por el intermedio de personas que sí lo son. La población indígena no tiene un discurso dentro de los códigos del discurso de la ciudadanía del Estado nacional, tal como se va constituyendo en el siglo XIX. No es que la población indígena no hable, no diga cosas; es que el Estado requiere una descodificación, o una recodificación de esas palabras, y ese es justamente el papel los "intermediarios ventrílocuos". Su función no es solo la de poner en español el lenguaje de los indígenas, sino en el código de funcionamiento que la representación ciudadana establece, para que pueda canalizarse en lo público estatal. El intermediario, al hacer hablar, establece también una estrategia de poder para que esta población pueda ser representada.

¿Qué significa traducir la demanda indígena a los códigos estatales?

En un aspecto es la negación de lo indígena. Es una presión implícita del Estado nacional que obliga a los indígenas a presentar solamente lo que el Estado puede aceptar. Ahí encontramos un proceso de invención de la población indígena, en cuanto a que esta población, para poder existir, tiene que adoptar el discurso de los ciudadanos libres iguales.

Lo que quiere decir que los indios se constituyen a sí mismos a partir del discurso del poder...

Así es, la población indígena no tiene una representación por su propia cuenta, pero además debe adoptar el discurso de un poder que se constituye bajo la forma ciudadana. Tampoco en los años 60 vemos una irrupción de lo indígena en la escena pública. En las luchas de los huasipungeros, la FEI cumple este papel de ventrílocua de los indígenas. La FEI está constituida por un organismo que es ciudadano -era una derivación del Partido Comunista Ecuatoriano- y este organismo trata de hacer calzar los conflictos indígenas dentro de las nociones que son comprensibles para el Estado nacional, el problema de clase. Los huasipungeros son lo más cercanos a un proletariado; entonces esa noción permite hacer la transcripción, pero es una noción del mundo ciudadano.

Nos encontramos nuevamente con una forma de representación que no está hecha por la irrupción de la población indígena, por su propia gestualidad de lucha y por su pro-



ceso civilizatorio, y cuyas raíces se encuentran en la colonia. Aparece una población diferente, que reclama su reconocimiento de diferencia.

¿Ha abandonado el movimiento indígena el discurso civilizador?

Yo te diría que no en el sentido siguiente: si bien la población indígena irrumpe en lo público y cuestiona al Estado y al sistema político, ha pasado antes por un proceso tanto estructural como discursivo de adecuación al discurso de lo "estatal ciudadano". Ha ocurrido todo un proceso social, económico, ideológico por el cual estas poblaciones, que tenían discursos mitológico políticos, ahora hablan un discurso que es comprensible para el Estado nacional, siendo, paradójicamente, un discurso de diferencia. Pero es un discurso de diferencia dentro del mismo discurso de los ciudadanos.

¿Cómo es posible que el discurso de los indígenas, que se presenta como un discurso de la diferencia, que por lo tanto rompe con el discurso civilizador de la ciudadanía, siga inscrito en el discurso ciudadano?

Rompe con lo que ha sido la formación histórica de la ciudadanía excluyente en el Ecuador, puesto que irrumpe y pide que sus representantes sean recibidos y se escuche sus demandas. Pero para que sus demandas puedan ser escuchadas, tiene que ser un discurso que pueda ser descodificado, comprendido, y entonces en el trasfondo la noción ciudadana civilizatoria sigue funcionando. Este es un problema, yo te diría, que va mucho más allá del proceso histórico ecuatoriano, es casi un problema a nivel mundial.

¿No crees que este discurso de la diferencia ha planteado serios problemas al discurso de la ciudadanía tal como se lo manejaba, digamos, desde el sistema político?

Yo creo que lo que se pone en juego es la continuidad de un proceso histórico de construcción del Estado nacional de los ciudadanos libres iguales. En el caso ecuatoriano fue un proceso civilizatorio, transformador de estas poblaciones a la imagen del ciudadano blanco mestizo. Había que hacer los indígenas que nosotros queríamos, transformar estas poblaciones a través de civilizarlas. Esta línea se rompe, ahora hay una población que dice "queremos ser diferentes". Pero el campo de la diferencia está dado por el campo de la ciudadanía que se ha construido, no pode-

pio discurso. Yo te diría, por esto mismo, que si se puede hacer algún balance del movimiento indígena en estos años, éste es el haber provocado la ruptura de las formas de representación ventrilocuas, que pone en causa toda la construcción ciudadana. Podríamos decir que se rompe el efecto civilizador de la representación ventrilocua, que imponía a las poblaciones indígenas hablar el discurso de los civilizados. Hay una ruptura de esa pedagogía estatal.

El balance que se puede sacar es que con el levantamiento de los años 90 por primera vez aparece la población indígena en el espacio público. Y lo hace como una masa de población que exige derechos. Al mismo tiempo, aparecen representantes e intelectuales que elaboran un discurso sobre lo indígena dentro del Estado nacional. Es un corte muy importante porque marca un cambio en la construcción del Estado nacional como pro-

Las diferencias hoy en día son diferencias dentro de este espacio consensual de lo ciudadano. Pero la ciudadanía es civilizatoria, no hay otra forma de ciudadanía que podamos utilizar.

Uno podía haber pensado que en los años 60 y 70, al romperse la hacienda y el control del pueblo blanco mestizo sobre las poblaciones indígenas -los "indios propios"- los indígenas accedían de hecho al espacio de la igualdad ciudadana, que es el espacio público. Pero eso obviamente no ocurrió.

mos salir de este proceso histórico, no tenemos ni siquiera las nociones de una formación política distinta, que podría funcionar sin la idea de los ciudadanos libres iguales, fuera del sistema ciudadano. Hay estos dos elementos: efectivamente una ruptura de lo que ha sido el proceso de construcción del Estado nacional, y que reclama la integración de la diferencia en la ciudadanía; pero, sin embargo, ya la reivindicación ciudadana implica que se está en el universo discursivo de la ciudadanía.

¿Dirías, entonces, que el discurso de la ciudadanía lleva, de todos modos, a una supresión de las diferencias, o al menos les resta capacidad política?

Cambia el tipo de diferencias; o sea, las diferencias que ahora pueden ser expresadas no son las mismas que las del pasado. En el sistema de representación ventrilocua, la representación es muy distinta. Las diferencias hoy en día son diferencias dentro de este espacio consensual de lo ciudadano. Pero la ciudadanía es civilizatoria, no hay otra forma de ciudadanía que podamos utilizar.

Tú has hablado reciénemente de una ciudadanía post-colonial. ¿Pretende de alguna manera esa noción enfrentar este problema?

Al hablar de ciudadanía post-colonial estoy hablando de que el proceso de construcción de la ciudadanía en el Ecuador lleva la impronta de una relación de fuerzas, de administración de las poblaciones indígenas por quienes se reconocen como ciudadanos. Lo que está cuestionado hoy en día es la formación histórica de una ciudadanía como una relación de fuerza con las poblaciones indígenas, pero no la noción misma de ciudadanía. Entre los ciudadanos, que son los civilizados, hay este reconocimiento de igualdad y derechos, que les permite dirigirse de igual a igual. Los indígenas no tienen ese reconocimiento de igualdad.

Pero la modificación de la correlación de fuerzas lleva implícita una modificación de los sujetos mismos del conflicto, ¿entonces son otros sujetos los que están en la disputa?

Claro, es otro sujeto indígena el que participa en la escena pública. El sujeto indígena del pasado, desapareció, digámoslo así. Esto nos lleva al tema de la "frontera étnica" en el cual estoy trabajando actualmente. Hay que buscar los lugares de la producción del blan-

co mestizo y del indígena. Estos lugares son campos de dominación, de fuerza, campos que van a establecer, a través de matrices de clasificación binaria, significados de la diferencia en términos de inferioridad. Son matrices de percepción que van a permitir establecer el juego de fuerzas y crear este campo productor del blanco mestizo y del indígena. En un lugar público y en el mercado de trabajo "el otro", la diferencia, va a hacer usada como juego de fuerzas para rechazar "al otro" como inferior. La frontera es una frontera entre ciudadanos y no ciudadanos, entre blancos mestizos y los demás. Uno podía haber pensado que en los años 60 y 70, al romperse la hacienda y el control del pueblo blanco mestizo sobre sus poblaciones indígenas -los "indios propios"- los indígenas accedían de hecho al espacio de la igualdad ciudadana, que es el espacio público. Pero nos encontramos que los migrantes que salen de las comunidades y acceden al mercado de trabajo, que van hacia las ciudades y se integran en el trabajo informal, cuando llegan no son tratados como iguales por la población ciudadana, son indios.

Les persigue la "frontera étnica"...

La frontera les persigue como su propia sombra, y les persigue en el sentido de que por donde pasan se vuelve a crear la correlación de fuerzas de la dominación, porque la dominación está en este caso vincualda con esta matriz binaria de clasificación de las poblaciones. Nos volvemos a encontrar con que hay una formación histórica post-colonial de la ciudadanía, porque no estamos hablando de la ciudadanía en términos de lo jurídico estatal, sino de las matrices de percepción; entonces la ciudadanía aparece construida con asociación a una matriz binaria de clasificación.

El concepto de "frontera étnica", al expresar una matriz de percepción binaria, ¿no lleva a una rigidez del análisis en términos de dos campos de unidad que se enfrentan, lo blanco mestizo, por un lado, y lo indígena, por otro? No se pierde de vista el juego de diferencias al interior de esos dos campos?

Yo diría que sí. Hay problemas complejos, porque, por un lado, el funcionamiento de esta matriz de percepción binaria -que yo la tomo de los estudios de las feministas norteamericanas sobre la matriz binaria compulsiva de género, en la cual tiene que haber hom-



bres por un lado y mujeres por el otro- funciona como elemento de significación de diferencias en términos de dominación. El problema está en que un sistema de dominación utiliza y crea la diferencia en términos de una inferioridad; por lo tanto, constituye al inferior y al superior. Aquí hay nuevamente un problema: al reivindicarse los indígenas como indígenas, paradójicamente, se inscriben en un sistema clasificatorio que los ubica como inferiores. Entonces aparecería como si ellos estarían empujando aún más la diferencia como dominación. Estas matrices de percepción binarias crean al sujeto de la dominación y al sujeto dominado. En la medida en que la dominación no se desligue de la matriz, ésta sigue funcionando y va instituyendo lo blanco-mestizo y lo indígena, a pesar de que lo real es siempre heterogéneo y fragmentado.

Lo que tú sostienes ¿es que la multiplicidad de luchas entre indígenas y blanco mestizos siempre remiten a una misma matriz?

Yo la he llamado una "estructura primaria de dominación", una estructura elemental de dominación, que estaría dada por esta matriz binaria compulsiva. En el proceso histórico de constitución del Estado ecuatoriano, la matriz está directamente enlazada con el concepto de ciudadanía.

Pero ¿no te crea eso problemas para entender la diversidad de lo indígena y de lo blanco mestizo?

Lo que tú estás planteando es un problema que está en discusión hoy en día, y que ha sido muy vinculado, si tú quieres, con todo el problema de la postmodernidad. Los dos autores que más han trabajado este tema son Foucault y Derrida. Lo que ellos plantean, fundamentalmente Derrida, es que de alguna

manera todo nuestro sistema conceptual y aún el idioma que hablamos tienden hacia la esencialización. Tendemos a encontrar un elemento casi metafísico, religioso, una esencia, para definir algo. Al utilizar una noción como la de "matriz clasificatoria binaria" hay el peligro de que caigamos en ese proceso de esencialización, y tratemos de encontrar en lo real a los blanco mestizos como totalmente distintos de los indígenas y por lo tanto constituyamos dos grupos esenciales. Si llegamos a hacer eso, excluimos toda la conflictividad que puede haber y todos los procesos que se van dando de heterogeneidad, fraccionamiento, diversidad. La diversidad tampoco es esencial, sino que se crea permanentemente. El problema con el que nos encontramos al utilizar este tipo de construcción teórica, es que debemos de-construir al mismo tiempo que estamos construyendo. Sabemos que vamos a tener que esencializar, pero esa esencialización también la tenemos que poner en cuestionamiento. Esto se vincula mucho con los trabajos de Foucault. Del poder no podemos escapar. ¿Qué es lo que podemos hacer? Poner en evidencia, permanentemente, sus lógicas.

En mi caso, agarro el proceso histórico para mostrar cómo una noción como la de ciudadanía, que implica la universalidad y la igualdad universal de todos los ciudadanos, se ha constituido como un campo de correlación de fuerzas, y por lo tanto, de dominación, asociado a una matriz binaria de percepción, a un habitus clasificatorio compulsivo: no puedes ser más que blanco mestizo o indio. Las feministas, de donde yo tomo esta noción, lo que han hecho es deconstruir la matriz binaria hombre-mujer, para mostrar que la clasificación es arbitraria. Esta es una corriente derridiana, mucho más radical. Hay que buscar los momentos, situaciones y estrategias de análisis, en los cuales se cuestiona esta esencialización. Por lo tanto, habría que estudiar lo que tú dices: la diversidad, el fraccionamiento entre los que son indígenas y los que son blanco mestizos.

Me parece que tú empiezas a moverte en esa línea cuando introduces un matiz dentro del concepto de blanco mestizo y hablas, en un trabajo reciente, de lo "blanco mestizo masculino". ¿Hay también ahí una influencia del feminismo?

Sí, es una novedad, y ahí hay una fertilización de la enorme discusión y cuestiona-

Las feministas han mostrado que la ciudadanía es un sistema de exclusión.

La crítica que ellas hacen es que no existe el hombre, existen diferentes tipos de seres humanos

miento hecho por el pensamiento feminista a las mitologías del sistema político representativo de lo ciudadano. La noción de ciudadano está vinculada con la de individuo, que a su vez se asocia con la de hombre en tanto ser humano genérico, a tal punto que hombre es igual a ciudadano. Esta noción lleva a la negación de las mujeres. Las feministas han mostrado que la ciudadanía es un sistema de exclusión. La crítica que ellas hacen es que no existe el hombre, existen diferentes tipos de seres humanos, y que ni siquiera la clasificación entre hombres y mujeres se aplica puesto que entonces te encuentras con un problema muy complejo: cómo clasificas a homosexuales, transexuales, lesbianas, hermafroditas. . . Están desconstruyendo la matriz clasificatoria binaria.

La heterosexualidad compulsiva...

Claro, que es la que establece la dicotomía clasificatoria: tienes que asumir el patrón de ser exclusivamente hombre o exclusivamente mujer en todas las situaciones; es decir, ser de una esencia masculina o una esencia femenina. Lo que una autora como Judith Butler muestra, es que esa dicotomía está tapando una diversidad. Lo que ella va mostrando, y eso es lo que tomo, es que dentro de estas universalizaciones se esconden formas de exclusión, de dominación.

Ahí me pareció importante no esencializar lo blanco mestizo: hay blanco mestizos hombres y hay blanco mestizos mujeres, con diferencias de derechos y con sistemas de dominación. Cuando se analiza el proceso histórico de dominación y de construcción del Estado nacional, se ve que las mujeres han sido totalmente excluidas.

Si para romper la estructura binaria compulsiva de género, como propone Judith Butler, es necesario de-construir la matriz hombre-mujer, ¿no sería igualmente importante romper la estructura binaria blanco mestizo-indígena para ver las diversidades?

Volvería a insistir en la discusión de Derrida. Estas nociones son históricas, y son las nociones en las cuales nos movemos, es el agua en el cual nadamos. El problema es que si queremos hacer un análisis y cuestionar las formas de dominación, no podemos prescindir de estas formas históricas. Eliminar las nociones de blanco mestizo e indígena nos llevaría a un vacío de la capacidad de análisis. Esto se hizo de alguna manera con la noción de clase social. Se esencializó la clase social, y todo el resto de diferencias desaparecieron. Si llegamos a la misma situación, y usamos solo blanco mestizo e indígena, y eliminamos todo el resto de diferencias que son pertinentes en los conflictos sociales, estaríamos cayendo en el mismo problema de esencialización. El problema no está en cómo eliminar estos conceptos, sino en cómo relativizarlos, desconstruirlos, y al límite, cómo hacer una historia que no sea la historia esencialista, y por lo tanto la historia de lo real, sino una historia coyuntural y falibilística; es decir, una historia que la construyamos capaz de error, reconociendo que tiene un contenido de arbitrario y error que tiene que estar integrado en el análisis. Esta es una tarea muy compleja porque todas las nociones nos llevan por el otro lado.

Muchas gracias