

## POBLACIONES INDÍGENAS, CIUDADANÍA Y REPRESENTACIÓN

Andrés Guerrero

Andrés Guerrero: antropólogo ecuatoriano, miembro investigador de Fiacso-Ecuador.

Palabras clave: pueblos indígenas, ciudadanía, Estado, Ecuador.

El 6 de junio de 1990 por la mañana, un quiteño de clase media y en el umbral de los cincuenta años (blanco-mestizo, por ende, miembro de lo que he calificado en otros trabajos de «ciudadano del sentido práctico») enciende su televisor mientras, como de costumbre, se sienta a tomar su humeante café con leche; entre sorbo y sorbo sigue de reajo los informativos televisados, como todos los días. Pero esa mañana sucede algo imprevisto; sorprendido no puede sacar los ojos de la pantalla; queda absorto y pensativo. Descubre un, hecho social inimaginable para la opinión pública ciudadana desde fines del siglo pasado: grupos, multitudes de mujeres, hombres y niños vestidos de poncho y anaco invaden la carretera panamericana y levantan barricadas; cierran la entrada de varias ciudades; recorren las calles y plazas de las capitales de provincia de la Sierra: exigen la presencia de las autoridades del Estado para que les escuchen y negocien. Son indios. Se cuentan en cientos de miles, un millón, quizás más; manifiestan en los espacio públicos; se manifiestan: hablan. Días luego, encuentro a mi amigo quiteño todavía inquieto por las imágenes que descubrió en la pantalla de su televisor aquella mañana; me confía: «figúrate, yo que daba por supuesto que ya no quedaban indios en el país, descubro en la televisión que hay millones; salen de todas partes; viven en la miseria».

En efecto, están por todas partes. Les filman y entrevistan; toman la palabra en los micrófonos extendidos por los reporteros. Una comunera explica en un español teñido de sonoridad quichua: «hacemos levantamiento por nuestra dignidad». Acontece un hecho social y político sorprendente: por primera vez en la historia republicana un indígena, una mujer quichua, «habla» en el espacio público político nacional. Ejecuta un acto ritual de comunicación y de representación en su triple acepción de presencia física, discurso y delegación; «dice» lo que ella y sus compañeros hacen, piensan y añoran. La población indígena se expresa, con un discurso que elabora y hace suyo, por su propia voz, por medio de dirigentes e intelectuales también indígenas, de sus delegados.

En 1991, durante el «Primer Levantamiento Indígena Nacional» (título oficial que la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –Conaie– le dio al acto) la presencia política de los indígenas no se desvaneció como otra de las tantas efímeras y esporádicas incursiones en la esfera pública republicana, como ocurría hasta los años 1950 con los levantamientos locales en una o varias haciendas; o el hostigamiento de los pueblos (las cabeceras cantonales) que despertaban sitiados por una población vestida de ponchos que salpicaba de colores las lomas de los alrededores. Irrupciones contingentes desde un confín de lo ciudadano: desde el espacio comunal y demás perímetros de vida indígena. En el pasado, los levantamientos constituyeron un recurso extremo de resistencia. No había otra forma política para que las poblaciones de *sujetos* se expresaran en el sistema ciudadano desde aquella zona de indiferencia o de excepción no localizable<sup>1</sup> que la construcción ciudadana les había asignado; un no lugar: ni público ni privado, tampoco doméstico, patrimonial o político. Constituía un ámbito (territorial, jurídico, conceptual) sin nombre, por fuera de las clasificaciones republicanas, pero sin embargo creado en el proceso de la construcción del Estado nacional en el siglo XIX para *administrar poblaciones*; «un más allá constitutivo» (Derrida): un espacio que, por diferencia, otorga significado al sistema ciudadano blanco-mestizo.

Las movilizaciones indígenas que vinieron luego ratificaron la arraigada presencia de la población indígena en la esfera pública. En 1992, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (Confeniae) organizó una marcha multitudinaria de los indígenas de la Amazonia hasta la capital de la República. Nuevamente, a su paso por carreteras y pueblos, decenas de miles de indígenas de la Sierra se movilizaron para acoger, sostener y apoyar a los caminantes. En 1994, el Ecuador fue paralizado 20 largos días por un «Segundo Levantamiento Indígena Nacional, Esta vez la presencia indígena desbordó los espacios públicos físicos hacia los electrónicos: los medios masivos de comunicación. Durante tres semanas, las 3 cámaras de televisión filmaron cotidianamente las reuniones de la comisión negociadora entre los indígenas y el gobierno. En la sala de banquetes del Palacio Carondelet aparecía y hablaba la doctora Nina Pacari, una indígena miembro de la Conaie, que negociaba mano a mano con el presidente, sus ministros y los delegados de las Cámaras de la Producción. Secundada por otros dirigentes y delegados, «decía» un discurso indígena ante la crema y nata de los representantes ciudadanos. Por último, las organizaciones indígenas jugaron un papel de oposición temprana frente a los atropellos del gobierno de Abdala Bucaram y fueron un puntal de las manifestaciones durante los dos días de huelga que desbancaron al Ejecutivo en febrero de 1997 en un gesto de democracia directa. La presencia de la población indígena en la esfera pública política, físicamente y como agente social, se ha vuelto persistente; cabe poca duda que continuará ocupando un punto cardinal en la próxima década. La población blanco-mestiza, los ciudadanos legítimos de la historia republicana y

---

<sup>1</sup> G. Agamben: *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, París, 1997, pp. 27-28.

del sentido práctico poscolonial, «redescubre» la existencia de indígenas que, sin embargo, estuvieron siempre allí. en la vida cotidiana; no obstante habían dejado de «existir» para la política nacional hace más de un siglo: habían sido invisibilizados.

Me concentro en tres preguntas que me sugieren dichas irrupciones. Primero: ¿cuál fue la alquimia republicana y ciudadana que hizo desvanecer la presencia de las poblaciones indígenas? Segundo: ¿qué significa el hecho de «decir» ante un micrófono de la radio o la televisión cuando se es indígena? Tercero: ¿cuál es la experiencia de vida, el-ser-indígena, hoy en día en el mundo «ancho y ajeno» ciudadano blanco-mestizo?; o lo que es lo mismo: ¿cómo se re-produce el nuevo indígena que manifiesta?

### La administración privada de poblaciones dominadas

En lo que se refiere a las poblaciones indígenas, su desaparición de lo público político es constitutiva de la construcción del Estado-nación ecuatoriano a lo largo del siglo xx. Por extraño que pueda parecer, la universalización esencializada de la ciudadanía bajo el modelo blanco-mestizo abrió hiatos de penumbra para ocultar (y sin embargo reconocer) dentro del mismo sistema político «la paradoja del indio», locución recurrente en boca de los políticos a fines del siglo XIX. Desde 1827 hasta 1870, se utilizó una definición jurídica de excepción (a la vez inherente y constitutiva de la norma ciudadana) que los clasificaba por una figura de exclusión intrínseca al sistema: una noción específica, destinada a los individuos imposibilitados que no podían ejercer derechos y requerían de un tutor para ser representados. Dejaron de ser concebidos bajo el estatuto de «indígenas contribuyentes» (1857); fueron conceptualizados bajo la categoría de «población» o «personas miserables», por ende, sin plenos derechos ciudadanos<sup>2</sup>. Una noción de origen colonial producto de una de aquellas reinveniones de los legisladores gran colombinos. Posteriormente, los políticos y parlamentarios ya no consideraron necesario ni lógico definir el ámbito de exclusión puesto que la ciudadanía había sido universalizada en el país. Ser blanco-mestizo o indio quedó como la simple e incontrovertible realidad cotidiana para todos los habitantes del Ecuador; en cambio, devino un hecho desconocido, y sin embargo previsto, para el sistema jurídico, el político y el Estado.

El historiador que revisa los archivos centrales del Estado descubre la elisión en la masa de documentos: en su contenido y composición. A partir de 1857 la palabra «indígena» aparece suprimida en el texto de las leyes, reglamentos, circulares, comunicaciones, informaciones. Se convierte en un obvio espacio en blanco signifiante; es una suerte de *locus* abandonado para un libre ejercicio de lo sobrentendido colectivo y dominante. Me refiero al contexto y el consenso

---

<sup>2</sup> A. Guerrero: «De protectores a tinterillos: la privatización de la administración de poblaciones indígenas (dominadas)» en H. Bonilla (ed.): *Las sociedades indígenas en Mesoamérica y los Andes*, Universidad de Santander, INAH-México, Colombia, 1996.

implícitos en los significados históricamente estructurados: a las formas mentales de percepción del grupo ciudadano. Así, por ejemplo, el sentido práctico ciudadano de los funcionarios locales blanco-mestizos se encargará de reinscribir la palabra de manera «automática» (implacable tarea de lo obvio no conciente) en el trajín de sus actividades con las poblaciones de sujetos indios, al desempeñar esas tareas indelimitablemente públicas y privadas que le llevan de los pueblos a las comunidades. La ocultación de las poblaciones indígenas en los registros del Estado, los debates en el parlamento o el periódico oficial tuvo lugar al ser derogada la ley de «contribución personal de indígenas» instaurada por Simón Bolívar quien, recordemos de paso, inventó la palabra republicana de «indígena contribuyente» en 1827 para reemplazar el «oprobio» del término colonial «indio tributario». En suma, un desvanecimiento de lo público estatal y de las preocupaciones «políticas» de los ciudadanos ocurrido cuando se extendió la ciudadanía esencializada a todas las poblaciones de la república.

Sucede entonces un hecho fundamental: mutó la forma de dominación de poblaciones dentro del sistema republicano. En efecto, hasta el momento, con la «contribución personal», se había prolongado un ordenamiento colonial con variantes y reinversiones de léxico, leyes y autoridades. Consistía básicamente en un sistema público estatal de gobierno que registraba, seguía, ubicaba y recaudaba; fijaba un aparato de protección y de representación de poblaciones y tierras clasificados de «indígenas». Con su abolición surge una pregunta: ¿cómo administra la república de ciudadanos a aquellas poblaciones indígenas insertas en un sistema que suprime de los registros del Estado central el esquema binario de clasificación de «indio» y «blanco»: de sus leyes y cuasi leyes; de los censos, las políticas, funciones y funcionarios; de la división territorial y administrativa?

La respuesta fue implícita: una sencilla e improvisada estrategia de poder difuminada en lo obvio ciudadano. Consistió en una delegación de soberanía hacia un conglomerado heterogéneo de formaciones de poder en los confines del Estado, sin decisiones ni leyes y, menos aún, retórica explicativa. Efectivamente, a partir de la segunda mitad del siglo XIX se transfirió la gerencia de las poblaciones a la esfera privada ciudadana (patriarcal y patrimonial), con sus perímetros confusos y fluctuantes con lo público estatal: haciendas, consejos municipales pueblerinos, unidades domésticas blanco mestizas, rituales de compadrazgo desigual, congregaciones religiosas, funcionarios locales. Precisamente hay que considerar la formación histórica de la esfera privada en el Ecuador en este proceso de delegación de soberanía, al menos en cuanto a su arista de dominación étnica.

Dicha esfera deviene un campo de fuerzas donde las «relaciones interétnicas» (inmediatas y cotidianas) no se rigen por ninguna lógica de la ley de la república sino por un sentido práctico o un mundo de la vida (según se prefiera Bourdieu

o Habermas<sup>3</sup>) que durante siglos había sido colonialmente estructurado por la dominación. Es un campo de micro coyunturas y fuerzas cotidianas entre la población blanco-mestiza –los legítimos ciudadanos del sentido práctico–, e indígenas. Cubren una gama completa de situaciones, desde las efímeras negociaciones en una plaza de mercado hasta las relaciones fuertemente institucionalizadas y estables, al estilo de una hacienda. La dominación dejó de ser un hecho público político; se transmutó en un asunto privado, un albedrío de trato personal de los ciudadanos con «sus indios propios», utilizando una singular expresión del lenguaje habitual serrano hasta los años 1960.

Tal como lo ha denunciado el pensamiento político feminista<sup>4</sup> una consecuencia de la constitución de la binaridad público/privado es el que traza una frontera arbitraria en la que caen fuera de lo político los fenómenos (y poblaciones) ubicados en ese lado penumbroso (sobre todo para el historiador) de la vida cotidiana. Paradójicamente, con la extensión de la ciudadanía las poblaciones indígenas del presente republicano quedaron fuera de lo político ciudadano.

### Representación ventrilocua y trans-escritura

¿Cómo se realiza la representación política de poblaciones indígenas (de sujetos a fin de cuentas) regentadas por una administración privada? Es un problema crucial si se quiere comprender el significado de la irrupción de un «hablar» indígena hoy en día. Mientras estuvo vigente el sistema de la contribución personal de indígenas durante la primera mitad del siglo XIX, la representación jurídica y política de los indígenas fue una función directa del Estado: estuvo asignada por ley a un cuerpo de «protectores», una suerte de abogados defensores de oficio. Obviamente, con la ampliación de la ciudadanía se eliminaron estos funcionarios. Las poblaciones indígenas no obtuvieron sin embargo una capacidad de representación propia; tampoco se definieron modalidades y agentes que reemplazaran a los protectores. Se constituyó un espacio indefinido (legal y político) que, de hecho, se convirtió en un campo abierto al juego de estrategias de los ciudadanos: podían intervenir como agentes de representación de indígenas. En los documentos de los archivos emerge una nueva figura: el «tinterillo» o «pendolista». Era por lo general un -mestizo de pueblo con vinculaciones tendidas hacia el habitante blanco ámbito indígena y un ducho saber de las leyes, del Estado y sus funcionarios; un diestro en los juegos de poder locales. Este agente social ciudadano desarrolla una actividad compleja de representación que en otros trabajos he definido de «trans-escritura». En efecto, el asunto de la representación de estas poblaciones de *sujeto indios* no se circunscribe a un problema de traducción de

<sup>3</sup> P. Bourdieu: *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*, de Minuit, París, 1979, pp. 548-554; J. Habermas: «Further Reflections on the Public Sphere» en Craig Calhoun (ed.): *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Mass, 1992.

<sup>4</sup> Carole Pateman: «The Fraternal Social Contract» en J. Keane (ed.): *Civil Society and the State*, Londres, 1988.

los idiomas propios (sobre todo del quichua) al español, la lengua oficial del Estado. Tampoco se trata tan sólo de un asunto de transcripción: del paso de la expresión oral de las poblaciones indígenas al documento escrito. Aunque ambos constituían, sin duda, problemas reales, la representación hay que pensarla en el contexto de la nueva forma de dominación: la delegación al ámbito de lo privado de lo concerniente al trato entre ciudadanos y poblaciones indígenas.

En efecto, la delegación de soberanía vuelve necesario un intermediario ciudadano (persona privada o partido político, según los momentos de la historia) que «hace hablar» a las poblaciones ante el Estado y el sistema político. Se implanta una forma de representación ventrilocua que pone en la boca de los caciques, los curagas, los simples comuneros o *huasipungueros* (familias de peones de las haciendas) los vocablos que leerán los funcionarios estatales, los jueces, los parlamentarios, los políticos (y, en los archivos, recorrerán el antropólogo, el historiador y el sociólogo) como solicitudes, quejas y peticiones que brotan de las poblaciones indígenas. El agente ciudadano que funge de intermediario ejecuta una tarea múltiple y densa. Extiende un canal de comunicación entre el más allá indígena y la esfera pública política, incluyendo en ésta al Estado. En primer lugar, como es propio de todo ventrilocuo, está a la vez presente y ausente en la escena política y en el acto de «hacer decir» en el documento que redacta; es visible e invisible, conocido e ignoto. En segundo lugar, maneja un saber de baqueano. Gracias a su conocimiento de la maraña de códigos jurídicos, de los discursos políticos del momento, de los funcionarios y las relaciones de fuerza del «mundo» ciudadano orienta una estrategia destinada a dotar de una capacidad performativa al «decir» indígena en el pliego que su pluma, su destreza e imaginación componen; apunta a provocar un efecto en lo político.

En un palabra, realiza un acto de *trans-escritura*. Es una práctica que permite el enlace comunicativo con pretensión performativa entre el «decir» de las poblaciones de sujetos (un discurso ilegitimado y por ende inaudible para lo ciudadano esencializado) y los códigos del Estado y lo político (el discurso inteligible y legítimo). Se forma un interfaz de comunicación entre el más allá indígena a la esfera pública política por articulación de lo privado. No me detengo en el efecto de divergencia prismática que induce el medio de comunicación; interviene una distorsión que es propia a la comunicación en los sistemas de dominación. La diferencia entre lo que los sujetos indios cuentan a viva voz al escriba, en su oficina, y lo que éste redacta para ser leído por los funcionarios o políticos (ciudadanos) en los centros de poder y lograr un efecto performativo. Enlace de comunicación desnivelado –en una relación de fuerza tan abismalmente desproporcionada– entre dos formas de discurso que la construcción esencializada y universalista de la ciudadanía en el Ecuador hizo incompatibles hasta hace poco.

Así contextualizada, se puede apreciar las dimensiones de la toma de la palabra por los indígenas durante los levantamientos recusando intermediarios ventrílocuos y sus prácticas de *trans-escritura*. Sin duda, el movimiento indígena que irrumpe hoy en día no es el primero en la historia del país. Hubo un antecesor notable entre finales de los años 30 y de los 70 del siglo XX: la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), un organismo de masas del Partido Comunista del Ecuador que impulsó importantes movilizaciones y logró significativas conquistas de tierra durante la reforma agraria (1962-1982). Pero precisamente, el mismo éxito que obtuvo la Federación la convierte en un paradigma del problema de la representación de *sujetos indios* en un sistema de administración privada de poblaciones. En efecto, los militantes blanco mestizos miembros de un partido político ciudadano fundan una institución para permitir a los indígenas huasipungueros de las haciendas, concebidos como las figuras sociales con mayor semejanza al proletariado, expresarse dentro del molde-código del discurso de la clase obrera que, para entonces, había obtenido cartas de legitimidad en lo público políticos<sup>5</sup>. Aflora lo que es posiblemente la mayor dificultad de la representación ventrílocua y que, a mi parecer, no radica tan sólo en el forzoso traslapamiento de significados entre el decir de las poblaciones y el discurso político ciudadano. Este tipo de acto de intermediario se convierte en una estrategia (no forzosamente conciente pero siempre encubierta de paternalismo) de monopolización del discurso y su imposición como legítimo. Constituye un conocido gambito de copar el espacio de la palabra política en el sentido de provocar un cortocircuito en las esferas autónomas de elaboración pública de un discurso político distinto<sup>6</sup>.

Es notable la contraposición entre ese pasado y lo ocurrido durante los dos levantamientos nacionales, la marcha indígena y, por último, el descabalgamiento de Abdala Bucaram. Las grandes movilizaciones alteraron las correlaciones de fuerzas y abrieron una brecha en la dominación. Por ella los indígenas irrumpieron en lo político; invadieron con sus cuerpos y palabras los espacios físicos, mediáticos y simbólicos públicos.

Antes que conseguir menudas reivindicaciones materiales, lograron dos hechos simbólicos mayores: se desintegró el sistema de representación ventrílocua y modificaron los parámetros de lo político para lograr una posición. Por un lado, impusieron su presencia en la escena política, forjaron un discurso propio al calor de la lucha y las negociaciones con el gobierno, los partidos y las instituciones corporativas (iglesia, sindicatos y cámaras); acumularon un saber sobre la topografía del sistema político nacional; y, por último, formaron y foguearon dirigentes que ahora no hablan sólo de intereses «étnicos» sino que

<sup>5</sup> A. Guerrero: «La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. *De sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990*» en AAVV: *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, IEP-IFEA, Lima, 1993, pp.83-1103.

<sup>6</sup> Nancy Fraser: «What Critical about Critical Theory? The case of Habermas and Gender» en Fraser, N.: *Unruly Practices: Power, Discourses, and Gender in Contemporary Social Theory*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, cap. VI.

esbozan estrategias con alcance nacional y pluriclasista; se convirtieron en el conflicto en una fuerza imprescindible del juego político. Por otro lado, transmutaron la imagen simbólica del indio y la suplantaron con una reelaboración de propio cuño, despojada de los atuendos y el perfil civilizatorio impuestos por la dominación republicana poscolonial (Guerrero 1997). En suma, los levantamientos deshicieron aquel artefacto simbólico troquelado por los liberales de fines del siglo pasado en su proceso de constitución y que tan útil les fue en el enfrentamiento con los conservadores y la Iglesia: se desvaneció la imagen del «indio que hay que civilizar y humanizar» –*desindianizar* en palabras de un teórico–, para transmutarlo en un ciudadano blanco-mestizo. Tarea legitimante de la representación ventrilocua liberal y de la construcción nacional que fue luego, en los años 1930, asumido sin ambigüedad ni crítica por la izquierda como una tarea más de aquellas «inacabadas» que había abandonado «la revolución burguesa inconclusa».

### Ciudadanía y binaridad compulsiva

Con los levantamientos, ¿se desintegró la administración privada de poblaciones? Sin duda, en muchos aspectos y lugares. La población indígena (recalco el singular que utilizo para el presente, respecto a «las poblaciones» del pasado) se ha constituido en el recorrido de este proceso en un agente social y político que sale de ese ámbito sin definición: el de ser un «más allá» de lo ciudadano. Tampoco está enclaustrada en las formaciones de poder periféricas, ni regentada en la esfera privada patriarcal y patrimonial; por último, ya no requiere intermediarios ventrilocuos (blanco-mestizas ciudadanas) para acceder a lo público político. El cambio implica una modificación de la experiencia de vida del ser-indígena en el mundo de hoy en día. Me detengo en esta experiencia contradictoria en el «mundo ancho y ajeno» nacional.

En efecto, algunos trabajos antropológicos comienzan a destacar un aspecto de la inserción de la población indígena en el mercado y los ámbitos urbanos que conviene tomar muy en cuenta. Me refiero a la violencia ubicua de lo ciudadano, tal como impera hoy en día en el campo social con respecto a la población indígena. Para pensar esta experiencia de vida resulta útil la noción clásica de «frontera étnica»<sup>7</sup> siempre y cuando se la despoje de sus referentes funcionalistas (el «estatus» y la «adscripción» parsonianos) y se la coloque en el contexto de un cruce entre el concepto de *matriz binaria compulsiva*<sup>8</sup> y el de *campo de correlaciones de fuerza*<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> F. Barth: *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México, 1976, (introducción).

<sup>8</sup> J. Butler: «Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'» en Benhabib, Butler et al.: *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Routledge, Nueva York, 1995 (n. 1, pp. 55-56).

<sup>9</sup> P. Bourdieu: ob. cit., pp. 103 y ss.



Una experiencia común al ser-indígena en el Ecuador en las últimas cuatro décadas es la emigración masiva, pero temporal, hacia las ciudades<sup>10</sup>. Hombres y mujeres experimentan nuevas formas de sociabilidad en los espacios públicos y los mercados de trabajo y de bienes. Se hubiera podido pensar que al salir de garra de los poderes locales privados y acceder a sociabilidades ciudadanas se implantaba una igualdad de trato. Ocurre, sin embargo, que la frontera étnica persigue a los indígenas como su propia sombra en los recorridos por el «mundo ancho y ajeno» nacional. Donde llegan, una matriz clasificadora binaria (una formación mental compulsiva) re-erige la frontera entre blancos mestizos e indígenas en los campos sociales ciudadanos: en los ingenios azucareros, las plantaciones, las haciendas costeñas, en el comercio «informal», en las calles y plazas de las ciudades. La frontera sirve para colocar a los emigrantes del otro lado de lo ciudadano. En lo relativo a los hombres, crea un subcampo de masculinidad desvalorizada. Insta una correlación de fuerzas entre ciudadanos masculinos que re-objetiva; re-produce al emigrante como «indio»: un ser no del todo fálico. En las sociabilidades cotidianas le convierte en un objetivo de una violencia ubicua, despersonalizada y anónima, ejercida por cualquier ciudadano (legítimo) del sentido práctico. Esa violencia imprimió un proceso de transmutación: obligó a los indígenas (hombres) a transformarse para competir y resistir; impulsó una tendencia que homogeneiza y crea una unificación de grupo social. Creó un nuevo agente social, el indígena de las nacionalidades del Ecuador que se manifiesta y reconoce colectivamente en los levantamientos: de poblaciones heterogéneas devinieron una población imaginada en tanto que dominados y excluidos. Este fenómeno abre preguntas: ¿se puede deconstruir la formación histórica ciudadana que sigue siendo un campo de dominación poscolonial étnico?; ¿cómo construir una esfera pública política donde el ser-indígena se convierta en un simple hecho de la costumbre<sup>11</sup>. liberado de los significantes de desvalorización republicana?

---

<sup>10</sup> En algunos lugares, a comienzos de los años 1990, un 80% de los hombres de más de 15 años y casi un 60% de las mujeres de la misma edad salían a buscar trabajo en las ciudades, las plantaciones y las haciendas; C. Lentz: *De su tierra nadie se puede dejar*, Abya Yala, Quito, 1997.

<sup>11</sup> H. Lefebvre: *Le droit à la différence*, col. Ideés, París, 1976.