

El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador

Andrés Guerrero

Andrés Guerrero: sociólogo ecuatoriano, especialista en temas indígenas; profesor asociado en Flacso- Ecuador.

Nota : Esta es una versión reducida del texto que será publicado por el Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Resumen:

Por segunda vez en cuatro años ocurrió aquello que, en la imaginación política de fines del siglo XX, se creía relegado a lo inconcebible: un nuevo «levantamiento indígena nacional» convocado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) tuvo en vilo la vida social y política del país durante la segunda quincena de junio de 1994. Hay dos aspectos estructurales como telón de fondo del levantamiento y el «diálogo»: 1) la constitución de una arquitectura compleja de instituciones indígenas que renegocia la dominación étnica, luego de las transformación del poder en las parroquias en los años 1960; 2) el surgimiento en las últimas décadas de «capas» de intelectuales, tanto rurales como urbanos, que se definen como indígenas y remodelan al sujeto de la dominación étnica.

El objetivo explícito del levantamiento fue rechazar una ley que suprime la reforma agraria y bloquea el reparto de las grandes propiedades¹. Una vez más al amanecer, como en 1990, las carreteras nacionales y provinciales de la Sierra aparecieron cruzadas de piedras, zanjas y barricadas de árboles: grupos de indígenas salidos de sus comunidades al despuntar el alba interrumpían el tráfico entre las principales regiones del país. En el transcurso de esos largos y tensos días, los mercados quedaron desabastecidos en las principales ciudades de la Sierra; se agotaba el combustible de vehículos y escaseaba el gas de uso doméstico; algunas industrias paraban por falta de insumos. Reactivada la memoria colectiva de la población blanco-mestiza, las ciudades del callejón interandino despertaban «cercadas por indios» como en tiempos de la colonia o el último levantamiento indígena del Ecuador en el siglo pasado. En efecto, los manifestantes cerraron el acceso a varias capitales de provincia y desbordaron sus calles con marchas de protesta. En la segunda semana de levantamiento, del otro lado de la cordillera occidental, el desabastecimiento tocaba a Guayaquil y

¹ Ley de Desarrollo Agrario, promulgada el 14/6/1994.

otras ciudades costeras; faltaban productos lácteos, tubérculos, verdura y granos: los alimentos de consumo básico transportados desde la Sierra. En el Oriente, que provee de petróleo y aporta entre un 30% y 40% de las exportaciones y porcentajes similares de los ingresos estatales, los indígenas sitiaron cuatro pozos importantes. *El Comercio*, principal cotidiano nacional, advertía en primera plana: «Caos en el país», «se va hacia una situación política incontrolable...».

Los cambios en las parroquias rurales

Para ser comprendidos los levantamientos y el «diálogo» político requieren, sin lugar a dudas, que se les ubique en la perspectiva de dos grandes procesos estructurales que, en las últimas tres décadas, trastocaron por completo las coordenadas de la dominación étnica en las parroquias rurales de la Sierra. Me refiero, por un lado, a la desintegración de lo que en otros trabajos definí como una formación local y privada de administración étnica² y, por otro, a la constitución de una nueva formación de mediación (un conglomerado de instituciones heterogéneas con funciones organizativas y conectivas) que vincula la población indígena con el Estado y la esfera pública política³. Ambos procesos son aspectos claves para entender tanto la movilización de miles de familias indígenas en cada levantamiento como la irrupción de la CONAIE en lo público durante el así llamado «diálogo».

La desintegración del poder local

Con los conflictos que se dan en torno a las dos leyes de reforma agraria (1962 y 1974), el efecto de anticipación de las hacendados que entregaron o vendieron sus tierras a los huasipungueros y las distribuciones de tierras del Estado y la iglesia, desaparecen las haciendas⁴: en las parroquias de la Sierra, eran el soporte de una retícula de micro campos de poder entre el patrón y los personajes de la

² A. Guerrero: «De sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990: La desintegración de la administración étnica» en AAVV: *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Instituto de Estudios Peruanos (IEP)-Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Lima pp. 83-103; «Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX» en B. Muratorio (ed.): *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, FLACSO-Ecuador, Quito, 1994, pp.197-252.

³ J. Habermas: *Historia y crítica de la opinión pública*, Gili, Barcelona 1994 (cap.II y el «prefacio a la nueva edición alemana de 1990» donde revisa la noción). Nancy Fraser crítica el concepto de lo público por cuanto ignora los procesos de exclusión de ciertas poblaciones como las mujeres o las etnias (N. Fraser: «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy» en Calhoun Craig (ed.): *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Mass., 1992. También Joan B. Landes: *Women and the Public Sphere in the Age or the French Revolution*, Cornell Univ. Press, 1988 (cap.I). Recogiendo las propuestas de estos autores, el «diálogo» entre la CONAIE y el Estado conforma en sí una suerte de esfera pública política coyunturalmente institucionalizada.

⁴ A. Guerrero: *Hacienda, capital y lucha de clases andina*, ed. El Conejo, Quito, 1983. O. Barsky: *La reforma agraria ecuatoriana*, CEN, Quito, 1984. Una síntesis de las discusiones en L. Zamosc: «Luchas campesinas y reforma agraria: un análisis de la Sierra ecuatoriana y la Costa Atlántica colombiana» en *Revista Mexicana de Sociología* vol. 52 N° 2, 1990 pp. 135-145.

escena pueblerina: cura, teniente político y la llamada «gente blanca». La apuesta mayor que estructuraba el campo de los gambitos (conflictos y alianzas) entre estas figuras tópicas de la Sierra era el control (concreto y simbólico) de la población indígena asentada en comunidades, haciendas, afincada en los arrabales de los pueblos y a lo largo de los caminos. Desaparecido ese soporte nodal de la dominación étnica, se abre un vacío de poder en las parroquias rurales de la Sierra donde, al cabo de casi tres décadas, aparece finalmente un conglomerado heteróclito de instituciones públicas, pero no estatales, que se autocalifican de «indígenas», y consolidan una suerte de sociedad civil de tipo rural y étnico.

En 1968, al estudiar la «transformación estructural de una parroquia rural» (San Juan) en la provincia de Chimborazo, y teniendo los cambios ante sus ojos, Casagrande y Piper advertían: «El hacendado, el cura y el teniente político ya no son los grandes símbolos del poder del Estado, ni son ya más objeto de universal deferencia ritual»⁵. Según esa investigación, el cambio del poder local iba a la par de una apertura del horizonte de la experiencia de vida (económica, política, cultural) de la población indígena en las parroquias; o sea, a un tiempo ocurría un fenómeno social de secularización, un aflojamiento de los vínculos étnicos fuertemente jerarquizados, se daban flujos migratorios hacia las ciudades, se producía la intervención de agentes sociales hasta el momento desconocidos, como maestros de escuela o promotores de desarrollo, y surgían nuevos organismos que reagruparon la población en las parroquias rurales⁶.

Dos décadas luego, Carrasco⁷ completaba esta observación de los cambios con un análisis perspicaz y asentado en una sólida información cuantitativa, abarcando al conjunto de parroquias de la misma provincia de Chimborazo. Carrasco tiende una triple correlación de variables entre: en primer lugar, una modificación de la estructura agraria con la disolución de las haciendas y el avance notable de la propiedad campesina, efectos ambos de la segunda ley de reforma agraria (1974); en segundo lugar, la decadencia demográfica de los «pueblos» - las cabeceras parroquiales -, consecuencia indirecta de las transformaciones; por último, el proceso de formación de instituciones campesinas e indígenas: la constitución legal de comunidades, cooperativas, asociaciones y, además, de agrupaciones menores de todo tipo, clase y condición. La interrelación entre cambios agrarios, el desequilibrio demográfico y el proceso de organización confluyó, entre otros fenómenos sociales, en una resultante mayor: la desintegración sin precedentes de las estructuras tradicionales de administración étnica constituidas a mediados del siglo XIX, luego de la abolición del tributo de indios (1857). Por consiguiente,

⁵ J. Casagrande y A.R. Piper: «Transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador» en *América Indígena* vol. XXIX Nº 4, 10-1969. pp.1054. R. Baraona: *Tenencia de la tierra y desarrollo agropecuario en el Ecuador*, Comité Interamericano de Desarrollo Agrario, Washington, 1966. H. Burgos: *Relaciones interétnicas en Riobamba*, Inst. Indigenista Interamericano, 1970.

⁶ Casagrande y Piper: ob. cit. pp. 1059.

⁷ H. Carrasco: «Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena» en AAVV: *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*, CEDIME-Abya Yala, Quito, 1993, pp.29-69.

se modificaron las correlaciones étnicas de fuerza y la población indígena pudo remodelar el campo de la dominación. En efecto, el desplome definitivo de la cúspide del poder local terminó agrietando toda la arquitectura de la dominación blanco-mestiza y comprometió hasta una estructura tan recóndita como la demográfica. En las parroquias indígenas de la provincia, concluye Carrazco: «...la población pueblerina –mayoritariamente mestiza y depositaria de fuentes de poder en el esquema tradicional– va perdiendo importancia en beneficio de los sectores campesino-indígenas que, proporcionalmente, tienden a aumentar en los espacios parroquiales. En realidad, los mismos pueblos van perdiendo importancia y, en cierto sentido, sus funciones van siendo asumidas por la población del entorno»⁸, que, cabe precisar, es indígena.

Decaen los pueblos que, junto con las haciendas, diseñaban la red periférica de lugares nodales y capilares de la dominación étnica: una verdadera infraestructura de administración de poblaciones indígenas, sustento del Estado republicano. En efecto, con la implantación de una ciudadanía excluyente fueron centrifugadas del Estado central las estrategias cotidianas y rituales de dominación entre población blanca e indios. En las parroquias rurales quedaron relegadas al ámbito de lo privado: a las casas domésticas y las tierras de la gente blanca del pueblo, las haciendas o ámbitos de relaciones semi privadas como las plazas de mercado. Son los lugares donde se urdían y consolidaban las barreras de la segregación de la población indígena que reproducían a la vez al indio y al blanco mestizo, cada grupo atrincherado en una endo-reproducción étnica (social, simbólica, material y biológica) antes ideal que real.

Sin embargo, la desintegración de la formación de poder local y privada no fue el único proceso que se produjo. Surgen instituciones de *base* impulsadas por los conflictos agrarios y la necesidad de un reconocimiento legal por el Estado: reagrupan la población indígena. Por lo demás, el proceso de concertación de la población indígena no se restringió a los tres tipos de instituciones de «base» mencionados ni se detuvo en la circunscripción reducida de la parroquia. Por así decirlo, se extendió en forma de pirámide: horizontalmente en la base y verticalmente hacia arriba. En efecto, entretejidas en las comunas, cooperativas y asociaciones, pululan agrupaciones de estudiantes, de mujeres, de productores, de comercialización y comités pro mejoras; una red de agrupaciones menores e informales, por lo general carentes de estatutos legales.

Por otra parte, hacia arriba, en la sola provincia de Chimborazo, Carrazco enumera 27 uniones o federaciones, calificadas de «organizaciones de segundo grado»: diseñan una superestructura no estatal que vincula y coordina en una misma parroquia o entre varias a las comunas, cooperativas o asociaciones. A pesar de su extensión, el proceso de crecimiento hacia arriba (por lo tanto, hacia los centros nacionales de poder) no se detuvo en un segundo escalón de instituciones que cubren más o menos un cantón. A fines de los años 1970 surgió

⁸ *Ibíd.*, pp. 51. V. tb., S. Pachano: *Pueblos de la Sierra*, IEE-PISPAL, Quito, 1986, pp.46 y ss., cuadro 6).

un «tercer grado» de andamiajes que abarca el ámbito de la provincia; por ejemplo, en el Chimborazo, la provincia más poblada de indígenas, la pirámide culmina en cuatro «federaciones o uniones de organizaciones indígenas». Son instituciones mayores que vinculan las de «segundo grado» y de «base» y, a su vez, se articulan con el Estado central y el sistema político nacional⁹.

Por último, un tercer estudio realizado por Zamosc¹⁰ cruza datos censales de 438 parroquias de las 10 provincias de la Sierra, agrupadas en «áreas de predominio»¹¹ indígena o mestizo. El cruce de datos destaca al menos dos grandes procesos, uno demográfico y otro organizativo, ambos con implicaciones de largo plazo en el cambio de las estructuras de la dominación étnica.

En las tres últimas décadas hubo una modificación estructural del perfil demográfico del país: de una población sobre todo rural hacia comienzos de los años 50, pasó a más de la mitad de la población en centros urbanos en 1990, con una fuerte tasa de urbanización (superior al 4% anual) que sigue inflando las principales ciudades¹². Sin embargo, aunque el peso proporcional de la población rural cayó radicalmente en toda la Sierra, los datos que discriminan las áreas rurales según el predominio étnico revelan una situación matizada y compleja. En el callejón interandino la emigración de la población rural hacia las ciudades va a la par con lo que se puede calificar de «una indigenización del campo». Así, a pesar de la irrefutable disminución de la población indígena en términos relativos¹³ a nivel nacional entre 1962 y 1990, las áreas rurales indígenas tuvieron en toda la Sierra un mayor incremento de la población (aumentan de casi 34%) que las áreas

⁹ Por ejemplo, el Movimiento Indígena del Chimborazo (MICH), la Federación de Organizaciones Indígenas del Chimborazo (FOICH), la Asociación de Indígenas Evangélicos del Chimborazo (AIECH) y la Federación de Trabajadores Agrícolas del Chimborazo (FETACH); H. Carrasco: ob. cit. pp.44.

¹⁰ L. Zamosc: «Estadística de las áreas de predominio étnico de la Sierra ecuatoriana. Población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base», Univ. de California, San Diego, 1994, pp.34 y cuadro 17 (mimeo).

¹¹ Zamosc recoge la noción de «áreas de predominio indígena» (que es una agregación de datos por unidad territorial) forjada por el geógrafo G. Knapp para evaluar con los datos censales el peso y la evolución de la población indígena de la Sierra, la tasa de aculturación. Knapp discrimina la información sobre población indígena y mestiza en las parroquias, utilizando como índice el idioma (quichua o español) que declaran hablar los encuestados. Un «área de predominio indígena» corresponde al conjunto de parroquias rurales donde al menos un 33% de la población declara ser quichua hablante. G. Knapp considera que esa cifra es bastante inferior a la realidad puesto que el censo de 1950 no discrimina entre población de los pueblos (las cabeceras parroquiales) y las zonas rurales; o sea, que si se pudiera restar a los datos la población de los pueblos que en su gran mayoría era hispano hablante, ese 33% subiría a una cifra mucho más alta: es lo que le permite fijar en 33% el umbral de quichuahablantes para definir las «áreas de predominio indígena»; G. Knapp: *Geografía quichua de la Sierra del Ecuador*, ed. Abya-Yala, Quito, 1987, pp. 14-15.

¹² G. Salgado y G. Acosta: *El Ecuador de mañana: una ruta con problemas*, Cordes, Quito, 1992, (pp. 20-21).

¹³ G. Knapp: ob. cit., tabla 6; J. Sanchez Parga: *La población indígena del Ecuador: entre censos y estimaciones*, CELADE, 10-1993 (borrador); L. Zamosc: ob. cit., p.9. G. Ramón: *El Regreso de los Runas. Potencialidad del Proyecto Indio en el Ecuador Contemporáneo*. Comunidec-Fundación Interamericana, Quito, 1993, pp. 69-85.

mestizas (crecen un 21%). La conclusión es que, variando según las parroquias rurales, hoy en día entre un 50% y un 66% de la población rural serrana vive en áreas clasificadas como de «predominio indígena» en cinco de las diez provincias (Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Chimborazo y Cañar); en cambio, 30 años atrás, apenas dos provincias (Chimborazo y Cañar) tenían más de la mitad de su población rural en áreas de predominio indígena. De ser fiables los datos censales, advierte Zamosc, estarían revelando no tanto una diferencia significativa en las tasas de crecimiento demográfico entre indígenas y blancos, sino una permanencia de la población en las áreas indígenas. Dicho en otras palabras, a lo que parece la población en las parroquias indígenas emigra menos de manera definitiva que en aquellas blanco mestizas, con lo que obviamente el espacio rural tiende hacia una indigenización. Ocurre por lo tanto un fenómeno contradictorio: a pesar de la disminución relativa, se fortalecen demográficamente regiones rurales donde la población indígena es claramente preponderante¹⁴.

No es de admirarse, a la vista de estos datos, que los conflictos agrarios en la Sierra hoy en día coincidan cada vez más con los indígenas, precisamente lo que demostraron los dos levantamientos nacionales; tampoco sorprende que la resistencia a la Ley de Desarrollo Agrario fuera hegemonizada por las confederaciones indígenas y no por aquellas de campesinos blanco mestizos.

Las organizaciones indígenas

En lo que respecta al segundo proceso, la constitución de instituciones, desde 1960 se constata en casi todas las parroquias de la Sierra un notable «proceso organizativo de base». En cierta medida, la observación de Casagrande y Piper en San Juan y el análisis de Carrasco en todas las parroquias del Chimborazo, se revela un proceso general, a escala de casi toda la Sierra, aunque de importancia desigual según los lugares. Así, en los 18 años que median entre 1964 y 1992 se constituyeron el 68% del total de 2.783 instituciones de base (es decir, comunidades, cooperativas y asociaciones) fundadas desde 1911¹⁵.

Aún respecto a las comunidades, la modalidad de agrupación más antigua, enraizada en el pasado colonial y en algunos casos hasta precolonial, el 50% fue constituido legalmente recién en las últimas tres décadas; o sea, desde el inicio del proceso de reforma agraria¹⁶. Además, a partir 1964 «el aumento en el número de organizaciones fue mayor, en proporción, que el crecimiento de la población rural global»; lo que significa que aumentó la «densidad organizativa» en las áreas rurales y, por consiguiente, la cantidad de instituciones por habitante en las parroquias. El autor constata que, desde la reforma agraria, las «áreas de predominio indígena» demuestran «mayor dinamismo» en el ritmo de creación de

¹⁴ L. Zamosc, ob. cit., p. 14.

¹⁵ Ibíd., cuadro 16.

¹⁶ Ibíd., anexo 7.

organizaciones comparado con lo que sucede en las «áreas de predominio mestizo»¹⁷.

Prolongado hasta el presente el esquema de las estructuras de dominación que diseñaron Casagrande y Piper en 1968, resaltan visualmente los cambios del poder en las parroquias. Hacia fines de los 50 y comienzos de los 60, el campo de la dominación étnica, que seguía delimitado por el modelo de la administración local y privada, se modifica debido a la desaparición de los hacendados; para comienzos de la década siguiente (1970), el Ecuador se convierte en exportador de petróleo, con lo cual el Estado dispone de un flujo importante de recursos financieros: la dictadura militar que gobierna (1971-1979) al país emprende una política de modernización y desarrollo; en 1974 se dicta la segunda ley de reforma agraria que revigora el impulso de los conflictos campesinos por recuperar tierras y conseguir la expropiación de propiedades por el Estado. El proceso de liquidación de las haciendas huasipungueras culmina a fines de la década de los 70 en la Sierra; también termina de desplomarse el viejo polígono del poder blanco-mestizo en las parroquias y se acentúan los «vectores de cambio» que ya revelaba el esquema propuesto por los dos antropólogos en la parroquia de San Juan: el Estado incrementa y densifica su presencia en la periferia rural.

En realidad, aunque sin proponérselo, durante este periodo el Estado redefine sus relaciones con la población indígena. Lo hace en términos de una política de administración étnica no declarada; despliega estrategias públicas no concientes e indirectas, urdidas por el espontáneo funcionamiento *de facto* de un sentido práctico (o, si se prefiere, utilizando una noción cercana: un mundo de la vida) blanco-mestizo que está históricamente estructurado por la dominación étnica. Reduplica el encuadramiento burocrático del campesinado, para lo cual crea agencias especializadas en desarrollo económico y social. En efecto, el proceso de implantación de agencias y la extensión de las redes estatales en las zonas rurales toma impulso a mediados de los años 1970. La modernización rural, la integración del espacio nacional y la ampliación del Estado, fueron proyectos de la dictadura militar que invirtió en grandes infraestructuras¹⁸.

Con este modelo de encuadramiento desarrollista de corte civilizador (una política tácita que potencia efectos indirectos y difusos de «mestización»), el Estado pretende culminar de una vez por todas un proyecto medular y recurrente de la República desde su fundación: hacer de los «indios» ciudadanos blanco-mestizos hispanohablantes por medio de acciones para introducir el progreso. Descompartimenta las parroquias, las integra en los circuitos económicos nacionales y busca establecer una relación directa (de mediación y representación) entre el Estado y la población indígena. Trata de articular sus agencias y redes con las instituciones campesinas e indígenas. Pero, finalmente, el proyecto escolla en la crisis financiera.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 36 y cuadro 18.

¹⁸ A. Ibarra: *Los indígenas y el Estado en el Ecuador. La práctica neindigenista*, ed. Abya Yala, Quito, 1998, pp. 3-109.

En síntesis, el organigrama ideal del poder en las áreas indígenas para los años 1990 destaca un aspecto crucial: el surgimiento de un andamiaje complejo de instituciones étnicas que se autonomizan y se constituyen en una formación de mediación política¹⁹. El surgimiento de las instituciones está directamente vinculado con la desintegración de las haciendas y el desmoronamiento del cuadrilátero del poder local (patrón, cura, teniente político, gente de pueblo): o sea, con la administración étnica privada y local. Así, basta con observar el momento de constitución de estas organizaciones para darse cuenta de la concomitancia de tres fenómenos: los cambios agrarios, del poder en las parroquias y el surgimiento de las instituciones. Efectivamente, de las 1.155 organizaciones de «base» existentes en las áreas de predominio indígena, unas 939 (un 81%) se constituyeron luego de 1955 y sobre todo luego de 1965 (71%)²⁰; en segundo lugar, la construcción del edificio de «segundo y tercer grado», además de las organizaciones nacionales, acontece entre mediados de la década de los años 1970 y la primera mitad de los 1980²¹. Por consiguiente, las instituciones nacen de una manera u otra en el vórtice de las transformaciones del poder en las parroquias. Una vez organizadas entran en conflicto con el Estado, la iglesia y las agencias privadas (ONGs) y compiten entre ellas: van copando y redefiniendo las coordenadas del juego de la dominación local.

Ahora bien, sucede un fenómeno de singular importancia con la desintegración de la administración étnica local y privada y la formación de una estructura de mediación: pierden funcionalidad las formas decimonónicas de discurso y representación política ventrílocua de la población indígena. Los comuneros ya no necesitan recurrir a intermediarios ciudadanos (blanco-mestizos) que «hacen hablar» a los sujetos de la dominación recluidos en lo privado y desprovistos de discurso reconocido por el Estado y el sistema político; por ende, excluidos de lo público. En efecto, al mismo tiempo que surgen las organizaciones se constituyen «capas» de intelectuales y dirigentes que se articulan en juegos de poder en torno a la construcción de un discurso propio y la representación directa de la población indígena.

Intelectuales indígenas y representación

Sin duda, la importancia del conglomerado de instituciones, que va desde las comunas afincadas en las parroquias hasta las sedes en la capital de la República, radica en que delimita un campo²² de discurso y representación étnicos: ha dado existencia social a la figura del intelectual o del dirigente

¹⁹ Sobre este proceso v., J. León: El levantamiento indígena: de campesinos a ciudadanos diferentes, CEDIME, Quito, 1994.

²⁰ Ibid., p. 33, cuadro 16.21-CONAIE: *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*; Ed. Tincui-Abya Yala, Quito, 1989.

²¹ Ibid.

²² Bourdieu P.: Les règles de l'art. Génèse et structure du champ littéraire, ed. Seuil, París, 1992, pp.254 y ss.

indígena²³. O sea, hoy en día la población indígena sabe que existen organizaciones políticas y dirigentes que reconoce como «indígenas», que convocan a actos colectivos, hablan en su nombre y negocian en la esfera pública política con el gobierno y los grandes poderes.

Ahora bien, el andamiaje repertoriado anteriormente de ninguna manera forma una red unificada ni menos aún coordinada, al estilo de un partido político o de un sindicato: un «aparato» con instancias funcionales desde la cima hasta la «base» y un cuerpo jerarquizado de funcionarios. Diseña más bien un conjunto de instituciones heteróclitas que calza mejor –por sus funciones «organizativas y conectivas»²⁴– en la definición de una suerte de «sociedad civil» rural y étnica: cada institución tiene su propio origen y propósito, despliega su actividad y posee una dinámica inherente, de acuerdo a estrategias e intereses de los individuos e instancias que la constituyen localmente. Por lo demás, cada organización indígena es autónoma en su acción tanto hacia «sus comunidades» como hacia «arriba», frente al Estado, los partidos políticos, las federaciones provinciales o las mismas confederaciones nacionales indígenas (CONAIE, ECUARUNARI o CONFENIAE). Por ejemplo, hay que pensar la lógica de las estrategias entre las uniones de comunas de segundo grado y las confederaciones provinciales de tercer nivel, en una misma región o entre provincias, en términos de juegos fluidos de antagonismos al menos en dos ejes: por un lado hacia los indígenas en las parroquias, donde cada institución está en competencia larvada con las demás para captar audiencia y monopolizar el consenso de los comuneros; por otro lado, frente al Estado y al sistema político, las organizaciones despliegan estrategias para conseguir recursos materiales y simbólicos del Estado y los organismos internacionales: entran en competencia y en antagonismos.

Sin embargo, el hecho de que constituyan un conglomerado de instituciones en potenciales conflictos y relaciones de competencia (creo acertada aquí una analogía con el juego de «pucará» o «tincui»²⁵ entre «bandos» que se enfrentan ritualmente, a la vez que se reconoce como conjunto) no impide, paradójicamente, que en ciertas coyunturas políticas las estrategias de las instituciones confluyan y se den unificaciones momentáneas. Así sucede, por ejemplo, en la preparación de los levantamientos: las organizaciones de segundo y tercer grado actúan en representación de las comunas, cooperativas y asociaciones, confluyen en una asamblea (grandes reuniones políticas) convocada por las confederaciones nacionales: el conglomerado se integra en una esfera pública alternativa (étnica y campesina) que debate sobre los problemas de la población indígena y, al final, coincide por consenso en llevar a cabo una acción reivindicativa: fragua una

²³ A. Gramsci: «La formación de los intelectuales» en *Cultura y literatura*, Península, Barcelona, 1972, pp. 34-35. S. Feierman: *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania*, Univ. Wisconsin Press, Madison, 1990, pp. 36-39 y cap. 5.

²⁴ A. Gramsci: «Los intelectuales y la organización de la cultura» en *Cultura y literatura*, Península, Barcelona, 1972, p.35.

²⁵ A. Guerrero: «Determinaciones del pasado y mentalidades del presente: un conflicto entre comuneros (Quinchuquí, 1981)» en A. Guerrero (comp.): *De la economía a las mentalidades*, ed. El Conejo, Quito, 1991, pp. 170.

voluntad política común²⁶. Una vez decidida la acción, cada organización lleva adelante la movilización con sus propios dirigentes (presidentes de las uniones o federaciones, luego en las comunas, los presidentes de cabildo): convocatoria casa por casa en cada comunidad, corte de las carreteras, cerco de las ciudades, marchas de protesta, negociaciones con las autoridades del Estado. Cada organización lo hace en su propio horizonte de intereses y redes de clientelas en la parroquia, el cantón o la provincia. Aunque simultáneo a nivel de toda la Sierra, el conjunto de acciones se desenvuelve apenas en coordinación con la CONAIE²⁷.

No obstante esta autonomía y las relaciones antagónicas, durante los levantamientos y, sobre todo, en las negociaciones con el Estado y las fuerzas políticas (el «diálogo»), el conglomerado de instituciones delega (*de facto*, como forma de consenso) su capacidad de representación a los «dirigentes nacionales» en la cúspide de las confederaciones indígenas y, con unanimidad, se reconocen en los líderes e instituciones. Por consiguiente, para alcanzar sus objetivos las organizaciones y los dirigentes tienen que demostrar su condición de legítimos portavoces; es decir, tienen que ejercer prácticas de representación y elaborar un discurso sobre un sujeto indígena nacional.

Conviene detenerse en algunos aspectos de esta nueva formación de mediación que sustituye a los anteriores sistemas de ventriloquia política. Crea las condiciones de irrupción de los indígenas en la vida pública política: permite estrategias colectivas como tomas de tierras y los levantamientos nacionales. Es un campo de prácticas políticas para capas de líderes cuyas estrategias de ascenso suponen la elaboración de discursos sobre la opresión y las «nacionalidades» indígenas; por consiguiente, es también un lugar de ejercicio de formas de representación: se gesta una cultura política democrática de resistencia que renegocia la dominación étnica con el Estado nación.

1. Los levantamientos nacionales serían, sin duda, inconcebibles sin la formación política de mediación que constituyen las instituciones indígenas. No solamente por las necesidades funcionales de coordinación y enlace a nivel de toda la Sierra que implican las acciones de protesta en las 134 parroquias rurales que se encuentran en «áreas de población indígena»: la creación de un tiempo de calendario, un presente transversal y homogéneo para la población indígena, hecho de la coincidencia temporal de una experiencia de vida colectiva planificada²⁸, sino porque actos masivos y excepcionales de esa envergadura presuponen la existencia de lugares aglutinantes y homogeneizantes de sociabilidad étnica enraizados en lo cotidiano. Sitios donde reunirse, momentos para confrontar experiencias de vida, informarse, nombrar delegados y decidir:

²⁶ Consultar, sobre estas asambleas, CONAIE: *Congreso nacional de la CONAIE*, Pujilí, 4-1990; «El significado del levantamiento como una forma de contestación que hace el movimiento indígena», Declaración de la V Asamblea Nacional de la CONAIE, Pujilí, 4- 1990. N. Pacari: «Levantamiento indígena» en AAVV: *Sismo étnico*, ob. cit., pp.170-172. El Comercio, 8/6/95.

²⁷ Relato de Nina Pacari de su actividad en el primer levantamiento: «Levantamiento Indígena», ob. cit.

²⁸ B. Anderson: *Comunidades imaginadas*, FCE, México, 1993, pp. 43-63.

situaciones colectivas de comunicación en las que los participantes incorporan los consensos implícitos (matrices de percepción y prácticas) en torno a la resistencia, que son reelaborados en grupo y devienen un mundo de la vida reactualizado, en el sentido de Habermas. En el fondo, los levantamientos presuponen estos ámbitos y tiempos insertos en la vida ordinaria que son lugares de gestación de las prácticas y matrices mentales secularizadas (un «nosotros» de comunidad imaginada nacional, en el sentido de Anderson) del agente social que en esas acciones masivas y extraordinarias, se ratifica política y encarna ritualmente: se constituye en la esfera pública.

2. En el presente, un indígena nacido en una familia (urbana o rural) con ciertos recursos tiene abierta la perspectiva de un recorrido consistente al seguir la enseñanza formal (secundaria y universitaria), ocupar diferentes puestos en las instituciones, acumular cada vez más experiencia y prestigio político, y culminar en la posición de dirigente nacional reconocido por la opinión pública, el gobierno, las fuerzas políticas y los organismos internacionales. Es decir, puede encauzarse en una carrera de «líder» vestido de poncho o anaco. Para ascender ya no necesita enmascararse en el ropaje, el discurso y los gestos de un ciudadano blanco-mestizo dedicado a la política, como ocurría hasta hace apenas un par de décadas.

Para comprender este hecho social que ha redimensionado el horizonte de la experiencia de una generación de dirigentes –y, de rebote, de la población indígena en general– cabe recordar la configuración del campo de las organizaciones. El funcionamiento conflictivo, descoordinado y autónomo del conglomerado induce una particularidad en el recorrido de los dirigentes. Cada líder impulsa su ascenso en una institución, entra en competencia con otros líderes y otras instituciones; al mismo tiempo, teje redes de clientela. Su posición de dirigente político en el campo del poder es precaria. Hacia «abajo», depende de las estrategias individuales de legitimación en las comunas; «horizontalmente», al nivel de las organizaciones de segundo y tercer grado, depende de los antagonismos y alianzas con los demás dirigentes; en la cima, su carrera se sustenta en la capacidad de gambito con las grandes organizaciones nacionales y el sistema político.

Ahora bien, un vector simbólico estructura el campo, sea cual fuera el nivel de la posición ocupada por el dirigente (parroquial, extralocal o nacional): requiere la formulación de un discurso sobre el indígena como sujeto histórico de opresión. El discurso se emite con una doble función, a la vez como una estrategia de homogeneidad y consenso (una pedagogía) hacia la población comunera en las instituciones de «bases» y como marcador de diferenciación y antagonismo, en un campo de poder disputado, hacia los funcionarios estatales, el gobierno, los sindicatos, los partidos políticos, los organismos de desarrollo y los medios de comunicación. Precisamente, las posiciones (inicialmente liminales: en los

confines desdibujados entre las comunidades y el Estado)²⁹ de dirigentes en el campo social están estructuralmente tensadas por una ambigüedad (y ambivalencia) que resulta productiva de discursos. En efecto, una cartografía de los derroteros de vida revelaría que gran parte de los líderes, en algún momento de su recorrido, trabajaron como promotores, capacitadores o gestores de proyectos de desarrollo en las agencias estatales, de la iglesia o privadas; o se moldearon en el roce con los partidos políticos.

Precisamente, recibieron una instrucción y colaboraron en aquellas instituciones frente a las cuales, desde sus puestos en las parroquias, la provincia o la capital de la República deben emitir discursos sobre la diferencia étnica, la opresión y la autonomía. Se vuelve imprescindible recurrir a la estrategia de redefinir el campo implantando marcadores étnicos que los diferencien y constituyan como distintos de los funcionarios (públicos y privados), los políticos y los sindicalistas. Tienen que difuminar una homología; es una manera de conseguir una correlación fuerzas favorable en lo simbólico que les concede reconocimiento: se instituyen en dirigentes indígenas. Cumplen con una de las características imprescindibles de devenir dirigente: «saben hablar» frente a los poderes establecidos. En las parroquias los dirigentes comunales, de cooperativa o asociación «hablan»: definen las necesidades sociales inmediatas de las familias indígenas (tierras, servicios, precios) frente a las agencias de desarrollo públicas o privadas; a nivel extra local y nacional, arman un discurso que asimila lo material e inmediato de las condiciones de vida de la población, lo trasciende y llega a una formulación política global de la situación indígena: «dicen» reivindicaciones políticas como nacionalidad, los territorios étnicos, el autogobierno y la autodeterminación.

3. Desde mediados del siglo XIX, al ser abolida la condición de sujetos tributarios del Estado nacional y con la implantación de una forma de ciudadanía que excluye (*de jure* o *de facto*, según los periodos) a la población indígena, se crea un sistema de representación política por intermediarios étnicos privados. En efecto, a partir de 1857 la población indígena deja de ser objeto de políticas estatales (como sujetos tributarios) y su administración fue delegada al ámbito privado de las relaciones cotidianas entre blancos e indios. En este sistema, los indígenas debían dirigirse a un intermediario local que goza de ciudadanía, que conoce el funcionamiento del Estado (jurídico, político y personal) y es capaz de ensamblar un discurso escrito (redactar una petición en términos jurídicos) para acceder por su estrategia, pluma y palabras a los centros políticos del Estado. La función del intermediario (las personas concretas son múltiples: un hacendado, un compadre del pueblo, el escribiente, el teniente político, el notario) es «hacer hablar» al sujeto indio que, al no ser reconocido ni gozar de derechos ante el Estado, carece de existencia propia; es decir, su discurso y representantes (cabecillas, caciques, curagas) son ignorados. Bajo este sistema de dominación étnica la representación funciona por una ventriloquia política ejercida por los intermediarios blanco-mestizos.

²⁹ Desde la Ley de Comunas (1937), las parcialidades integran la subdivisión de recortes e instancias del Estado nacional.

La confluencia de un surgimiento de las instituciones, la constitución de capas de dirigentes (intelectuales indígenas, al fin y al cabo), de estrategias discursivas y de grandes actos de protesta (los levantamientos, marchas, tomas de iglesias) permite hoy en día una representación política de los indígenas que excluye los intermediarios ciudadanos blanco-mestizos (políticos, sindicatos, ONGs, iglesia). La población indígena aparece hoy en persona en la esfera pública con gestos masivos de protesta, organizaciones propias, dirigentes salidos de su seno y un discurso político: son un agente social que negocia su situación en la sociedad y el Estado nacional. Precisamente el «diálogo» de la CONAIE con el gobierno luego del levantamiento es una expresión de esta nueva forma de representación.

El «diálogo»³⁰

Mirado con ojos optimistas, el segundo levantamiento nacional desembocó en una negociación política entre los indígenas, el presidente y los terratenientes que puede interpretarse como el balbuceo de una cultura política renovada frente al problema étnico a nivel nacional. Como durante el primer levantamiento, se produce aún más en el segundo una suerte de «situación de comunicación» de corte habermasiano³¹. Se impone una tematización de la dominación étnica: caducan las matrices de percepción mental y de los comportamientos contextuales e implícitos frente a los indígenas. Con el primer levantamiento, advierte Dutan, hubo una situación de «conmoción entre los dirigentes sindicales: los indígenas *nos obligan a cambiar los esquemas que teníamos en la cabeza*». La modificación de las correlaciones de fuerza simbólicas entre los agentes sociales, en la opinión pública y con el Estado, desmonta fragmentos del «mundo de la vida» que, en el campo político, otorgaban sentido a las estrategias de los agentes. La dominación étnica y la participación de los indígenas en lo público político se convierten en un problema, un «tema del Estado de cosas dado» (Habermas); en lo sucesivo, todos los participantes tienen que «hablar» entre los parámetros conceptuales (explícitos e implícitos) introducidos por el movimiento indígena. Deben actualizar e incorporar un nuevo fragmento del «contexto formador de horizonte de los procesos de entendimiento»³². Así, los indígenas dicen a los sindicatos: «no hablen sólo de salarios, hablen también de cultura, de costumbres, de nacionalidades indígenas»³³.

El levantamiento repercute en la sociedad ecuatoriana con resonancias hacia el pasado, implicaciones directas en el presente y proyecciones hacia el futuro; al fin

³⁰ Muchas de las ideas de esta sección me fueron sugeridas en comunicaciones privadas por Jorge León, que fue asesor oficial de la CONAIE durante las negociaciones: agradezco y reconozco su inestimable aporte. Una parte de la información viene de una conferencia de Nina Pacari en la Universidad de Loja en noviembre de 1994 y de conversaciones posteriores en La Rávida en 1994. El análisis y la interpretación del «diálogo» son responsabilidad mía.

³¹ J. Habermas: «Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa» en *Teoría de la acción comunicativa y estudios previos* Cátedra, Madrid, 1989, pp. 489-490 y 494-495.

³² *Ibíd.*, p. 494.

³³ *Ibíd.*

y al cabo, la protesta masiva de indígenas en junio de 1994 termina por desplomar lo que con el primer levantamiento se había resquebrajado: la imagen de «indio pasivo que hay que civilizar», una formación simbólica construida a fines del siglo XIX por la Revolución Liberal. El artefacto simbólico cumplía una función política crucial. Definía una de las tareas primordiales del Estado nación: homogeneizar y civilizar; trasmutar a las poblaciones indígenas en ciudadanos blanco-mestizos de habla castellana³⁴.

Apenas normalizada la vida del país, levantadas las barricadas y limpiadas las carreteras, las imágenes y las palabras que difunden los medios de comunicación captan a la opinión pública. Las reuniones cotidianas del grupo de negociación, bautizado de «comisión mixta» en un lapsus de inconciente de ultra realismo político puesto que resalta un corte étnico (blancos-indios en lugar de gobierno-CONAIE), se prolongan casi un mes. El teatro de la acción se desplaza de las carreteras a la capital: día tras día, la televisión, las radiodifusoras y las primeras planas de los periódicos siguen los meandros de los debates hasta entrada la noche; se crea expectativa. Crónicas, entrevistas e imágenes impregnan a los espectadores, radioescucha y lectores: actualizan en la opinión pública el acervo de esquemas de percepción sobre «el indio». En efecto, en las pantallas los ecuatorianos observan primero un indígena saraguro en poncho y con sombrero que sube la escalinata del palacio presidencial: es el Dr. Luis Macas, presidente de la CONAIE. Días luego descubren a una mujer: es la Dra. Nina Pacari que le sustituye (un gambito de la Confederación) y conduce la ardua negociación hasta el final. La abogada indígena de Cotacachi luce collares dorados, blusa bordada con colores vivos y anaco azul; ocupa un sillón primordial durante el «diálogo»; es la interlocutora del presidente de la República, ni más ni menos. Las cámaras enfocan su figura y recorren lentamente la larga mesa de la sala de banquetes del palacio Carondelet; capta la presencia en oscuros trajes y encorvatada, como corresponde al protocolo, de los presidentes de gobierno, del parlamento y los altos representantes de la Cámara de Agricultura de la Sierra: varios pueden exhibir genealogías de rancio abolengo colonial. La parsimonia, los ademanes bruscos y sus palabras de autoridad delatan el origen: son personas criadas desde la tierna infancia en el manejo del poder y, por supuesto, «de indios propios»; contrastan los modales suaves y finos, pero decididos y fuertes de Nina Pacari. La arquitectura, la sala, las banderas, los personajes, los gestos: el contexto envuelve en un aura de simbolismos a la imagen de la representante indígena. Por la voz de una persona que los representa (en el triple sentido: delegación, presencia y discurso) en un sitio nodal del poder y una situación sacra, una población compuesta de varias «nacionalidades», antes invisibles pues recluida en lo privado, impone que se le escuche desde la cima del Estado y lo público.

Durante las negociaciones la imagen de la representante asienta una legitimidad. Redefine el campo político al plantear la existencia de derechos étnicos precisos en una ley del Estado, en un instrumento jurídico de política de gobierno. Me detengo en este aspecto, la legitimación de un discurso y de una forma de

³⁴ A. Guerrero: «Una imagen ventrílocua...», ob. cit.

representación que, a mi entender, constituye la conquista más valiosa obtenida por la población indígena con el levantamiento nacional de junio de 1994.

El tiempo de hacerse escuchar y ver

En sí misma, la negociación sobre los artículos de la Ley de Desarrollo Agrario tiene poco interés. La Ley es un conjunto jurídico con ideas escasas y pobres, formulado a las volandas, en la estrecha perspectiva de defender intereses de un sector de los terratenientes. Su objetivo era pegar un aldabonazo definitivo a los procesos de redistribución de tierras y, de paso, socavar a las organizaciones con la amenaza disolver las comunidades. La situación de fuerza creada por los diez días de paralización del país, añadidos al peligro de continuar, permitieron a las instituciones (representadas por la CONAIE) reintroducir en la ley el principio de reforma agraria. Bien que mal, quedaron entreabiertas brechas jurídicas por donde en el futuro los indígenas pueden impulsar repartos de tierras³⁵. Sin embargo, el movimiento indígena no consiguió el objetivo explícito que se propuso: la derogación de la ley; tampoco pudo detener del todo la ofensiva de la derecha en el gobierno. Los terratenientes entorpecieron con aún más trabas burocráticas las expropiaciones.

El principal medio de legitimación de la CONAIE fue la utilización de una vieja estrategia: dilató el tiempo de «diálogo». Había que crear un tiempo y espacio de discurso público propio; desestabilizar a los adversarios por falta de respuesta. Fue así que, contrariamente a lo esperado por el gobierno y los delegados de las Cámaras, Nina Pacari no centró la mira de las negociaciones directamente en los artículos candentes sobre las expropiaciones de tierras. Exigió, adoptando una vía indirecta, que se aceptara una reformulación completa de la ley; que se comenzara por una prolongada discusión del preámbulo y se continuara con cada uno de los 40 y tantos artículos que la componen. Fue la primera escaramuza. El presidente Durán Ballén y su equipo quedaron en efecto descolocados. Pretendían ir al grano del asunto, que todo volviera a su cauce normal, al olvido; sobre todo, había que correr lo antes posible un denso velo sobre la conmoción social provocada en el país por los indígenas. Sin duda, seguían operando con matrices de pensamiento perfiladas por una técnica de administración de poblaciones étnicas. Consiste en despachar los asuntos indígenas por medio de decisiones burocráticas (decretos, reglamentos, circulares, instrucciones) que eluden su emergencia en lo público político. Los reclamos indígenas quedan reducidos a meros asuntos de decisión estatales sobre no ciudadanos: poblaciones de sujetos *de facto* del Estado que hay que gobernar.

³⁵ El último censo agropecuario data de hace 15 años. Algunas encuestas parciales revelarían que un 4% de las propiedades de más de 100 hás. poseen más del 50% de la tierra agrícola y probablemente un altísimo porcentaje de las tierras en el piso de los valles: las de mejor calidad, no erosionables, protegidas de heladas y dotadas de riego. La inversión de capital y la productividad en estas tierras es baja y la mayor parte están destinadas extensivamente a ganado lechero. Los indígenas consideran que son tierras abandonadas, por contraste con la intensidad de cultivos en sus minifundios comunales.

A regañadientes, luego de ademanes de pueril emperramiento, bravuconadas y amenazas al Luis Macas (escenas transmitidas por los medios de comunicación), prácticas brotadas de los trasfondos de un hábito de viejo cuño terrateniente ante un «indio», el presidente se sentó a escuchar los argumentos de los indígenas. Tuvo que defender su propia ley, explicarse y conciliar posiciones. La amenaza de una prolongación del levantamiento hizo ceder al gobierno y sus aliados. Bajo la batuta de la CONAIE se comenzó a examinar la ley lentamente, artículo por artículo, palabra por palabra. En la mesa de negociación se impuso un ritmo de crítica y debate; un tiempo marcado por las sugerencias diarias de Pacari. Los representantes indígenas deshicieron la lógica administrativa a la que pretendían ceñirles con una negociación arriesgada, al más alto nivel del poder e invitarles a penetrar en el Palacio Carondelet, el lugar simbólico concentrado del poder blanco-mestizo desde la colonia. Al respecto, no es casual la utilización la sala de banquetes; tiene una homología simbólica con la plaza de hacienda: un espacio de los patrones abierto a los «indios propios» en los grandes momentos rituales que, a fin de cuentas, legitiman el poder³⁶.

Por lo demás, es la táctica que ya habían utilizado luego del primer levantamiento (1990) el anterior gobierno de Rodrigo Borja y su ministro de gobierno César Verduga: esconder los problemas políticos que presentaban los dirigentes indígenas bajo el peso de razones administrativas.

Al marcar su tiempo en la negociación, la CONAIE fue construyendo un discurso propio: formuló una visión étnica del problema agrario con vinculaciones hacia las grandes cuestiones sociales y nacionales. Así, por ejemplo, el problema de la autosuficiencia y garantía alimenticias del país se planteó desde la discusión del preámbulo; luego, hubo que precisar las dimensiones sociales y ambientales de la tenencia de la tierra y el agua. La ley cambió de carácter con la negociación: pasó de ser un instrumento jurídico y político tallado a medida de intereses corporativos y devino una política pública. Las fuerzas sociales y económicas implicadas tuvieron que expresar sus intereses, argumentar y negociar. El «diálogo» se convirtió en un gran debate público y político. A los ojos de la opinión pública fijos en las pantallas de televisión y pegados los oídos a las radios, la representante indígena exponía un discurso global de los problemas: na visión nacional de la sociedad y del Estado³⁷.

Por lo tanto, la estrategia de prolongar el «diálogo» casi un mes no debe evaluarse tan sólo en función de los objetivos directos e inmediatos conseguidos: la modificación de los artículos de la ley. Hay que estimar las repercusiones en la opinión pública y lo político a largo plazo. La trasmisión de las negociaciones por los medios de comunicación convierte a las reuniones en un espectáculo de representación: la CONAIE investida de su funciones de hablar en nombre de los indígenas por la voz de una indígena, discute mano a mano una política de Estado. Critica, argumenta y formula aspectos precisos de gobierno con las más

³⁶ A. Guerrero: La semántica de la dominación cap. I.

³⁷ *El Comercio*, 6/7/94, p. A-2; «Declaraciones de Nina Pacari» en *El Comercio*, 10/7/94.

altas dignidades del Estado y de los terratenientes. Para la opinión pública, las imágenes otorgan garantías inmanentes de veracidad al discurso indígena y una credibilidad de principio a sus representantes. El «diálogo» se convierte en un acto ritual de institución política de un agente social que se legitima plenamente, que posee representantes y un discurso propios, capaces de reivindicar y argumentar los puntos de vista étnicos en la cima del poder; además, es capaz de tensar enlaces hacia los intereses generales en el manejo de la cosa pública.