



Portada: *Pubertad*, óleo de Edvard Munch

ÍCONOS

REVISTA DE FLACSO - ECUADOR

Nº 8. Junio - Agosto, 1999

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

DIRECTOR FLACSO-ECUADOR
ARQ. FERNANDO CARRIÓN

EDITOR ÍCONOS
FELIPE BURBANO DE LARA

CO-EDITOR ÍCONOS
SEBASTIÁN MANTILLA BACA

CONSEJO EDITORIAL

HANS ULRICH BUNGER
FERNANDO CARRIÓN
MARIA FERNANDA ESPINOSA
CORNELIO MARCHAN
FELIPE BURBANO DE LARA

PRODUCCION: FLACSO- ECUADOR
DISEÑO: K&T Editores Gráficos
IMPRESION: Edimpres 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

ÍCONOS agradece el auspicio de ILDIS y Fundación ESQUEL

INDICE

ACTUALIDAD

Democracia y economía
PABLO ANDRADE 3

La nueva ruralidad en el Ecuador
LUCIANO MARTINEZ 12

Entre piratas y fantasmas
GALO CEVALLOS 20

DESCENTRALIZACION



La descentralización y el sistema político
JORGE LEON 27

Descentralización y relaciones intergubernamentales en Europa
JONAS FRANK 38

JOVENES

Bellos pero irresponsables
NORMA ALEJANDRA MALUF 47

De malestares en la cultura, adicciones y jóvenes
MAURO CERVINO 58

FRONTERAS



Cuba, la dignidad y la izquierda latinoamericana
MARC SAINT - UPERY 69

DIALOGOS

Estado y política en la Europa de fin de milenio: entrevista a Ludolfo Paramio
AUGUSTO BARRERA 77

ENSAYO



Frontera étnica y masculinidades en el ejercicio del gobierno local
FERNANDO LARREA 87

ILDIS

25 años de aportes a las ciencias sociales 103

RESENAS

Reseñas bibliográficas:
- Modernidad y identidad
- La ciudad, escenario de comunicación 117

Modernidad, identidad y mestizaje

Kingman, Eduardo, Salman, Ton (ed), *Antigua Modernidad y Memoria del Presente*, FLACSO, Quito, 1999

Felipe Burbano de Lara (1)

Quisiera empezar este comentario por la pregunta inicial que plantea el libro: ¿en qué modernidad vivimos los andinos? ¿Cuál es el sentido de la modernidad actualmente?

Una primera hipótesis del libro es que los países andinos se encuentran frente a una modernidad que cambió a partir de la segunda mitad del siglo y, de modo radical, con la llamada globalización.

Para quienes hemos pensado que este siglo se abre como el siglo de la modernidad en América Latina, gracias a las revoluciones liberales, y que la modernidad ha ido experimentado sucesivos relanzamientos, la pregunta inicial remite a dos problemas: el primero, a las ilusiones culturales que despierta la modernidad en tiempos de globalización. Son las ilusiones vinculadas al consumo, a las imágenes televisivas, al dominio de los medios de comunicación, a las comidas rápidas, a las marcas, a la circulación desenfrenada de mercancías cargadas de significados culturales y referencias simbólicas.

Lo que está por dilucidarse es la movilidad identitaria que provoca la "incorporación" al mundo global. La globalización expande el mercado, los productos, y los inscribe dentro de un dispositivo cultural inédito alrededor de "lo moderno". Globalizarse es modernizarse. Un primer problema es cómo esta ilusión que viene -podríamos llamarla así- de una suerte de "masificación de lo moderno", influye en la formación de las identidades. Se trata, por su puesto, de una perspectiva



hegemónica, dominante de la propia modernidad, que penetra en los mercados económicos y culturales, y marca la vida cotidiana.

Entre las ilusiones que están por ser analizadas, se encuentra aquella que ve en las actuales formas de modernidad posibilidades más claras de imitar los estilos y hábitos de consumo de las elites. Lo moderno ya no sería, como hasta mediados de siglo, aquello que distinguía y diferenciaba a las elites del resto de la sociedad. Al contrario, los productos culturales de la modernidad globalizada se los encuentra hoy en el mercado local, con sus imágenes y despliegues publicitarios; en principio, al alcance de todos.

El libro hace un primer llamado de atención sobre la necesidad de trabajar críticamente sobre esta ilusión. Detrás de la aparente "masificación de lo moderno" hay juegos culturales sobre los cuales se tejen las identidades. ¿Cuáles son esos juegos, desde qué referentes culturales? Primera pregunta.

Segundo problema. Si asumimos que lo moderno ya no es lo que distingue a las elites respecto de otros sectores sociales, como fue el sentido original de lo moderno en América Latina, ¿cuáles son las estrategias culturales de las eli-

tes para construir su propia distinción, su condición de grupos jerárquicos? ¿Qué otras formas de construcción de la identidad han tomado el relevo a ese dispositivo que fue la modernidad hasta mediados de siglo?

Modernidad y tradición

La modernidad ya no es más un proceso de desestructuración, desintegración de las culturales tradicionales, andinas, locales, rurales. Si la modernidad ya no tiene como referencia lo tradicional, lo local, lo rural, como se plantea en el libro, quiere decir que tiene como referencia a sí misma. La modernidad actúa sobre un escenario cultural y social modernizado.

Ahora bien, la mayoría de estudios culturales sostienen que en América Latina la modernidad nunca cristalizó en la forma como lo hizo en Occidente. Si la modernidad en América Latina nunca logró organizar bajo sus pautas el material cultural disuelto de la tradición (Habermas), ¿entonces en qué terreno nos movemos?

Quisiera apoyarme en las reflexiones de García Canclini, autor con el cual debate el libro. La modernidad en América Latina consistió en una forma particular de hibridación con lo tradicional, en donde lo tradicional no desapareció pero cambió de sentido. Nos enfrentamos, pues, a una modernidad que tiene ya no por referencia lo tradicional, sino lo híbrido. Lo que tenemos es un mapa cultural más complejo, cargado de sedimentaciones, heterogeneidades y temporalidades.

El libro ofrece algunas pistas interesantes para entender el tipo de modernidad al que nos enfrentamos. Se trataría de una modernidad

que actúa sobre el olvido, no sobre la memoria. La memoria ha desaparecido, de allí la sensación de desarraigo, de ausencia de raíces en los procesos de identidad; éstos parecerían no sostenerse en terreno firme. Estamos frente a una historia sin bases locales, sin origen, sin comienzo. Ya no es una modernidad desde las formas tradicionales, sino desde lo híbrido, desde la mezcla de culturas. La pregunta tendría que ser, a partir de Canclini, qué otras formas de hibridación produce hoy la modernidad. La hibridación como una forma de estudiar la modernidad en América Latina no en tanto oposición o negación de lo tradicional, sino como mezcla, como apropiación fragmentaria, como constitución de una heterogeneidad multitemporal. La modernidad como estrategia de "innovaciones truncas", tal como la llaman Kingman y Salman.

Postmodernidad e identidad

Entremos al tema de la postmodernidad y su cuestionamiento a las identidades. La identidad contra la cual arremete la post-modernidad es aquella que se concibió como perdurable, como estable, como lugar desde donde, o bien se podía resistir -las identidades tradicionales-, o bien desde donde se podían constituir sujetos políticos perdurables -el proletariado, por ejemplo. Esa noción de identidad, a su vez, se hallaba vinculada a una determinada noción de estructura.

Hoy tenemos una imagen completamente distinta de las identidades y de las estructuras. Aparecen más efímeras, desarraigadas y móviles. Son siempre inestables. No se pueden fijar claramente. El escenario que mejor describe esta percepción de las identidades es la ciudad de fin de siglo. El libro lo dice en su introducción: ciudades donde se han diluido sistemas cla-

sificatorios que permitían ordenar el espacio urbano, el sentido mismo de los procesos, a partir de juegos dicotómicos conocidos: lo tradicional y lo moderno, lo rural y lo urbano, lo autóctono y lo foráneo, lo indígena y lo hispánico. Esos grandes ejes clasificatorios y de sentido ya no están, han sido disueltos por la hibridación de la primera modernidad, y ahora por la globalización.

La fragilidad de las identidades -si aún cabe incluso hablar de ellas- surge de la compleja y fragmentada inserción del sujeto en la ciudad. Para ese sujeto, la ciudad ha dejado de ser un espacio representable como unidad, como orden. (Quito ya no es una sola ciudad). Podríamos decir que la ciudad es representable solo en sus fragmentos, lo cual confirma la inestabilidad de las identidades. Es la imagen de una ciudad donde se imponen los desplazamientos, los cruces de frontera, circulamos por espacios que nadie sabe a quién pertenecen, si pertenecen a alguien, que no pueden ser clasificados; espacios, además, desordenados. Todos los puntos se vuelven esquinas, lugares de cruce. Y como dice el mismo Canclini: nadie abarca todos los itinerarios.

La fragmentación es una forma de certeza respecto de la imposibilidad de conectar los fragmentos en una visión coherente de la ciudad. La ciudad tiene una cualidad ahora: es absolutamente esquivada. O si se quiere, la representación del conjunto es errática, inestable, insegura. Los lazos de esos fragmentos no son claros.

(Esta fragmentación del espacio social y cultural explica, por ejemplo, la importancia adquirida por los medios de comunicación como escenarios donde se simula una reconstrucción de lo público, de la totalidad, de la idea misma de ciudad, región y país. Donde la socie-

dad, para usar términos de Laclau, deja de ser un espacio vacío, inexistente. Ahí está descrita la importancia de los medios de comunicación en la construcción de las identidades colectivas. Son el puente hacia los otros, hacia los otros fragmentos desconocidos de la ciudad).

El peligro de la hibridación o de lo postmoderno, según Kingman y Salman, es que deja de lado las jerarquías y las exclusiones que se tejen en la vida social y cultural. En una palabra, deja de lado el poder. El concepto de hibridación daría excesivas libertades a los sujetos: éstos están en condiciones de construir sus identidades culturales a partir de menús abiertos, de los cuales pueden entrar y salir. Esa es la opción del menú, tal como la piensa Canclini.

El problema está en cómo conceptualizar el poder en estos espacios fragmentados. Parecería difícil hablar de estructuras, es decir, de unas regularidades, de unas constantes, de unos juegos institucionalizados que ordenan la vida en la ciudad. El poder, además, pierde institucionalidad. Su única existencia parecería estar en la vida cotidiana, en todo su desorden (pensemos Guayaquil y las ciudades de la Costa). Y allí se vuelve más difuso, inasible. Está allí, pero al mismo tiempo no está. La vida cotidiana es un espacio de conflicto, pero no de articulación de luchas colectivas. Esa es una de las implicaciones de vivir, como dicen los autores, en un mundo de diferencias ilimitadas en lugar de trayectorias compartidas. Tampoco hay experiencias generalizables, vivimos un tiempo descoyuntado, una ciudad desestructurada, ahogados en la cotidianidad. Y en ese tiempo descoyuntado, ¿qué sujetos se constituyen? Si el poder no es identificable, no tiene un rostro claro, ¿cómo luchar contra él? No

quedaría otra opción que describir las permanentes estrategias de hibridación, narraciones sobre la muerte del sujeto político, sobre sus constantes adaptaciones para sobrevivir.

Ciudadanía: sus sentidos ambiguos

Reconstruir la identidad desde la ciudadanía parecería ser otra forma de entrar al tema de la identidad. La ciudadanía como categoría organizadora de la realidad y de la ciudad, dicen Kingam y Salman. Ese análisis pondría el énfasis en las luchas por el reconocimiento político, por la incorporación al Estado.

Con la noción de ciudadanía hay un problema de conceptualización serio. En su formulación liberal, originaria, se trata de un concepto "culturalmente vacío" desde el cual se puede pensar la igualdad en términos de derechos y obligaciones. El producto más acabado de esa formulación liberal es el "individuo abstracto".

Ahora bien, en sociedades y ciudades heterogéneas, la construcción de ciudadanía surge a partir de referentes y dinámicas culturales y sociales imprescindibles. En otras palabras, las luchas por la ciudadanía no se pueden descontextualizar. Nos enfrentamos a una particularidad de las sociedades andinas, probablemente. El "individuo abstracto", sobre el cual pensó el liberalismo la ciudadanía, no se ha constituido como un referente de la cultura política. El individuo siempre aparece inscrito en sus espacios sociales, culturales, de clase, étnicos. Aún más, abandonar esos espacios, hacer abstracción de ellos, supondría una forma de muerte social, "dejar de ser alguien", como dicen los autores. Nadie se quiere despojar de su contexto. Hacerlo equivaldría a perder la identidad

desde la cual se relacionan con la "comunidad política".

En los países europeos la disolución de las relaciones sociales y culturales tradicionales produjo la figura del individuo libre, del sujeto que se puede dar a sí mismo una nueva identidad. La imagen del individuo libre es la imagen de un individuo vaciado culturalmente, pero que se da a sí mismo una identidad cultural propia. La identidad es una expresión de su autonomía. La ciudadanía, al descontextualizar al sujeto, le reconoce ese espacio de libertad. Esto es esencial a la modernidad.

Me pregunto aquí dos cosas: qué significado tiene la construcción de la ciudadanía cuando los sujetos no se han constituido como individuos, lo cual quiere decir que se incorporan a la comunidad política desde posiciones sociales pre establecidas? Hay una combinación extraña alrededor del despliegue de la ciudadanía. Los distintos actores se inscriben en ese discurso para demandar un reconocimiento político de sus derechos, pero al no poder despojarse de sus identidades previas, esas exigencias sirven para el reconocimiento de derechos desiguales, diferenciados. Como ciudadanos reivindican su derecho a ser parte de la comunidad política, pero como sujetos políticos lo hacen desde posiciones sociales jerarquizadas. Como dispositivo político, el concepto de ciudadanía tiene un efecto doble y contradictorio: permite demandar una incorporación a la comunidad política, pero lo hace en términos que perpetúa las desigualdades, no disuelve las formas políticas jerarquizadas. Conserva las formas subordinadas de incorporación política de las mujeres, los pobres, los indios, el pueblo, etc.

Habría que tomar en cuenta la raíz histórica, la genealogía, del concepto de ciudadanía en la mo-

dernidad ecuatoriana. Como ha mostrado Andrés Guerrero, la noción siempre tuvo un sentido "civilizador". La idea de ciudadanía se construyó a partir de una clasificación compulsiva de la población en términos de indios y blanco-mestizos. La ciudadanía sirvió a un doble propósito: pensar la igualdad de las élites, pero al mismo tiempo su diferencia, como desiguales, frente a los indios.

Mestizaje: entre la cultura y la política

El libro propone explorar el concepto de mestizaje para entender la formación de identidades. El mestizaje se plantea como varias posibilidades: confluencia y mezclas culturales, adopción de elementos culturales distintos sin alterar una identidad central, cambio cultural sin aculturación. Se habla de transculturización: mestizaje de algunos elementos culturales paralelo a una auto-identificación como indígenas, por ejemplo.

Es allí donde surgen dudas. ¿Supondría el mestizaje la negociación de elementos de identidad a partir de un núcleo duro? ¿Permitiría la reproducción de lo más profundo de una cultura? ¿Permitiría una negociación de la transculturización? Se controla el proceso de mestizaje, hay una capacidad de resistencia, de incorporación de nuevos elementos para escabullirse del poder? ¿Es un juego exitoso de máscaras?

Creo que hay dos problemas. El primero, que la noción de mestizaje tiene sentido desde la cierta perspectiva étnica, es decir, desde la idea de una cultura constituida, capaz de resistir. No sería una cultura cerrada, pero tendría un núcleo fundamental. Pensada así, la idea de mestizaje nos remite más al campo de la cultura que al de la política; o, si se quiere, hace de la po-

lítica un campo sometido a la cultura. En primer lugar, habría que pensar si ese campo desde el cual sería posible el mestizaje surge de la cultura o es un producto de la política. Lo cultural, en este caso, correría el peligro de remitirnos a formas distintas de esencialismo. Lo político, en cambio, nos conduce a un campo abierto de producción de diferencias a partir de juegos y luchas de poder. Me parece que entre nosotros "lo indio" ha logrado precisamente eso: mirarse a sí mismo menos como la expresión de una esencia cultural y más como la producción política de un campo de diferenciación. El movimiento indígena ha evolucionado desde una concepción esencialista

de la diferencia, hacia una práctica de permanente legitimación de un campo de reconocimiento y afirmación de lo indio como diferente, abierto a interpretaciones.

La pregunta aquí es ¿por qué lo étnico se constituye en un referente tan fuerte de producción de la diferencia? Es probable que la respuesta sea porque históricamente ha sido así, porque la clasificación binaria compulsiva de la población, planteada por Andrés Guerrero a partir de la idea de "frontera étnica", sea un elemento constitutivo de la política nacional. También el dominante crea un campo de diferenciación para justificar el ejercicio de su dominio y poder. En este segundo caso, la diferencia cultural

se confunde con el juego de la desigualdad. Esta segunda posibilidad vuelve más problemático el concepto de mestizaje, puesto que la diferencia cultural sobre la cual actuaría, puede resultar un juego desde la dominación.

Por último, habría que pensar si el mestizaje sirve para pensar el juego de identidades en sectores que, a diferencia de los indios, han sido formados en una cultura híbrida, es decir, en una cultura que ha perdido "raíces", núcleos culturales fuertes desde donde resistir la dominación. El problema de las culturas híbridas es que de la misma manera que vuelven difusa la identidad, vuelven difusa la construcción de un campo de diferencia.

(1) Comentario presentado en el lanzamiento del libro *Antigua Modernidad y Memoria del Presente*

Retóricas, jergas y dispositivos

Carrión Fernando, y Wollrad Dorte, (comp), *La ciudad, escenario de comunicación*, FLACSO- Friedrich Ebert Stiftung, Quito, 1999

Franklin Ramírez (1)

Fragmentación, des-centramiento, re-capitalización de lo privado-íntimo, muerte del foro público y fin de la ciudad como un complejo desde el cual y en torno al cual se puede conversar y otorgar sentidos de agregación política-colectiva del mundo, eclosión de las diferencias, los particularismos, "una nueva urbanidad (¿democrática?) multicultural", comercialización y mercadotecnia como matrices productoras de ciudades, de ciudadanos-consumidores, de estrategias de comunicación (promoción) y del gobiernos de las ciudades; el nuevo rol de la imaginación (ahora mediatizada,

televisada y virtual) en la conformación de paisajes urbanos deserotizados: todos éstos son algunos de los tropos -más recurrentes- que los diferentes articulistas del libro ponen en juego al tratar de leer la ciudad, las ciudades, de América Latina (sobre todo) a fines de siglo.

Retóricas, jergas y dispositivos lingüísticos renovados que no solo pueden ser traducidos como esfuerzos por dar cuenta, taquigráfico, los intensos e ininterrumpibles trastornos que en las últimas décadas -de la mano de la globalización económica y mundialización cultural (siguiendo la diferencia de Renato Ortiz)- han sacudido, movilizado y reconfigurado el orden espacio-temporal de las ciudades, sino que además ilustran/informan sobre las propias tendencias analíticas y teóricas (redireccionamientos estéticos y explicativos) que tales mutaciones



han generado o deberían generar. Punto este que me conduce a mencionar dos grandes elementos aglutinadores/comunes al conjunto de textos del libro presentado por FLACSO.

a) Las ciudades son pensadas desde o a partir de la reconfiguración económica, cultural, espacial y política activada por los procesos de globalización/mundialización comercial-financiera-informativa. Este es un eje articulador que