

Iconos. Revista de Ciencias Sociales
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
revistaiconos@flacso.org.ec
ISSN (Versión impresa): 1390-1249
ECUADOR

2001
Eduardo Kingman
LA CIUDAD COMO REINVENCIÓN: EL LEVANTAMIENTO INDÍGENA DE ENERO
DE 2000 Y LA TOMA DE QUITO
Iconos. Revista de Ciencias Sociales, abril, número 010
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador
pp. 68-77

La ciudad como reinvencción: el levantamiento indígena de enero de 2000 y la toma de Quito¹

Eduardo Kingman*

Hay algo que se deja de analizar cuando se estudia los imaginarios urbanos y es que bajo determinadas circunstancias políticas y sociales, estos se ven sujetos a cambios y modificaciones, relativamente rápidos, los mismos que difícilmente pueden reflejarse en las encuestas. Si los imaginarios tienen que ver con formas de clasificación de la vida social y de los espacios, éstas clasificaciones no son estáticas: se encuentran sujetas a procesos de reinvencción, en los que juegan un papel importante las modificaciones que provocan en el sentido común los procesos que se producen en la escena pública. Me refiero a hechos significativos como los de enero de 2000, en los que entraron en juego, aunque sea coyunturalmente, nuevas formas de percepción de la ciudad y de los grupos sociales.

Hablo de "nuevas formas": lo hago como un observador individualizado que se acerca a los sucesos, se muestra receptivo y a ratos se deja llevar por lo que acontece, pero luego regresa a su propio mundo de vida. No hablo desde el corazón de los hechos (en el sentido de Derrida) aunque estuve cerca de ellos, como ser anónimo que se sumerge (desde su propia condición) en ellos. No hablo como actor, pero tampoco como analista político, ya que no es ese mi oficio. Hay cosas que es difícil en-

tender de un levantamiento cuando se está fuera de él, aunque se esté dentro. ¿Pero quién está dentro? ¿Los dirigentes? ¿Las bases? ¿Cuáles son los actores de un levantamiento? ¿En qué momento se constituyen? ¿A partir de qué momento?

Hablo de "nuevas formas". Es difícil saber hasta qué punto algo es nuevo o viejo. A veces lo que se presenta como lo más nuevo, nos remite procesos mucho más antiguos, recónditos, "superados". Es difícil imaginar la ciudad fuera de las formas como fue ya imaginada, pero en determinados momentos, como los de movilización social, nadie puede saber desde donde se arman las representaciones.

Una reseña

El 21 de enero de 2000, miles de indígenas de las comunidades de la sierra y la amazonía comenzaron a llegar a Quito con el objetivo de "tomarse la ciudad". No se trataba de una entrada masiva, de una marcha como las que se dieron en años anteriores, a partir del primer levantamiento indígena. Lo hacían en pequeños grupos, en camiones de carga, camuflados entre los productos agrícolas destinados a los mercados, como pasajeros de buses interprovinciales, "disfrazados de mestizos" o caminando por senderos de montaña. Los factores movilizadores: además de las demandas étnicas, razones económicas, comunes al resto de ecuatorianos pobres y de "clase media", la profunda crisis en la que se hallaba (y se halla) sumido el país, la corrupción, el "salvataje" de los bancos, la devaluación de la moneda que siguió a ese "salvataje", la dolarización, la caída de los precios de los productos agrícolas.

* Profesor-Investigador de FLACSO.

¹ Este texto fue escrito en agosto de 2000 y abandonado durante todos estos meses. Su publicación tiene sentido en el contexto del reciente levantamiento. Agradezco las acotaciones y comentarios al escrito original por parte de los profesores Juan Pujadas de la Universitat Rovira i Virigili y Felipe Burbano de FLACSO, y de Abraham Azogue, Silvia Tutilio y Manuel Lema, estudiantes de la maestría de Asuntos Indígenas de FLACSO.



Lo que llamaba la atención era la forma cómo los pueblos indios estaban organizados, cómo habían resuelto los problemas logísticos, la alimentación, las cocinas comunitarias, en todo esto jugaban un papel las redes de migrantes existentes en la ciudad

El ejército y la policía vigilaban las carreteras tratando de impedir su entrada y muchos indígenas aparentemente habían sido “devueltos” a sus comunidades. El lunes, los analistas y los medios hablaban del fracaso del paro indígena (“no era el mejor momento”, “el resto de sectores sociales habían sido desmovilizados”) pero conforme pasaban los días era cada vez más notoria su presencia en la ciudad. Se habían instalado en tiendas improvisadas en el parque El Ejido y en los exteriores de la Casa de la Cultura. Los indios utilizaron el parque como base de operaciones, no sólo por ser una zona cercana al Parlamento, a partir de la cual era más fácil asediarlo e instalar un parlamento alternativo (otras voces, otro discurso), sino por sus connotaciones simbólicas como lugar de paso o frontera². Un porcentaje de los indígenas venía por primera vez a la capital de la república (muchos habían viajado con sus niños y con sus padres ancianos) y aprovechaban para conocerla, realizar pequeñas compras, vender algún producto; era gente de altura o de la selva, Quito ejercía sobre ellos una suerte de fascinación. Pero para la mayoría de los indios no era ni es extraño el mundo urbano, acude a él como emigrante temporario, como centro ceremonial y de intercambios. Va y viene, forma parte de su estrategia de sobrevivencia y de reproducción cultural: la antigua separación entre ciudad y campo ya no corre del mismo modo para las comunidades y sus miembros.

2 Zona referencial para los emigrantes, El Ejido es el lugar en el que por lo general se reúnen para socializar, se hacen tomar fotos, asisten a los juegos de ecuavoley, se ven representados por los teatreros populares. Lugar destinado al pastoreo de las acémilas, donde descansan arrieros y cargueiros, puerta de entrada a la ciudad, frontera entre ciudad y campo en el XIX; “lugar donde comienza el Norte” y donde se comercia artículos folklóricos (hay varios hoteles cerca), frontera, entre las dos ciudades, la del sur y la del norte, hoy en día.

Lo que llamaba la atención era la forma cómo los pueblos indios estaban organizados, cómo habían resuelto los problemas logísticos, la alimentación, las cocinas comunitarias, en todo esto jugaban un papel las redes de migrantes existentes en la ciudad (“a los de Tigua nos ayudaron las vendedoras de San Roque, que nos entregaban alimentos”). Por lo general, se comunicaban en quichua y en otras lenguas propias al interior de pequeños grupos, los de sus comunidades de origen o de su zona; cumplían tareas como grupo (cuidar una entrada, acudir a un medio) pero a su vez formaban parte de agrupaciones mayores (los de Cotopaxi, los Otavalos, los Chibuleos) y se sentían parte de un todo, obedecían a un mando, pero sobre todo a un sentido, o meta común. Por la mañana se manifestaban en las calles; a la tarde se reunían en asamblea, en el ágora de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, a discutir las propuestas, bajo una fórmula tomada del juego democrático, “el parlamento”. Para los habitantes de la ciudad, las protestas de los indios eran asumidas con escepticismo, como demasiado radicales y utópicas, no sólo se trataba de parar la dolarización de la economía sino de lograr la caída de Mahuad y la reestructuración de los tres poderes del Estado. En los primeros días muy pocas personas se unieron a las protestas indígenas. ¿Existía una suerte de vergüenza (no explícita) a marchar junto a ellos, o a reconocer su posible dirección en ese proceso?. El propio movimiento sindical había evitado comprometerse, tampoco lo hicieron los transportistas. La presencia de los indios en la ciudad pretendía ser “in-visibilizada” por los medios.

El jueves, y después de permanecer entre cuatro y cinco días en Quito, los indios, organizados por la CONAIE, se tomaron por asalto el Palacio Legislativo. En realidad no actuaban solos. Coincidían con un grupo de coroneles y oficiales de menor rango, que presionaban por la salida de Mahuad y



*La discusión acerca del carácter democrático o antidemocrático
del levantamiento indígena tiene que ver más con el sentido
práctico que con “la política” como una entelequia,
tal como la perciben los politólogos*

demandaban poner fin a la corrupción y al desgo-
bierno (sus objetivos eran difusos, pero de un modo
respondían a una suerte de ideología de la salvación
nacional). Todo esto se inscribía, además, dentro de
un juego de fuerzas al que no eran ajenos otros sec-
tores. El Ecuador vivía (y vive) una profunda crisis
de gobernabilidad que se expresaba en todos los
campos (desde los aspectos económicos hasta el pro-
blema mismo de la constitución como nación y del
Estado). En medio de este proceso es explicable que
prácticamente todos los sectores políticos y sociales
(incluidos el alto mando militar y el propio Ma-
huad) hayan estado jugando al golpe de Estado. ¿Se
inscribía la acción de la CONAIE dentro de ese
proceso? De hecho, el movimiento indígena consti-
tuye un elemento clave en el juego actual de fuerzas,
y esa circunstancia ha comenzado a ser tomada en
cuenta por el resto de sectores políticos y sociales al
momento de armar sus propias estrategias.

La toma del Palacio Legislativo aceleró las cosas.
A partir del viernes se sintió la presencia masiva de
los sectores populares de la ciudad (obreros, infor-
males, vendedores de mercado, empleados públi-
cos, comunidades cristianas de base, estudiantes y
jóvenes, muchos jóvenes, algunos con sus propias
identificaciones, como los punks), en un movi-
miento que condujo a la proclamación de un “go-
bierno de salvación nacional”, que contaba con la
participación de un civil, un militar y el presidente
de la Confederación de Nacionalidades Indígenas
del Ecuador, CONAIE. Ya entrada la noche una
multitudinaria manifestación se tomó la Plaza de la
Independencia y el grupo de militares que marcha-
ron junto a ellos, conjuntamente con los dirigentes
indígenas y de los llamados movimientos sociales,
entraron al Palacio de Gobierno para asumir el
mando de la nación. Se trataba de una toma sim-
bólica del palacio y la plaza, como expresión de lo
público. Paradójicamente, no era ahí, en esos espa-

cios simbólicos, donde se definía la suerte del país.
El poder, por lo que se ve, no comienza ni termina
en esos espacios: el bloque de centro-derecha, cons-
tituido a partir de esta situación estratégica, con el
apoyo del Alto Mando, supo entenderlo, y se pro-
puso reorganizar sus fuerzas. Dar un contragolpe (o
para ser más precisos, dar su propio golpe). No hay
que perder de vista el papel que en ese proceso ju-
garon los medios, sus no-espacios (¿por qué no fue-
ron controlados?). A las pocas horas, el llamado
“Gobierno de Salvación Nacional” fue desconocido
por el alto mando militar (¿traición, infiltración,
utilización? ¿imposibilidad de gobernar? ¿presiones
internacionales? Nunca lo sabremos del todo). Le-
jos de restituir a Mahuad en la presidencia, se pro-
clamó al vicepresidente Gustavo Noboa Bejarano
como presidente constitucional.

No voy a detenerme en las implicaciones “polí-
ticas” de los sucesos de enero de 2000. La discusión
acerca del carácter democrático o antidemocrático
del levantamiento indígena tiene que ver más con
el sentido práctico que con “la política” como una
entelequia, tal como la perciben los politólogos. De
hecho se vive un contexto de profunda crisis de los
sistemas de representación, en el cual las propias
instituciones del Estado han perdido legitimidad.
Bajo esas condiciones se dieron otros intentos de
desestabilizar el orden constitucional provenientes
de otros grupos sociales y de presión (incluyendo el
propio Mahuad, su partido de gobierno y el resto
de grupos que luego constituyeron el bloque en el
poder y proclamaron la “continuidad democráti-
ca”). Pero eso se perdió de vista en los análisis, co-
mo si hubiese una suerte de “desestabilización legí-
tima” y otra “ilegítima”. Tampoco quisiera detener-
me a examinar cuán acertada o no pudo ser la es-
trategia del movimiento indígena, ni en los cam-
bios que pudieron haberse producido en las formas
como este movimiento percibe su participación en

la vida pública. Más allá del supuesto irrespeto a la democracia por parte de indios y soldados (sectores aparentemente no deliberantes) está la crisis de “gubernabilidad” (en el sentido foucaultiano): el descalabro en las formas de administración de las poblaciones, en el contexto actual de crisis económica y social, y de cambios culturales y políticos.

En Ecuador se vive esta crisis, desde hace varios años, estrechamente relacionada con el desmoronamiento del proyecto nacional y del sistema estatal. Los años recientes no han significado para los ecuatorianos tanto la entrada a la modernidad (el descalabro bancario y empresarial, la incapacidad de las élites para gobernar el país son muestras de ello) como un retorno a sus orígenes turbios como nación. Lo que hizo el levantamiento indígena no es sino cuestionar la estructura de funcionamiento del Estado-nación. Se puede llegar a plantear que las tesis esgrimidas por el movimiento indígena no eran realistas, pero al mismo tiempo no se puede perder de vista que lo que se estuvo poniendo en cuestión eran las bases, el sentido, el por qué y las posibilidades reales de la democracia y de la nación, tal como se las ha concebido hasta el momento (sus contenidos excluyentes y racistas). Lo que se dio en enero de 2000 fue un “cuestionamiento práctico” de lo que ha de entenderse por democracia y por ejercicio democrático en el país. Esto se produjo de manera no convencional, en el “lenguaje de la plaza pública”, y estuvo en condiciones de convocar a amplias masas de población popular urbana, principalmente en Quito. Se trataba de un cambio en las reglas de juego que resultaba inadmisibles para las élites, sus aparatos e instituciones. Lo que más preocupaba y preocupa es que los indios pretendan participar en la dirección del país. Para las élites había y hay una ausencia de lógica en eso, ausencia de sentido común. Las prácticas han sido asimiladas por los discursos y “los discursos son siempre estratégicos” (García 1999:21).

Levantamiento indígena e imaginarios urbanos

Los objetivos de mi reflexión en torno a lo sucedido en enero de 2000 son mucho más acotados. Lo que me interesa es ubicar qué cambios se produje-

ron en los imaginarios urbanos (ya que la ciudad y su centralidad ha sido uno de los escenarios, aunque no el único). Me preocupa examinar cómo estos hechos fueron percibidos de modo cotidiano y su relación con el sentido práctico, para luego pasar a ensayar una suerte de puente con el pasado.

Durante el levantamiento lo indígena se identifica con el campo, los indios vienen del campo a tomarse la ciudad. Desde días antes se habla de la llegada de los indios, de que la ciudad va a ser sitiada, desabastecida, van a producirse desmanes³. Las marchas que se produjeron a partir del primer levantamiento han sido pacíficas, no existen antecedentes de violencia, sin embargo se vive el rumor, un temor disimulado, no siempre evidente, ya que al mismo tiempo se intenta ignorarlas, desconocer su significado en la vida pública. ¿Se trata de un imaginario colonial? La idea de que los indios invaden la ciudad, intentan destruirla, es ajena a los valores ciudadanos ¿O es más bien un referente contemporáneo, de una complejidad distinta, que se ha ido armando en los últimos años? La presencia del mundo indígena en la ciudad, no como emigrante anónimo, vendedor de frutas, sirviente, obrero de la construcción, ciudadano de segunda, partícipe anónimo del quehacer cotidiano, sino como el Otro manifiesto, objeto de odio y de deseo, sujeto político. Al presentarse en grupo, formando una masa compacta, los indios se vuelven visibles, pasan a ser objeto de lecturas, acciones, dispositivos (Signorelli, 1999: 207).

Una vez en la ciudad hay todo un juego de oposiciones binarias que salen a la luz en forma de sentimientos contrapuestos: las que separan la ciudad del campo, el norte del sur, lo seguro de lo inseguro, lo puro de lo impuro. La presencia indígena marcaría la existencia de dos ciudades: “era como si existiesen dos ciudades hacia el norte y hacia el sur de la avenida Patria”. Una suerte de fronteras entre mundos culturales diversos, una demarcación clara de límites. Territorios demarcados, fuerzas colocadas a un lado y otro de las fronteras. Esta supuesta reinención de fronteras permitiría “visibilizar”

³ Se compran víveres, las placentas, sobre todo, son perceptivas (ellas mismas indias y cholitas), sensibles a los hechos se retiran temprano, temerosas, al mismo tiempo, de que se saqueen los mercados.

procesos en movimiento, ahí donde las relaciones interétnicas se reproducían de manera relativamente automática, mecánica, se resolvían al margen (o para decirlo en términos goffmanianos, “al otro lado del escenario”), no mostraban abiertamente sus aristas, estaban “encarriladas”. La noción de límite y discontinuidad constituye algo esencial en la representación simbólica de los sistemas espaciales humanos (Cátedra, 1999:95), pero el límite que supone ruptura, separación, que se asume de modo violento, sólo se hace evidente en condiciones sociales extremas; no de modo corriente cuando todo se mezcla, se intercambia, se hibrida, “se viaja” y, aparentemente, “se disuelve en el aire”. La constitución de fronteras: se trata de un proceso social sujeto a reinenciones, constituido en el largo y mediano plazo, sujeto a modificaciones de acuerdo a los cambios en el campo de fuerzas. Actualmente se discute la idea de las fronteras como límites ya dados, y se estudia las formas cómo la gente re-utiliza los espacios para generar identidades diversas (Gold, 1994). Las fronteras han de asumirse como espacios de encuentro e hibridación, de intercambios (Pujadas, 1999, Douglas 1994, Kingman, 1992). Pero no hay que perder de vista que al mismo tiempo, y de modo paradójico, asumen la forma de oposiciones binarias, corta-aguas, y forman parte del habitus (Guerrero, 1998, Sjhore, 1994).

Límites, espacios contrapuestos, cierre de fronteras, formas de circulación restringidas. Mientras las clases altas y media-altas se mueven en el norte, “de manera normal”, los indígenas se movilizan hacia el centro de la ciudad. Parten de El Ejido y se dirigen al centro, para retornar de nuevo a su punto de partida, en donde se reúnen en asamblea. Las trayectorias que seguían las marchas eran prácticamente las mismas: se dirigían al centro para retornar al punto de partida. Las marchas pasaban por determinados hitos simbólicos como el Palacio Legislativo, el Banco Central, o intentaban tomar las plazas. El centro como referente simbólico “al que siempre se acude” como migrante para socializar o para establecer un contacto discreto con lo sagrado (San Francisco, Santo Domingo, San Sebastián). En oposición, el norte de la ciudad pasa a constituirse, durante los días del levantamiento, en el espacio seguro: “allí no pasa nada”. Se puede llevar una vida normal, aunque existe un temor, un “dis-

gusto generalizado”, la sensación de que se están rebasando los límites, que se intenta trascender las fronteras.

Lo interesante es cómo este referente colonial, este cuidado, este recelo colonial, ha sido aprovechado. Por un lado, está el manejo que hicieron los medios: se destacan ciertos hechos aislados de “violencia”, se hacen tomas con las cámaras que muestran la evidencia: indios que pintan el rostro de un periodista y le hacen bailar, lo incorporan al ritual, lo desacralizan convirtiéndolo en bárbaro; políticos a los que “se les quita el sombrero” o se les chifla, como parte de un juego simbólico, festivo. Se habla de que “los indios son racistas”, o que “se muestran altaneros”, se pone énfasis en “el racismo de los indios”, dejando de lado el propio racismo, constituido históricamente. Se explota la idea de que los indios intentan tomarse la ciudad, que ahora se presenta como espacio purificado, ciudad-fortaleza, sujeta al asedio de los indios. Y más tarde se describe “la derrota de los indios”, como expulsión (los representantes más humanitarios de las élites se muestran paternales, hablan de acudir a despedir a los indios para que salgan de la ciudad con dignidad). Un racismo manifiesto en el habla cotidiana -el carácter rústico, rudimentario de los indios, su ausencia de costumbres: la suciedad de los espacios que ocupan, la Casa de la Cultura convertida en dormitorio, su insubordinación, resentimiento, sentido de venganza, de “indios levantiscos”- y un lenguaje técnico, el de los analistas y la prensa seria, que expresa un racismo velado, no expreso, encubierto en códigos culturales, o bajo nociones políticas que juzgan la acción de los indios: “manipulación”, “engaño”, “inexperiencia”, “incapacidad”, “no entender los límites del juego democrático”, epítetos que recuerdan la idea colonial de la irracionalidad de los indios.

Por otro lado, está el uso que hicieron los propios indios de este imaginario, existe un inconsciente y una recreación de ese inconsciente, que permite hacerlo. El uso de elementos culturales ajenos al mundo urbano: pingullos, tambores, bocinas, trajes de danzantes, plumas, vestimenta (los jóvenes de algunas comunidades lucen trajes nuevos, en los que se reinventan signos identitarios, están vestidos como para una fiesta), las marchas y danzas guerreras la madrugada del sábado, en la Plaza



*... sobre todo, existe un desafío, la posibilidad de responder
a la mentira, a la frustración, a la fatalidad del poder
que siempre se impone, y hacerlo a través de la
escenificación de la utopía*

Grande. Hay una suerte de teatralidad en todo esto, de la que ya se hizo uso en los noventa, durante los primeros levantamientos. Los indios se infiltran por las goteras de la ciudad, aparecen de pronto y en masa, no es posible controlarlos... a no ser que se los reprima, pero por el momento nadie intenta hacerlo. Después de la subida de Noboa salen de la ciudad pero prometen volver, se retiran a sus comunidades pero se comprometen a un nuevo levantamiento.

Los indios se muestran como los representantes de lo más auténtico, de lo más profundo, invocan a la Pachamama, a los montes, a los espíritus de la selva. Ese es el discurso que manejan los dirigentes, pero también lo que se expresa a través de símbolos, de representaciones shamánicas, actitudes durante las asambleas y las marchas. Una suerte de gestualidad propia, la que no se emplea en el mundo público ciudadano sino en los espacios interiores de los pueblos y las comunidades. Para muchos los indios se manifiestan de modo masivo ("en manada"), de modo irreflexivo ("no entienden razones"). Avanzan sobre la ciudad, hay un sentido primitivo, naturalizado, casi animal. Unos códigos remotos sobre los que se trabaja. Pero para las capas pobres y medias de la urbe que apoyan sus acciones, existe un significado distinto (ritual) que les atrae: "vienen a salvarnos", "sacan la cara por nosotros". En los barrios del sur se recogen vituallas, víveres, las plateras cholas hacen donaciones de alimentos, se maneja el discurso de la Pachamama. Una suerte de vuelta a los orígenes, a lo más profundo de la identidad. No sólo se trata de una disputa economicista, aunque hay mucho de eso, de frustración frente al deterioro de las condiciones de vida, que une a los pobres de la ciudad y el campo, como se diría en el lenguaje de los setenta. Pero, sobre todo, existe un desafío, la posibilidad de responder a la mentira, a la frustración, a la fatalidad del poder que siempre se impone, y hacerlo a través de la es-

cenificación de la utopía (De Certeau). ¿Qué buscan los oficiales jóvenes que marchan con los indios, los escuchan, se muestran comunicativos, a ratos paternales? ¿No existe una suerte de legitimación a través de lo indígena: lo no contaminado, lo que está al margen de la corrupción y el poder y ha sido postergado... "lo que devuelve el sentido de Patria"?

Comparemos esta situación con otro momento, el de la caída de Bucaram, cuando la manifestación más importante, el día anterior al cambio de Gobierno, fue convocada en el norte y partió del norte, la Avenida de los Shyris (junto al parque de La Carolina, el otro parque de la ciudad, donde se realizan las marchas cívicas), para recorrer simbólicamente "las dos ciudades", hasta llegar a la Plaza de la Independencia, marcando de ese modo la caída del bucaramato, la legitimación de ese hecho; movimiento masivo capitalizado por las élites como voluntad del pueblo. A la cabeza de la manifestación marchaban Jamil Mahuad, Alcalde de Quito, que asumía "la defensa de la ciudad", los presidentes de las Cámaras, los representantes sindicales e indígenas y los principales dirigentes políticos de la sierra, entre los cuales se encontraban algunos de los ex-presidentes. A ella se fueron uniendo diversos sectores sociales, "desde los más encopetados hasta los más pobres", como si se hubieran diluido las diferencias y constituido un frente único interclasista. Era un frente armado en torno a la racionalidad y la modernidad, de la civilización en contra de la barbarie populista.

Ahora, por el contrario, la ciudad se presentaba dividida. Los sectores altos y medio-altos se manifiestan el viernes por la tarde, pero sobre todo el sábado, ya decidida la "sucesión presidencial", en la Avenida de los Shyris, se pronuncian en contra del "golpe" y a favor del "orden constitucional". Hacen sonar las bocinas de los automóviles, se muestran como grupo cohesionado, como ciudadanos posee-



Mientras los indios y los pobres de la ciudad se manifiestan en las calles (viven la ilusión del poder), los sectores altos y medios altos permanecen atentos al televisor: es ahí donde se expresa la verdadera correlación de fuerzas y en donde se muestra el poder real

dores de una razón y de una legitimidad, presentan una actitud desafiante, toda una gestualidad en torno al poder. Uno de sus gritos preferidos es el de “no somos indios”. No sólo se evidenciaron manifestaciones espontáneas de racismo, sino que parte de las opiniones de los políticos y de los politólogos, así como la acción informativa de los medios, estaba plagada de racismo. El norte se presenta en un comienzo como un espacio relativamente seguro desde el cual resistir y luego, el sábado, como el lugar simbólico desde donde parte el poder. La reconquista de la ciudad, la reconstitución de la democracia. Ámbito simbólico, ya que la suerte del país no se define realmente en los espacios públicos, tal como los percibía la primera modernidad, sino en los no-espacios de las negociaciones a larga distancia, vía telefónica o vía internet, en los sistemas de mando y las visitas de urgencia (los pronunciamientos de los Estados Unidos, de la OEA y de los organismos internacionales fueron determinantes), o en los espacios virtuales de los medios, donde se tamizan los hechos, se los reinventa, se difunde su verdad, así como desde donde se confabula, se generan alianzas y acuerdos tácitos y se define la política de clase. Mientras los indios y los pobres de la ciudad se manifiestan en las calles (viven la ilusión del poder), los sectores altos y medios altos permanecen atentos al televisor: es ahí donde se expresa la verdadera correlación de fuerzas y en donde se muestra el poder real. Mientras la calle devuelve a sus participantes una imagen fragmentada de los acontecimientos, los medios ofrecen hechos con más visos de realidad que los que se vive en las calles. O, por lo menos, el tipo de hechos definitorios a partir de los cuales el poder se recrea, se reconstituye, se reviste con formas nuevas. Es por eso que los manifestantes abuchean y agreden a la prensa, dicen que tergiversa los sucesos; disputan su verdad con el lenguaje de la plaza pública. Mientras que la

calle incorpora al otro a través del ritual, los medios lo excluyen. “Si el rito no es evidentemente la única clave del éxito de una conducta política, la incapacidad ritual puede ser la señal de una impotencia más general y el fracaso ritual puede ser la señal del fracaso de una política” (Auge, 1995:90).

Una de las cosas que se evidenció en los sucesos de enero de 2000 fue el racismo de la sociedad ecuatoriana. ¿Se trata de una manera de sentir y actuar propia de la república aristocrática, cuyos horizontes de vida y mentales aparentemente habían sido superados? ¿O de algo más reciente, relacionado con la modernidad contemporánea, el desarrollo de los movimientos sociales y la experiencia ciudadana? Lo que resulta claro es que si bien este “resurgimiento del racismo” (Rivera) tiene su explicación inmediata en los hechos de enero no es algo que se constituya a partir de ello (algo que pueda explicarse como respuesta a “la falta de tino de los indios” o “sus excesos”), sino que viene de más lejos, se encuentra interiorizado (aunque en parte “sometido” por el discurso ciudadano), sale a luz en circunstancias como ésta. Este racismo no se presenta en la escena pública de modo explícito, como racismo desembocado, sino que toma las formas del análisis político, de la observación racional, del justo medio, está sujeto a desplazamientos de este tipo. También están los conocedores de los indios, los que los tienen ubicados, clasificados y ahora se muestran distantes, extrañados, inconformes⁴. Es a partir de esta racionalidad que el levantamiento indígena es asumido como exceso, como “falta de ti-

4 El negar a los indios el alma, el entendimiento, la razón, ha sido parte de nuestra historia. El aceptarlos como arqueología o como folklore (“el buen salvaje”) pero no como grupos étnicos en condiciones de discutir la suerte del país y participar en su gobierno. El invisibilizarlos. El perder de vista que el problema étnico va más allá de los pueblos indígenas, que atraviesa al conjunto de la población.

no”, resentimiento, “deseo de borrarlo todo”, como ingratitud y aún como traición. Como comportamiento equivocado antes que como proyecto consciente. De acuerdo a la opinión pública (la que se arma a partir de la prensa) el Ecuador pretende entrar a la modernidad, ser un país moderno, adoptando para ello patrones internacionales (el dólar como instrumento y símbolo de la modernidad) pero hechos como los de enero de 2000 (protagonizados por los militares y los indios) lo mostrarían ante el mundo como un país poco moderno.

Lo que se expresa a través de los medios es la sensación de que se han roto las reglas de juego democrático y que a partir de ahí todo se comienza a mover como en arenas movedizas. La impresión de que algo había sido roto, quebrando de pronto, unas reglas, un estilo de relaciones, una forma de negociar, aparentemente racional, moderna, que había logrado incorporar incluso el discurso de la diversidad y a la que se había ido acostumbrando la sociedad blanco-mestiza. Esta forma incorporada de cultura política era el resultado de una década de negociaciones, de tácticas y estrategias, a partir del primer levantamiento indígena. Un estilo renovado que tampoco era ajeno al juego de relaciones clientelares, personalizadas y patrimoniales que han caracterizado a la historia política del Ecuador (Bustamante, 1996).

Lo que llama al escándalo es el copamiento de “lo público” por parte de los indios y los pobres de la ciudad (a éstos no se les nombra, se les teme más que a los indios, se los percibe como anomia). Hay además una reinención de la publicidad, un retorno al lenguaje de la plaza pública (Baktin, 1998). Hace tiempo que las calles, las plazas, han dejado de ser espacios con significación dentro de la escena pública. A inicios del siglo XX, con el adecentamiento de las plazas, los indios y la plebe fueron separados de los espacios donde se definía la publicidad y sólo fueron reincorporados en los años cincuenta y sesenta, de manera perversa, por el populismo (Velasco Ibarra: “dadme un balcón y seré presidente”). La experiencia contemporánea es, más bien, la de la desaparición de lo público. La deslegitimación de los sistemas de representación, la percepción cotidiana de que la suerte del país se resuelve “de espaldas al público”.

En enero de 2000 la gente sale a las calles, la propia gente de la ciudad desmovilizada, individua-

lizada, de cada día, se expresa de cara al público. Lo interesante es, además, que el proceso no parte de la ciudad sino del campo o, al menos, ese es el imaginario que se genera. Los hechos de enero permiten percibir la ciudad como algo público y no como una mera sumatoria de asuntos privados.

Urbanización, política e identidad

En realidad, la idea de que los indios provienen de lugares remotos, ajenos al mundo urbano, no tiene asidero actualmente. Existe un movimiento continuo ciudad-campo al interior de las comunidades, forma parte de las actuales estrategias de vida; es posible que buena parte de los indígenas que participaron en el levantamiento vivan más tiempo en la ciudad (así como en plantaciones agrícolas, áreas de explotación petrolera y otros espacios de expansión capitalista) que en sus comunidades de origen y que dependan en mayor medida de los recursos que proporciona la migración que los que les provee su pequeña parcela. De hecho forman parte de redes cuyos ámbitos de funcionamiento van más allá del comunal e incluyen las ciudades (Lentz, 1998). Sin embargo, se maneja esa imagen por su significado simbólico: la de que se proviene del campo (y el campo es dispersión), otro espacio, otro mundo, con otros valores, “más auténticos” para unos, “primitivos” para otros. Se llega a la ciudad para tomarla por asalto, o para redimirla: hay todo un juego simbólico con fuerte contenido político. En la vida cotidiana los indígenas asumen muchos de los elementos culturales no indígenas, se hibridan, incorporan pautas de comportamiento y valores urbanos, se “civilizan”. Al mismo tiempo, mantienen una relación con “lo propio”. Es difícil establecer a partir de ahí una tipología de identidades que vaya desde la “identidad negada” hasta la “identidad étnica”, pasando por la “mixta” y la “de conveniencia”, como intenta Bravo Marentes para los indios de la ciudad de México (Bravo Marentes, 1993). En realidad se trata de un proceso identitario mucho más complejo y variado, que no cabe dentro de esquemas fijos. Lo más que se puede hacer es etnografías y ubicar el espacio de relaciones que sirven de base a esos procesos de cambios culturales. Habría que ver qué tipo de juegos se arma entre las ne-



La idea de que los indios provienen de lugares remotos, ajenos al mundo urbano, no tiene asidero actualmente. Hay un movimiento continuo ciudad-campo al interior de las comunidades. Buena parte de los indígenas viven más tiempo en la ciudad que en sus comunidades de origen Sin embargo, se maneja esa imagen por su significado simbólico

cesidades de vida, cada vez más dependientes de lo urbano, y una suerte de imaginarios de la identidad que remiten a lo agrario⁵. “Que uno pueda dejar su tierra no es, por tanto, como podría parecer a primera vista, la expresión de un lazo intacto y natural con un origen y unas ‘tradiciones’, sino mas bien el reflejo de una relación nueva, consciente y reflexiva con la comuna y el grupo étnico propio, desarrollada con las experiencias de la migración” (Lentz, 1998: 306).

¿En qué medida estas percepciones se compadecen con las formas como el movimiento indígena desarrolla actualmente sus estrategias de lucha? Se dice que sus acciones apuntan ahora al centro, pero ¿cuál es el centro?. ¿Conoce el movimiento indígena dónde se encuentra, o se mueve sobre la base de referentes tradicionales: procura llegar a la plaza, tomar la plaza, el ritual de su toma? Sus luchas ya no están localizadas, y al mismo tiempo no ha dejado de existir un interés por lo local. En las elecciones que siguieron a los acontecimientos de enero, los indígenas se propusieron alcanzar alcaldías, prefecturas y juntas parroquiales en las provincias del interior de los Andes y en la Amazonía y en algunos lugares lo lograron. Igualmente existe una suerte de “politización de la vida cotidiana” en las localidades (Mc Phee, 1995:341), la reinvención consciente de tradiciones, de símbolos, comidas, vestidos, rituales perdidos o en vías de extinción, su incorporación como elementos en el seno de proce-

sos de hibridación cultural.

Por un lado están en juego escenarios locales y el interés por alcanzar poderes locales. Pero por otro, las luchas han adquirido una dimensión nacional. Se podría decir, en este sentido, que no están localizadas, no se pueden aislar y controlar desde un escenario local (lo que permitía a la figura del hacendado, el cura y el teniente político, hasta los sesenta, neutralizarlas). Aparentemente, han terminado las bases anteriores de administración étnica, ancladas en la fragmentación del poder y en las relaciones personalizadas, y las formas y escenarios de lucha se han ampliado, apuntan al poblado, a la ciudad de provincia, a las principales ciudades: a Quito, como centro simbólico del poder, y ahora a Guayaquil, “el otro poder”. Su movimiento viene de la periferia, se infiltra desde la periferia, pero apunta al centro. Las asambleas comunales son importantes para definir políticas, decidir formas locales de gobierno, resolver problemas cotidianos, forman parte de los “saberes tradicionales”; pero existe actualmente una certeza con relación al poder del Estado, al juego político, a la sociedad globalizada (es en relación a esto último que se fabrica y se vende una imagen, utilizando los medios y el internet, se acude al apoyo internacional, tanto para el financiamiento de proyectos como para adquirir legitimidad). Las ciudades cumplen un papel importante en la definición de las fronteras étnicas e identidades. Se trata de una experiencia cotidiana de intercambios y choques culturales que encuentra en las ciudades un espacio privilegiado. Valdría la pena estudiar el papel jugado por los levantamientos (las marchas sobre la ciudad, sus tomas simbólicas) en la afirmación de determinados rasgos identitarios, sus repercusiones sobre la propia cotidianidad.

5 Los propios indígenas tienen dificultades al momento de concebirse como urbanos, aun los que viven la mayor parte del tiempo en la ciudad, definen su identidad en referencia a su comunidad de origen. Habría que ver qué sucede con las nuevas generaciones. En el caso del Ecuador existe una intelectualidad indígena joven, asentada en las ciudades cuya identidad se define con relación a un espacio rural naturalizado.

Final

La sociedad colonial intentó reproducir la división entre la República de españoles y la República de Indios en el espacio de las ciudades. En la práctica lo que se produjo es una yuxtaposición de los espacios, expresión de la estrecha dependencia entre los distintos estamentos, al interior de una sociedad jerárquica (Kingman, 1990). La ciudad de las primeras décadas del XX transitó, de modo gradual, de la ciudad señorial a la de la primera modernidad. El problema que se planteaba era cómo reproducir un modelo europeo en los Andes: cómo ser europeos y al mismo tiempo andinos. Adoptar comportamientos y formas de vida "civilizados y, al mismo tiempo, aprovechar los "recursos propios". Y con esto último me refiero a las estrategias de reproducción de las antiguas relaciones en las que se basaba la andinidad colonial y republicana, los sistemas de hacienda y de servidumbre urbana.

El desarrollo capitalista de las últimas décadas ha simplificado las relaciones entre los distintos grupos sociales y, de un modo u otro, ha modificado los códigos de representación del Otro. Con la urbanización y la globalización se han producido profundos cambios culturales en las ciudades. Los valores aristocráticos dejaron de ser, desde hace algún tiempo, los que definían la organización de la vida social y cultural de urbes como Quito. Sin embargo, de modo paradójico, los problemas a partir de los cuales se define una ciudadanía no han sido resueltos. Sus bases de desarrollo son distintas a las coloniales y a las de la primera modernidad, pero pesan aún las formas patrimoniales y sus efectos en las percepciones cotidianas y las formas de clasificación de la vida social y de los espacios. Es eso lo que, entre otras cosas, permitió mostrar el levantamiento indígena del 21 de enero de 2000, con las tomas simbólicas de Quito, la plaza, el palacio, el poder, por parte de los indios, y con el retorno a antiguas formas de representación, "cambios de fachada", desplazamientos, que el propio Estado se vio obligado a desarrollar en su campo de visibilidad.

Bibliografía citada

- Augé Marc, "Hacia una antropología de los mundos contemporáneos", barcelona, Gedisa, 1995.
- Baktin Miguel, "La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento", Madrid, Alianza, 1990
- Bravo Marentes Carlos, "Reelaboración de Identidades Indígenas en la Ciudad de México" en "Antropología y Ciudad", Margarita Estrada, Raúl Nieto, Eduardo Nivón, compiladores, México, Ciesas-Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.
- Bustamante Fernando, "La cultura política y la ciudadanía en el Ecuador", en "Ecuador: un problema de gobernabilidad", Quito, CORDES-PNUD, 1996.
- Cátedra María, 1999, "El Origen de las ciudades: la invención de la tradición en Évora y Ávila", VIII Congreso de Antropología, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- De Certau Michael, "La invención de lo Cotidiano", México, Universidad Iberoamericana, 1988.
- Douglas Willan, "Las fronteras, muros o puentes", en Historia y Fuente Oral, número 12, Barcelona, 1994.
- Guerrero Andrés, "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria" en Revista Iconos, No. 4, Quito, FLACSO, 1998.
- Goldo John, "Los límites y lo ilimitado: el lenguaje del espacio y del lugar", en Historia y Fuente Oral No.12, Barcelona, 1994.
- Kingman Eduardo, "Quito, espacio y sociedad", en "Quito a través de la Historia", Quito, Municipio de Quito-Junta de Andalucía, 1990.
- Kingman Eduardo, "Ciudades de los Andes, homogenización y diversidad" en "Las ciudades de los Andes", Kingman, compilador, CIUDAD, Quito, 1992.
- Lentz Carola, "Migración e Identidad Étnica: la transformación histórica de una comunidad en la sierra central ecuatoriana", Quito, Abya-Yala, 1977.
- Mc Phee Peter, "Les semailles de la République dans les Pyrénées-Orientales", Peprpignan, Les Publications de l'Olivier, 1995.
- Pujadas Joan Josef, "Lengua, identidades y fronteras: el caso de la franja catalano aragonesa" en VIII Congreso de Antropología, Santiago de Compostela, 1999.
- Shore Chris, "Etnicidad, xenofobia y fronteras en Europa" en Historia y Fuente Oral No. 9, 1994.
- Signorelli Amalia, "Antropología Urbana", Antrophos, España, 1999.