

Marc Becker

LA POLITIZACIÓN DE LAS IDENTIDADES INDÍGENAS*

En 1995, los activistas indígenas de Ecuador lanzaron el Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP) como un vehículo político para competir en las elecciones. El MUPP, comúnmente llamado Pachakutik, surgió después de años del debate en torno a la participación indígena en la política electoral y cómo hacerlo: ¿podrían lograr sus objetivos de justicia social como un movimiento social o como un partido político? Si se dedicaban a la política electoral, ¿deberían los movimientos indígenas presentar sus propios candidatos o apoyar a los partidos existentes cuyas plataformas eran afines a sus demandas? Pachakutik representó el surgimiento de una tercera opción: la formación de un nuevo movimiento político a través del cual los indígenas y otros sectores de los movimientos populares se organizaron como iguales y crearon un proyecto conjunto para lograr objetivos comunes en busca de un mundo nuevo y mejor. Se opusieron, sobre todo, a las políticas económicas neoliberales que pretendían privatizar los recursos públicos y las funciones gubernamentales; en su lugar, favorecieron un sistema político más inclusivo y participativo.

* Este artículo corresponde al capítulo primero del libro *¡Pachakutik! Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*, publicado en coedición por FLACSO y Abya Yala en 2015. El autor ha cedido los derechos patrimoniales de este capítulo al Instituto de la Democracia.

En varias ocasiones, los movimientos indígenas organizaron protestas populares en contra de los Gobiernos que durante las campañas electorales habían prometido ayudar a los pobres, pero una vez en el poder habían implementado políticas neoliberales que reforzaron el control oligárquico de la sociedad. En tres ocasiones los movimientos populares derrocaron Gobiernos: el del presidente Abdalá Bucaram en 1997, el del presidente Jamil Mahuad en 2000, y el del presidente Lucio Gutiérrez en 2005. En enero de 2007, el joven y carismático Rafael Correa se posesionó como presidente de Ecuador; prometió sacar al país de la “larga noche neoliberal” e implementar reformas para beneficiar a la gente pobre y crear una sociedad más justa. Acogió antiguas demandas de los movimientos indígenas, como el reconocimiento oficial de que sus nacionalidades formen parte de un Estado plurinacional, e incorporó en su discurso nuevas convocatorias para el *sumak kawsay*, el ‘vivir bien, no solo mejor’. En las sucesivas elecciones y referéndums realizados desde entonces, se aprobó una nueva constitución progresista, se eligió una nueva Asamblea Nacional y en 2013 se reeligió a Rafael Correa como presidente, con lo que se mantendrá en el poder diez años. Bajo el Gobierno de Correa, Ecuador dejó de ser uno de los países políticamente más volátiles y pasó a ser uno de los más estables de las Américas.

La política y retórica de Correa parecían estar en consonancia con aquellas de los movimientos populares, aunque él realizó su campaña política sin el apoyo de los fuertes y bien organizados movimientos sociales. Ya que históricamente los políticos populistas se habían apropiado de una retórica izquierdista para ganar elecciones, pero una vez en el poder habían favorecido a la oligarquía, los movimientos sociales se acercaron al Gobierno de Correa con mucha reserva. Rafael Correa compartía las críticas de los movimientos sociales hacia la política económica neoliberal, pero no había surgido de sus filas. Los movimientos indígenas se molestaron con el hecho de que Correa ocupara espacios políticos que ellos habían utilizado para promover sus intereses.

Las relaciones de los indígenas con el Gobierno de Correa plantearon interrogantes y preocupaciones que habían plagado los movimientos sociales por largo tiempo. Los movimientos indígenas sabían que a través de levantamientos en las calles podían derrocar presidentes que gobernaban en contra de sus intereses, pero también habían enfrentado repetidas frustraciones en sus inten-

tos de construir alternativas concretas y positivas. Para realizar los cambios que deseaban, necesitaban competir por el poder político; su éxito dependía de las negociaciones y compromisos que establecieran con los partidos políticos. De las luchas indígenas en Ecuador emergen dos preguntas fundamentales e interrelacionadas: ¿podrían avanzar mejor como movimiento social o como partido político? Si decidían entrar en el campo electoral, ¿deberían hacerlo con sus candidatos indígenas propios o intentar construir alianzas con otros partidos políticos? Estas dos opciones no eran necesariamente excluyentes, pero cada una tenía ciertas ventajas y desventajas. En este libro examino las estrategias y filosofías que surgen cuando los movimientos sociales y los partidos políticos adoptan visiones similares, pero siguen caminos distintos para lograr sus objetivos. Al explorar las múltiples y conflictivas estrategias que los movimientos indígenas adoptaron desde hace más de veinte años, documento la historia reciente y delinea la trayectoria de uno de los movimientos sociales más poderosos y mejor organizados de las Américas. Las tensiones inherentes entre la organización de un movimiento social y la búsqueda de un camino electoral hacia el poder no ocurren solo en Ecuador ni entre los movimientos indígenas de este país. Sin embargo, ilustran cómo los activistas y las activistas han luchado y siguen luchando por encontrar el mejor camino para lograr la justicia social.

Las nacionalidades indígenas

De los quince millones de ecuatorianos y ecuatorianas, el porcentaje de quienes se identifican como indígenas es muy debatido; en gran medida depende de los criterios utilizados para definir tales categorías. Las cifras oscilan entre menos del 7%, en el censo de 2010, a más del 40% según los cálculos de las organizaciones indígenas. Existen 14 nacionalidades indígenas, de las cuales la más numerosa es la kichwa, parte del grupo etnolingüístico más grande en las Américas: los quechuas. Son entre ocho y 12 millones de hablantes asentados a lo largo de los Andes desde Colombia hasta Chile. Para tener una perspectiva en cuanto al tamaño e importancia de este grupo etnolingüístico, la segunda lengua indígena más difundida en las Américas es el guaraní —entre dos y tres millones de hablantes en Paraguay y Brasil— pero muchos guaraníes no necesariamente se identifican como indígenas. Por otro lado, en algunas zonas de Mesoamérica (sobre todo en Guatemala) hay un porcentaje mayor

de indígenas que en los Andes que habla un número mayor de idiomas, con lo cual, el número de hablantes de una lengua indígena es menor que el número de hablantes del quechua.

En la Sierra ecuatoriana se encuentran 16 pueblos pertenecientes a la nacionalidad kichwa: chibuleos, kañaris, karankis, kayambis, kisapinchas, kitus, natabuelas, otavalos, panzaleos, pastos, puruhaes, quisapinchas, salasacas, saraguros, tomabelas y warankas. También viven grupos de kichwa en la región oriental amazónica. Si bien comparten un idioma parecido al de los kichwa de la Sierra, su cultura –integrada a la selva– es muy distinta. Además de los kichwa, otras siete nacionalidades indígenas viven en la Amazonía: achuar, cofán, secoya, shuar, siona, waorani y zápara. Un pequeño grupo, los andoa, lucha por constituirse en nacionalidad. Otro grupo relacionado con los shuar, conocido como shiwiar, a veces es considerado como una nacionalidad. Junto a los kichwa, la segunda nacionalidad más grande es la shuar, que también se encuentra en el vecino Perú. Seis nacionalidades y pueblos indígenas viven en la Costa: awá, chachi, epera, manta, tsáchila y wankavilka. Como ninguno es numeroso, tienen dificultades para preservar sus identidades. Muchas identidades indígenas de la Costa fueron asimiladas a la cultura dominante mestiza, a través de la influencia económica de la exportación de cultivos agrícolas. El campesinado mestizo, hombres y mujeres, es conocido como montubios y montubias. Siguiendo el ejemplo de las movilizaciones indígenas de las otras regiones del país, algunas comunidades costeras reformularon su identidad mestiza o montubia, a través de un lente étnico. Daniel Bauer denomina a este fenómeno la “reindigenización” de las estructuras comunitarias y lo considera una forma de reclamar el acceso a los recursos materiales (Bauer 2010, 171; Bazurco 2006).

La CONFENIAE

La panamazónica Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) fue una de las primeras organizaciones indígenas contemporáneas en abrazar el discurso de las nacionalidades indígenas. En sus estatutos declaran su intención de “defender y valorizar las culturas de las nacionalidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana” (CONAIE 1989a, 116). La CONFENIAE se fundó en medio de un cambio del discurso. Los

activistas que la formaron realizaron la Primera Conferencia Regional de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana en agosto de 1980, a la cual originalmente iban a llamar la Primera Conferencia Regional de ‘Organizaciones’ Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana. No obstante, decidieron cambiar el nombre para mostrar su interés en reivindicar los derechos territoriales y políticos como nacionalidades. “Nosotros hemos reivindicado el término nacionalidades”, observó el intelectual indígena Alfredo Viteri, “como una categoría que engloba toda la particularidad de los grupos indígenas” (1983, 46). Los líderes aprovecharon esta terminología para construir una federación fuerte y unificada.

En tanto organización no gubernamental creada para defender los intereses comunes de los pueblos de la cuenca amazónica, la CONFENIAE luchó contra la colonización de las tierras indígenas y la invasión de las empresas petroleras. Sus objetivos principales eran conseguir la igualdad social, política y económica de las comunidades indígenas y el respeto a sus culturas. Además, impulsó programas relacionados con sus derechos culturales, educativos, territoriales y de la salud. Otras metas incluían la protección de los territorios indígenas, la promoción de la unidad indígena, la representación de los intereses indígenas en los proyectos gubernamentales de desarrollo, el avance de proyectos de desarrollo sostenible, la promoción de la educación bicultural y el respeto de la medicina indígena (CONFENIAE 1993, 8).

La CONFENIAE se basó en los esfuerzos anteriores de organización llevados a cabo en la Amazonía. El más significativo había sido la experiencia shuar en la Amazonía sureste, en donde se creó una Asociación Local de Centros Shuar en 1961. Con la ayuda de los misioneros salesianos, los activistas posteriormente obtuvieron el reconocimiento legal del Gobierno para formar la Federación de Centros Shuar, en 1964. Como señala Ernesto Salazar (1981, 593-94) la misión salesiana había “planeado y llevado a cabo” el establecimiento de la federación con el fin de proteger a los shuar de la invasión de colonos.¹El objetivo de la Federación Shuar era abogar por la autodeterminación, la autosuficiencia económica, la defensa de sus tierras, la educación bilingüe, la

¹ A lo largo de este libro, las traducciones al español de las citas en inglés fueron hechas por el autor.

salud y los derechos civiles. La Federación expresó su intención de realizar “la autodeterminación del grupo shuar en un nuevo concepto de Estado ecuatoriano pluralista” (Federación de Centros Shuar 1976, 129). Salazar (1981, 610) sostiene que la Federación se había desarrollado a partir de “la necesidad de consolidar la estructura económica de los shuar, que gradualmente ha abarcado amplios sectores de la población nativa”. Dicha Federación también incorporó nuevas herramientas en su lucha, incluida la radiodifusión de programas de educación bilingüe y el lanzamiento de la casa editorial “Mundo Shuar”, las cuales jugaron un papel importante en la preservación de su identidad. A través de estos esfuerzos, trataron de preservar su patrimonio, proyectar una imagen positiva de su cultura ante el mundo exterior, defender sus tierras y enfrentar la usurpación y colonización blanca. Posteriormente, los shuar tuvieron un importante liderazgo en consolidar los movimientos indígenas panecuatorianos en base a estos logros.

Además de los shuar e influidos por sus esfuerzos, otras comunidades amazónicas también formaron organizaciones para defender sus derechos. En 1969, activistas en la Amazonía norte formaron la Federación Provincial de Organizaciones Campesinas de Napo (FEPOCAN) bajo la influencia de los misioneros josefinos. Al principio, los josefinos se opusieron a la creación de una organización indígena independiente por el temor de que pudiera competir con la autoridad de la misión en la región; luego trataron de desarrollar una estructura organizativa para proteger a las comunidades indígenas de las influencias izquierdistas radicales. Con el tiempo, la FEPOCAN se distanció de los misioneros josefinos y adoptó una agenda más radical con una marca explícitamente étnica. En 1973 cambió su nombre por el de Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN) y comenzó a abogar por los derechos civiles y la ciudadanía, a defender la propiedad de la tierra y a luchar contra la explotación económica. La FOIN mantuvo relaciones con organizaciones nacionales pues consideró que los movimientos indígenas necesitaban presentar una perspectiva unificada ante el Gobierno. En 1980, sus principales objetivos cambiaron; pusieron énfasis en la defensa de su territorio, las lenguas y las tradiciones culturales, de tal manera que la Federación vinculó los derechos territoriales con las identidades étnicas. Así, la FOIN pasó del discurso de “clases indígenas” que fraguó en la década de 1970, y el de “federaciones indígenas” que usó en la década de 1980, al de “nacionalidades étnicas” en la década de

1990. Como reflejo de este cambio, a principios del nuevo milenio, una vez más la FOIN cambió su nombre al de Federación de Organizaciones Kichwas del Napo (FONAKIN). Este cambio reflejó la politización de las identidades que impulsaría a las organizaciones indígenas a radicalizar cada vez más su discurso (CONAIE 1989a, 45-55).

En 1978, kichwa, achuar, shuar y zápara asentados en la provincia de Pastaza, Amazonía central, formaron la Federación de Centros Indígenas de Pastaza (FECIP), con sede en el Puyo, capital de esa provincia, y en Sarayacu, una comunidad que ganó rápidamente reputación por sus protestas en contra de la exploración petrolera. En 1981, la FECIP se convirtió en la Organización de Indígenas de Pastaza (OPIP). Esta trató de promover la unidad y la organización de los pueblos de Pastaza para obtener del Gobierno el reconocimiento de sus derechos sobre la tierra en sus territorios ancestrales, y presionar para que se implementaran las políticas ambientales para la conservación y la gestión sostenible de los recursos naturales en sus territorios, en beneficio de las poblaciones locales así como del resto de la humanidad. La OPIP fue particularmente activa en exigir al Gobierno la autonomía sobre las tierras nativas; también trabajó junto con grupos urbanos ambientales, tales como Acción Ecológica, para detener la explotación de petróleo en su territorio. En vez de explotar la tierra para obtener beneficios a corto plazo, su plan de manejo de los recursos naturales se orientó a preservar el ambiente “en beneficio de los hijos de nuestros nietos” (Field 1991, 43). En la década de 1990 la OPIP se había convertido en uno de los movimientos indígenas más fuertes y mejor organizados del Ecuador.

Mientras tanto, en 1972, los activistas indígenas en alianza con elementos progresistas de la Iglesia católica, influenciados por la Teología de la Liberación, se reunieron con los pueblos serranos para crear Ecuarunari, un nombre extraído de la frase kichwa *Ecuador Runacunapac Riccharimi*, ‘despertar de los indígenas del Ecuador’. En la década de 1990 cambiaron ese nombre por el de Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, pero mantuvieron las mismas siglas. Organizada de esta manera, Ecuarunari se convirtió en una de las federaciones indígenas más fuertes y militantes en el Ecuador.

La CONAIE

En Sucúa, al sur de la Amazonía ecuatoriana, en octubre de 1980, la CONFENIAE se unió con la Ecuarunari para formar el Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE). Los organizadores esperaban ganar más fuerza uniéndose. “Si no reforzamos nuestra unidad”, observaron, “hay el riesgo que las diferentes maniobras nos dividan, nos fraccionen y perderemos nuestra presencia”. Por esta razón, era importante construir “una sola organización Nacional para las diversas nacionalidades indígenas del país”. Los miembros tendrían que aprender a respetar las diferencias y buscar intereses comunes (Ecuarunari y CONAIE 1989, 42). Para lograr sus propósitos, los líderes consideraron “indispensable unir la doble dimensión de nuestra lucha”, a través del reconocimiento del “doble carácter de nuestra problemática: como miembros de una clase y como parte de diferentes nacionalidades indígenas” (CONAIE 1989a, 261). Los activistas reiteraron este discurso durante la segunda reunión de la CONACNIE realizada en abril de 1984, donde hicieron hincapié en la importancia de conservar una conciencia de su posición de clase y, al mismo tiempo, reafirmar su identidad como pueblos y nacionalidades (*Punto de Vista* 1984, 4).

La etnicidad ha podido comprometer y movilizar a la gente, pero ha tenido menos éxito en mantener un alto nivel de ímpetu organizativo y coherencia a largo plazo. Los movimientos indígenas pueden tener éxito solo cuando son capaces de combinar elementos de clase y etnicidad. En este sentido, la CONACNIE se opuso a subordinar las identidades étnicas a la lucha de clases, pero también destacó el hecho de que sería un error promover las identidades étnicas excluyendo la clase. El éxito del Consejo fue limitado, en parte debido a las tensiones derivadas de las diferencias ideológicas entre las organizaciones étnicas amazónicas y las organizaciones serranas que se guiaban por una política de clase. Durante años, estas divisiones debilitaron los esfuerzos orientados a construir un movimiento nacional fuerte. Manuel Imbaquingo, un líder de la CONACNIE, señaló que “hace algunos años las organizaciones indígenas eran fuertes”, pero que el imperialismo se había infiltrado de varias maneras, incluso por medio de sectas religiosas que “nos hacen pelear una comunidad contra otra [...] entonces nos tratan de debilitar” (“Pueblos indios seguimos

existiendo”. *Hoy*, 13 de abril de 1984; “Fortalecerán movimiento indígena”. *El Comercio*, 18 de abril de 1984). No obstante, los líderes indígenas continuaron esforzándose por forjar la unidad, establecer vínculos con otros sectores del movimiento popular y tratar de elaborar una agenda común.

Reunidos en el Campamento Nueva Vida, en las afueras de Quito, en noviembre de 1986, los 500 delegados que participaron representando a nueve nacionalidades indígenas y 27 organizaciones formaron la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) que reemplazó a la CONACNIE. Esta nueva Confederación fue el resultado de la unión entre la CONFENIAE de la Amazonía, la Ecuarunari de la Sierra y una organización de la Costa mucho más pequeña: la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana (COICE). La intención de la CONAIE fue crear un movimiento panindígena para defender los intereses indígenas y luchar por las reformas sociales, políticas y educativas. Sus primeras demandas incluyeron la tenencia de la tierra, el financiamiento para el desarrollo económico, el respeto a las lenguas indígenas, la educación intercultural bilingüe, el reconocimiento de la medicina tradicional y el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con el Gobierno revolucionario sandinista de Nicaragua (CONAIE 1989a, 269-72).

Aunque la CONAIE constituyó un hito importante en el desarrollo de los movimientos sociales de Ecuador, enfrentó varios problemas para consolidarse como una organización indígena de carácter nacional. Mantener unida a una confederación tan amplia no fue fácil ya que las profundas diferencias culturales y económicas tenderían a dividir a las distintas nacionalidades indígenas. La CONAIE había creado la COICE para completar su cobertura nacional, pero sin una fuerte historia organizativa indígena en la Costa, la COICE se mantuvo solo en el papel; no tuvo poder ni voz, ni en el ámbito local ni en el regional.² Los grupos amazónicos se preocuparon por la explotación del petróleo y el ambiente, mientras que los de la Sierra se enfocaron en temas relacionados con la tenencia de la tierra y en protestar contra las políticas económicas neoliberales. Un grupo relativamente reducido y selecto dominó abrumadoramente en

² COICE luego se reorganizó como la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE) e incorporó a las nacionalidades awá, chachi, epera y tsáchila, y a los pueblos manta y wankawilca.

las estructuras organizativas de la CONAIE. El líder shuar Miguel Tankamash, primer presidente de la CONAIE, junto con otros activistas shuar y kichwa monopolizaron los demás cargos de la dirección nacional. Esto se convirtió en un problema persistente que a menudo marginó a las pequeñas nacionalidades indígenas. La más afectada fue la nacionalidad waorani asentada en la Amazonía, la que, a veces, mantuvo conflictos con las comunidades vecinas shuar y kichwa. Como en la tradición waorani no se acostumbraba hablar a través de una sola voz, su forma de representación no fue compatible con la del resto de nacionalidades indígenas, motivo por el cual casi siempre se les marginó en los niveles organizativos de grado superior. Además, la CONAIE comenzó a trabajar con educación bilingüe y otros programas gubernamentales, lo que llevó a que algunos críticos argumentaran que un movimiento social no podría defender los intereses de clase de los pueblos marginados si se identificaba tan estrechamente con el Gobierno (Gualle 1985, 43). A pesar de todos estos problemas, la CONAIE pretendió construirse y presentarse como la organización que representaba a todos los pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador. Asimismo, trató de brindar apoyo institucional a las organizaciones locales y regionales.

La CONAIE surgió en un momento de creciente unidad entre los movimientos populares, cuando las organizaciones indígenas estaban trabajando de forma estrecha con las federaciones de trabajadores en campañas de interés común. Dicha Confederación formuló una ideología política que tenía similitudes con la de los movimientos de izquierda. Adoptaron una posición antiimperialista que denunció la dependencia económica, política, ideológica y tecnológica a fuerzas externas y abogó por el apoyo moral, político y material a otros movimientos. Expresó su solidaridad con los que “sufren el peso del sistema colonialista y neocolonialista, así como con los Pueblos que sufren bloqueos económicos e invasiones militares por parte del imperialismo”, una declaración explícita de apoyo al Gobierno cubano de izquierda (CONAIE 1994c, 27). En una de sus primeras intervenciones públicas se unió a los sindicatos en la marcha del Primero de Mayo de 1987 (“Hoy primera marcha unitaria por 1º de mayo”. *Hoy*, 1 de mayo de 1987). Todas esas alianzas fortalecieron a la CONAIE.

En su segundo congreso, realizado en noviembre de 1988, la CONAIE declaró ser una “organización del pueblo oprimido y explotado” y definió su lucha como “anticolonial, anticapitalista y antiimperialista”. Continuó reclamando la reforma agraria así como la unidad del movimiento popular (Fander Falconí. “El reto histórico de las nacionalidades”. *Hoy*, 17 de noviembre de 1988). Además de las cuestiones relacionadas con la tierra, también criticó la industrialización, el desempleo, la vivienda, la educación, la salud y la discriminación racial. Asimismo, rechazó la posición “racista” que planteaba una lucha indígena contra el mestizo y que en “la posición más extrema plantea la expulsión del invasor y el retorno al Tahuantinsuyo”. Más bien, esbozó una “tercera vía” en la que la lucha adquirió una “doble dimensión”: de organización basada en la clase social junto con otros movimientos populares para transformar la sociedad, además de la construcción de organizaciones étnicas independientes en defensa de las culturas indígenas (CONAIE 1989a, 281).

Muchos estudiosos han analizado cómo la clase social y la etnicidad representan diferentes formas de opresión que a menudo se superponen. Contrastar la conciencia de clase con las identidades étnicas provoca una falsa dicotomía. Más bien, la clase y la etnicidad se complementan entre sí y pueden ser útiles para la construcción de un movimiento más fuerte de cambio social. En una situación en la que el campesinado mantenía un profundo apego a la tierra y a su identidad étnica, al mismo tiempo que era absorbido por un sistema capitalista mundial a través del trabajo asalariado, poco impedía que la misma persona asumiera simultáneamente una identidad étnica (indígena) y una conciencia de clase (campesina o proletaria rural). La etnicidad es uno de los aspectos que integra las formas complejas, y a veces contradictorias, de la identidad. En cuanto a las estrategias de organización, los activistas habían aprovechado las múltiples formas de la identidad aunque con distintos grados de éxito. El sociólogo León Zamosc anota que “el caso ecuatoriano llama la atención sobre el hecho de que los conflictos de clase continúan siendo un factor relevante en la política latinoamericana”. En vez de limitar la lucha por los derechos étnicos, “el movimiento indígena los ha trascendido, con la participación más amplia en batallas sobre cuestiones sociales, para convertirse en un jugador más en el concurso por el poder político” (Zamosc 2004, 132). Los levantamientos indígenas confirmaron que la etnicidad se había convertido en una sonora llamada

de atención a lo que eran, esencialmente, las demandas de clase. La unificación de las diversas fuerzas se volvió una estrategia clave de la CONAIE para alcanzar su éxito.

La tendencia de dicha Confederación a crear alianzas amplias se manifestó en el documento *Proyecto político* que presentó, en 1994, “a los diferentes sectores sociales organizados, a los campesinos, obreros, mujeres, estudiantes, profesionales, intelectuales, religiosos, militares y políticos democráticos y humanistas” (CONAIE 1994c, 1; 1994a, 14-15). Este documento se basó en un discurso de clase y etnicidad en el que se afirmó, explícitamente, que las luchas indígenas se extienden más allá de los estrechos intereses étnicos. Además de las cuestiones relacionadas con la tenencia de la tierra, el proyecto también tenía objetivos de largo alcance en relación a la industrialización, el desempleo y el subempleo, la vivienda, la educación, la salud y la discriminación racial. Con el fin de lograrlos, la CONAIE estuvo abierta a la construcción de alianzas con diversos sectores de la sociedad como el campesinado no indígena, la clase obrera, las comunidades cristianas de base, mujeres, ambientalistas, profesores, profesionales, intelectuales progresistas y estudiantes. En la búsqueda de “una alternativa real y definitiva a nuestra situación de opresión y explotación”, la CONAIE pretendió construir una amplia base sobre la cual levantar una nueva sociedad, que no era “tarea sólo de los pueblos indígenas sino de toda la sociedad” (CONAIE 1989b, 117). Este fue su llamado: la CONAIE convoca a todos los hombres y mujeres que luchan contra la injusticia social, la explotación económica, la discriminación racial, la violación de los derechos humanos, la destrucción de la naturaleza, la contaminación del medio ambiente, etc.; a enarbolar el “Proyecto Político” que tiene como objetivo principal la construcción de un Nuevo Modelo de Estado y la Nación Plurinacional (CONAIE 1994c, 1).

Como resultado de esta convocatoria y otras acciones, los activistas de la CONAIE establecieron vínculos con los movimientos estudiantiles, sindicales, campesinos y populares.

Los académicos de izquierda han cuestionado la agenda ideológica representada, en gran parte, por las investigaciones sobre los ‘nuevos movimientos sociales’, en particular, su aparente deseo de desechar la clase social en tanto herra-

mienta de análisis (Gogol, 2004). Sin embargo, en su estudio de las protestas rurales en Costa Rica, el antropólogo Marc Edelman señala que los ‘viejos movimientos sociales’ no habían ignorado por completo las políticas de identidad y los nuevos movimientos sociales no habían descartado una conciencia de clase. Más bien, dice, es importante considerar cómo las diversas formas de identidad (incluidas la clase, la etnicidad y el género) interactúan entre sí en un contexto histórico específico (Edelman 1999, 19-20). Además, en el caso de Ecuador, un movimiento indígena que estudiosos y estudiosas han defendido como un ejemplo clásico de un nuevo movimiento social, participó en manifestaciones callejeras, postuló candidatos para puestos electorales e, incluso, ayudó a derrocar Gobiernos, es decir, utilizó las estrategias tradicionales de los viejos movimientos sociales. Muchos movimientos indígenas emplean tácticas de presión con el objetivo de sacar concesiones del Gobierno (Hellman 1995, 165-183), pero la CONAIE declaró que este no era su único objetivo ni tampoco tomar el poder estatal. Más allá de eso deseaba “la transformación de la naturaleza del actual poder del Estado Uninacional hegemónico, excluyente, antidemocrático y represivo” y buscaba construir una “Nueva Sociedad Humanista Plurinacional” (CONAIE 1994c, 7). Lejos de los objetivos limitados de las políticas de la identidad, las demandas indígenas querían llegar al fondo: erradicar las formas en las que las clases dominantes habían estructurado al Estado.

La plurinacionalidad

El historiador Galo Ramón (1992b, 216-18) identifica dos tendencias en la construcción de las identidades indígenas en el Ecuador. Una pone el énfasis en una identidad étnica local, y la otra en una global y pluriétnica. Ramón sitúa sus observaciones en el contexto histórico de una serie de 35 levantamientos ocurridos durante el período colonial tardío que tuvieron una base étnica local y fueron motivados por las condiciones que enfrentaban algunas comunidades. Estos levantamientos no se organizaron junto con los mestizos pobres o esclavos africanos o, incluso, con otras comunidades indígenas. Si bien esta orientación hacia una determinada identidad étnica local se mantuvo entre los grupos indígenas de la Amazonía oriental, en la década de 1980 surgió un movimiento en la Sierra inclinado hacia identidades pluriétnicas y plurinacionales. Con

estas nuevas formas, la pertenencia a un determinado grupo étnico local no era tan importante. Al contrario, comenzó a emerger una nueva forma globalizada de la identidad indígena.

La formación de la identidad panindígena se construyó, en parte, durante el proceso de escolarización, ya que hombres y mujeres indígenas se familiarizaron con herramientas para hacer análisis políticos y criticar la situación socioeconómica; también dicha escolarización creó expectativas de promoción social. La alfabetización y la formación en idioma español influyeron en la naturaleza del liderazgo indígena (CONAIE 1989a, 278). Hombres y mujeres indígenas que se trasladaron a Quito para estudiar o que estuvieron en contacto con la cultura dominante llegaron a ser dirigentes de las organizaciones panindígenas. El éxito organizativo requirió la superación de la división entre la identidad local y otra más amplia como la de indio ecuatoriano. El antropólogo jesuita Xavier Albó (2004, 32) señala que el hecho de que Ecuador sea el país más pequeño de la región andina junto con el menor número de nacionalidades indígenas radicadas en su territorio facilitó el surgimiento de una identidad étnica unificada. Sin embargo, la construcción de un movimiento panétnico presenta ciertos retos pues, como lo señala el historiador Chad Black (1999a, 38-39), “[u]n movimiento unificado a través de una pluralidad de diferencias siempre camina por un sendero arriesgado; margina las voces adentro mientras protesta la marginación desde fuera”. El desafío que enfrentaban los activistas era el de superar las dos formas de marginación.

Un contrapunto al aparente valor que tendría la formación de identidades panétnicas unificadas es el argumento que la antropóloga Carol Smith (1990, 282-83) propone para explicar la persistencia de una fuerte identidad maya en Guatemala. Los grupos comunitarios que trataban de mantener un sentido de identidad local, argumenta Smith, crearon formas fragmentadas de identidad, las cuales garantizaron la conservación y supervivencia de las tradiciones culturales indígenas. Ella señala que, a lo largo de la historia, las comunidades indígenas se han mantenido a través de la diversidad, lo que les ha impedido la formación de una nación india unida que pudiera proclamar su soberanía nacional.

Y concluye que esta ‘debilidad’ también ha sido la fuente de la ‘fortaleza’ cultural india, ya que ningún poder centralizado en Guatemala ha encontrado una sola fuente cultural o un símbolo que pueda destruir, por medio de lo cual se podría erradicar la cultura indígena ‘en general’.

Asimismo, el politólogo José Antonio Lucero descubrió “que un entorno fragmentado de los movimientos sociales en Bolivia ha demostrado ser políticamente más efectivo que uno unificado en Ecuador” y advierte que la unidad no significa el éxito y la fragmentación no es igual a un fracaso (Lucero 2008, 4, 119). Adoptar formas fragmentadas (o locales) de identidad como una herramienta de resistencia desafía las nociones tradicionales de la formación del Estado y pone en duda que la unificación sea una meta apropiada para un movimiento indígena. Tal vez el desarrollo de una identidad nacionalista panindígena podría dar como resultado una población que pueda ser fácilmente cooptada y reprimida. Los activistas necesitaban navegar en este campo minado de identidades étnicas y políticas para que los movimientos indígenas pudieran florecer.

Antes de la década de 1980, los grupos de izquierda habían acogido la retórica de las nacionalidades indígenas con más entusiasmo que los movimientos indígenas. Si bien la plurinacionalidad es comúnmente considerada la más abiertamente étnica de las demandas de los movimientos indígenas, el lenguaje de “nacionalidades indígenas” tiene raíces en el discurso marxista. Los bolcheviques originalmente desarrollaron esta construcción discursiva en la década de 1920 en la Unión Soviética y la exportaron a América a través de la Internacional Comunista (Becker 2002a, 191-220; 2013, 22-40). La historia reciente ha mantenido este legado. En un congreso de 1982, la federación sindical denominada Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas (CEDOC) votó a favor de “presentar el saludo revolucionario a las nacionalidades indígenas del Ecuador” que “han venido combatiendo durante muchos años por sus inalienables derechos” (CEDIS y CEDOC 1982, 47). Al año siguiente, Rafael Quintero, quien se desempeñó como vicepresidente del Frente Amplio de Izquierda (FADI), una alianza de los partidos de izquierda, acogió las demandas del movimiento indígena que entonces se expresaban “no sólo como campesinos, sino también como pueblos y nacionalidades” (Quintero 1983, 120). Del mismo modo, la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FE-

NOC), la más “campesina” de las federaciones indígenas del Ecuador, propuso la defensa de “nuestros derechos de pueblos y nacionalidades” (FENOC 1987, 49). En 1985, el Partido Socialista Ecuatoriano (PSE) propuso una Ley de Nacionalidades Indígenas en el Congreso Nacional; pasaron años antes de que esa ley fuera promulgada (Santana 1995, 46-47, 264). En el congreso de 1993, el Partido Comunista Ecuatoriano (PCE) apuntó que Ecuador tiene una sociedad plurinacional compuesta por una diversidad de culturas, lenguas y pueblos de diferentes orígenes históricos. Hizo un llamamiento para el “establecimiento en la Constitución de los derechos de las nacionalidades y etnias indígenas” (PCE 1993, 14). Es interesante destacar que los izquierdistas urbanos fueron mucho más propensos a hablar a favor de las nacionalidades indígenas que los activistas indígenas.

Poco a poco, la construcción de las nacionalidades indígenas se extendió desde los partidos políticos de izquierda hacia los líderes indígenas cuando estos adoptaron este “término del léxico del pensamiento marxista y europeo para ‘indianizarlo’” (Lucero 2002, 200). En 1984, el intelectual shuar Ampam Karakras destacó que los indígenas se conceptualizaban como “nacionalidades indias” en todos sus aspectos: económicos, políticos, culturales y lingüísticos. “Queremos darnos nuestros propios nombres, mantener nuestra identidad, nuestra personalidad”, escribe Karakras (1984, 106). Como lo señala Lucero (2002, 172), las nacionalidades “no son unidades naturales existentes, sino más bien el producto de la política”. Los movimientos indígenas pueden adoptar una variedad de mecanismos para promover su agenda, inclusive la organización como comunidades étnicas, pueblos, federaciones, cooperativas o comunas. En Ecuador, sin embargo, “la nacionalidad se convirtió en un vehículo discursivo para un proyecto político democrático y alternativo de la CONAIE”. Esta tuvo éxito en promover este proyecto, no tanto porque el término ‘nacionalidades’ reflejara la realidad, sino porque fue capaz de movilizar a las comunidades en torno a este discurso (Lucero 2003, 36, 34). Este autor sostiene, además, que el discurso de las nacionalidades fue un éxito en Ecuador porque las acciones políticas estuvieron enraizadas en la sociedad civil y no giraron en torno a “la dinámica clientelista de los partidos políticos”, tal como ocurrió en Bolivia y, probablemente, en menor medida, en Perú (Lucero 2002, 172).

En 1988 la CONAIE presentó su conceptualización sobre nacionalidades indígenas a la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso Nacional. En el proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas, declaró que la República del Ecuador era un Estado plurinacional y sostuvo que el Gobierno debía reconocer la territorialidad, organización, educación, cultura, medicina y sistema judicial indígenas (CONAIE 1991, 202-12).³ Para dicha Confederación, la plurinacionalidad significaba el reconocimiento de una sociedad multicultural que respetaba y promovía la unidad, la igualdad y la solidaridad entre los pueblos y nacionalidades, a pesar de sus diferencias históricas, políticas y culturales (Walsh 2009, 176). La consideraban el “eje transversal” que debía atravesar toda la organización de las estructuras estatales, incluidas las formas de representación y participación, lo que daría lugar a una “revolución de los conocimientos” (Acosta y Martínez 2009b, 186).

Las clases dominantes condenaron la campaña de la CONAIE porque consideraron que el reconocimiento de las nacionalidades indígenas y de la plurinacionalidad amenazaba la unidad de las estructuras estatales. Las élites no sentían que las demandas indígenas fueran una amenaza siempre y cuando se mantuvieran como una exigencia de respeto a las culturas indígenas. El historiador Pablo Ospina apunta que cuando las demandas plurinacionales pasaron de los aspectos culturales a los políticos, las implicaciones fueron profundamente revolucionarias y, por tanto, perdieron el gran apoyo que anteriormente tuvieron (Ospina 2007, 103; Santana 1995, 281). El uso de un discurso indígena que implicara el derecho a la autonomía, la autodeterminación y el territorio constituía un serio desafío a la cultura dominante. Algunos activistas respondieron que lo que realmente amenazaba la unidad del país no era la plurinacionalidad sino los grupos de poder que perseguían el enriquecimiento personal.

A pesar de los temores de la élite, las demandas indígenas no eran secesionistas, sino que exigían el respeto a sus culturas dentro de las estructuras estatales existentes. La CONAIE (1989a; 117, 118) argumentó que su propuesta de un Estado plurinacional no pretendía crear Estados separados para los diversos

³ Para un análisis de cómo las construcciones de nacionalidades indias y pueblos indígenas cambiaron, ver Guerrero y Ospina (2003, 186).

grupos étnicos, sino que “se trata de reflejar la realidad del país y del continente, sobre la base de respeto de las diferentes culturas nacionales y la instauración de la igualdad social, política y económica”. Los problemas nacionales de Ecuador, afirmaba la CONAIE, no fueron el resultado de la presencia de distintos grupos étnicos, sino de las desigualdades socioeconómicas. La solución se encontraba en la recuperación de sus “verdaderas raíces históricas y culturales” y de sus “identidades como pueblos con historia y futuro”. Como lo observa la antropóloga Suzana Sawyer (1997, 78) “la nación es una categoría con una carga política fuerte y volátil” y el éxito indígena en subvertir el imaginario asociado permitió a los movimientos “desafiar el dominio estatal excluyente y las nociones dominantes de la nación”. Además, como el economista Alberto Acosta (2009a, 17) señala, “el reto es mirar a la plurinacionalidad como ejercicio de democracia incluyente”, como algo que abre la puerta al proceso de una continua profundización de la tradición democrática.

En el proyecto político de 1994, la CONAIE reconoce que luchar con integridad a favor de un Estado plurinacional requiere respetar las tradiciones culturales y cultivar alianzas con los movimientos sociales de organizaciones no indígenas. El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2009, 60) sostiene que quienes presionan por la plurinacionalidad también adoptan la solidaridad nacional y una doble identidad, como kichwas y como ecuatorianos. Así, pertenecen tanto a un Estado nación como a una nacionalidad indígena; tal diversidad no significa desunión, lo que no se quiere es una forma injusta e impuesta de nacionalismo.⁴ De hecho, los activistas indígenas habían subrayado, en repetidas ocasiones, que no querían “un proyecto político sólo para los indios” (Macas 2009a, 97). Al contrario, decían que “la plurinacionalidad es una demanda nacional, no sólo de indígenas para indígenas” (Acosta y Martínez 2009b, 191). Debido a que problemas tales como la pobreza no afectan solo a las poblaciones indígenas (a pesar de que a menudo son las más gravemente afectadas), las soluciones deberían ser más amplias y elaboradas en alianza con otros sectores que se enfrentaban a los mismos problemas. Esa era la única manera en la que podrían alcanzar un mundo mejor y sostenible.

4 También ver Acosta y Martínez (2009b, 187).

No todo el mundo adoptó la plurinacionalidad como la solución. Para dar la cara a los problemas económicos y de otra índole, Ramón (1992b, 216-18) sostiene que las organizaciones indígenas debían transitar de una identidad enraizada en sus nacionalidades indígenas, a una basada en intereses compartidos con los movimientos populares no indígenas. Si el objetivo era construir un país plurinacional, los grupos indígenas tenían que trabajar por la construcción de un movimiento intercultural (en su sentido más amplio). Esto, señala Ramón, requeriría un cambio significativo de la tradición ecuatoriana, que concebía la identidad en términos locales y no globales. Profundas divisiones históricas seguían afectando no solamente a las comunidades indígenas sino a todo el país. En la mente popular la propuesta de la CONAIE sobre la plurinacionalidad implicaba continuar con estas divisiones, mientras que la propuesta por la interculturalidad significaba la construcción de relaciones para unificar a las personas. Catherine Walsh (2009, 161-62, 165, 182),⁵ una autora dedicada a la crítica social y postcolonial, sostiene que estas dos propuestas no son contradictorias, pues mientras la plurinacionalidad, necesita ser reconocida, la interculturalidad debe ser construida. Romper el poder de un Estado un nacional requiere confrontar las estructuras excluyentes con la realidad de la plurinacionalidad utilizando la interculturalidad como herramienta de presión. En pocas palabras, Walsh sostiene que se necesitan las dos propuestas para realizar una profunda transformación de las estructuras estatales.

La FENOCIN y la FEINE

Aunque la CONAIE había intentado presentarse como una Confederación única y unificada que representaba a toda la población indígena del Ecuador, solo constituyó una de las múltiples tendencias entre los movimientos indígenas del país. La primera organización nacional, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), fue fundada en 1944, pero se redujo en tamaño e importancia después de haber conseguido su demanda principal: la reforma agraria en la década de 1960. En la década de 1990 se había convertido en una organización que existía solo en el papel, una sombra de su antiguo poder. Más significativas eran la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) y el Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador (FEINE).

⁵ También ver Acosta y Martínez (2009b, 192-93).

La FENOCIN fue fundada como FENOC en 1960. Sus raíces se encuentran en los intentos de la Iglesia católica de obtener apoyo fuera de la FEI, la cual estaba vinculada con los comunistas. En la década de 1970, la FENOC rompió con la Iglesia y asumió una posición más radical y de corte socialista. En 1989 cambió su nombre por el de Federación Nacional de Organizaciones Campesino-Indígenas (FENOC-I), y en 1996 adoptó su nombre actual, FENOCIN, para reflejar la incorporación de las comunidades indígenas y afroecuatorianas a sus filas. Asimismo, había destacado la interculturalidad como la forma de incorporar la diversidad del Ecuador.

También se esforzó por unir a toda la gente pobre en la lucha para mejorar su calidad de vida, democratizar el país y construir un sistema de desarrollo sostenible y equitativo. Se adhirió como miembro a la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y a Vía Campesina, un conjunto global de organizaciones campesinas (FENOCIN 2003).

La FEINE fue fundada como la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos en 1980; aunque posteriormente cambió de nombre conservó las mismas siglas. La FEINE era mucho más pequeña que la CONAIE: un estudio de 1989 indica que representaba al 15% de las comunidades indígenas del Ecuador, frente al 61% de la CONAIE (Cruz 1992, 141).⁶

Desde su base principal, ubicada en la provincia de Chimborazo, Sierra central, la FEINE promovía el desarrollo integral de las poblaciones indígenas evangélicas y se centraba tanto en su identidad espiritual como cultural (Lucero 2008, Jarrín Cuví 2004). Los trabajadores religiosos presentaron a la FEINE como una alternativa más conservadora que la CONAIE, cuya orientación era católica e izquierdista. Ya que el lenguaje de las nacionalidades indígenas surgió de la *Comintern*, no debe sorprender que la FEINE se opusiera a la propuesta de la CONAIE acerca de la creación de un Estado plurinacional. “Ecuador es una nación pluricultural, multilingüe, multiétnica pero el Estado es uno solo”, declaró el expresidente Alfonso Guacho. Él criticó lo que consideraba intentos para dividir al país. Mientras que la CONAIE “sustenta que somos grupos

⁶ Dirigentes de la CONAIE utilizaron estas cifras para afirmar que ellos eran la única federación que realmente podría llegar a ser nacional en su alcance (Iza 2005, 113).

diferentes, con diferentes costumbres y formas de pensar, FEINE dice que todos somos ecuatorianos”. La CONAIE encabezó las protestas callejeras, pero Guacho subrayó que “nuestra organización es pacífica, respeta al gobierno” (Walsh 1994, 156-57). En la década de 1980, Manuel Imbaquingo, secretario general de Ecuarunari, sostuvo que la FEINE nunca trabajaría junto con otros indígenas campesinos y organizaciones “porque su línea política es religiosa, mientras que la nuestra es sindical, clasista” (Imbaquingo 1985,45). Todas las organizaciones indígenas, sin embargo, parecían moverse hacia la izquierda; en ocasiones, la FEINE también participó en las protestas callejeras para promover los derechos indígenas.

Estas tres Confederaciones –CONAIE, FENOCIN, FEINE–, y de vez en cuando la FEI, colaboraron para promover los intereses indígenas. En otras ocasiones compitieron duramente entre sí por la lealtad de las bases indígenas, así como por el control de los programas de educación bilingüe intercultural (Walsh 1994, 134). Irónicamente, el valor de la diversidad cultural que los movimientos indígenas defendían también se manifestó a través de la naturaleza multivocal de las organizaciones indígenas en sus momentos de mayor éxito. Más de un modelo existe para la organización de un movimiento social y, lógicamente, se puede esperar que aparezcan una “multiplicidad de actores, espacios y voces que constituyen las luchas indígenas contemporáneas” (García y Lucero 2004, 159). Sería un error conceptualizar el activismo indígena como el resultado de un solo movimiento unificado, porque en Ecuador los numerosos movimientos indígenas representan intereses y culturas contrapuestas. La diversidad y la multivocalidad, en lugar de la homogeneidad, se convirtieron en características de dichos movimientos. Este desarrollo, fuerte y dinámico, condujo a la maduración de la organización de los movimientos sociales en Ecuador.

Bibliografía

Periódicos

El Comercio

Hoy

Libros y artículos

Acosta, Alberto. 2009a. “El estado plurinacional, puerta para una sociedad democrática. A manera de Prólogo”. En *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 15-20. Quito: Abya-Yala.

Acosta, Alberto. 2009b. “Los grandes cambios requieren de esfuerzos audaces. A manera de Prólogo”. En *Derechos de la Naturaleza: El futuro es ahora*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 15-24. Quito: Abya-Yala.

Albó, Xavier. 2004. “Ethnic Identity and Politics in the Central Andes: The Cases of Bolivia, Ecuador, and Peru”. En *Politics in the Andes: Identity, Conflict, Reform*, editado por Jo-Marie Burt y Philip Mauceri, 17-37. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Bauer, Daniel Eric. 2010. “Re-articulating Identity: The Shifting Landscape of Indigenous Politics and Power on the Ecuadorian Coast”. *Bulletin of Latin American Research* 29, n.º 2 (marzo): 170-186.

Bazurco Osorio, Martín. 2006. *Yo soy más indio que tú: resignificando la etnicidad*. Serie Cultura Comunal, Agua y Biodiversidad en la Costa del Ecuador, Tomo II. Quito: Abya-Yala. ESPOL.

Becker, Marc. 2002a. “Mariátegui y el problema de las razas en América Latina”. *Revista Andina* 35 (julio): 191-220.

Black, Chad T. 1999a. *The Making of an Indigenous Movement: Culture, Ethnicity, and Post-Marxist Social Praxis in Ecuador*. Research paper series n.º 32. Albuquerque, N.M.: University of New Mexico. Latin American Institute.

CEDIS (Centro de Estudios y Difusión Social) y CEDOC (Central Ecuatoriana

de Organizaciones Clasistas). 1982. *XIV Congreso Nacional CEDOC*. Quito: CEDIS. CEDOC.

CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

1989a. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: Nuestro proceso organizativo*, 2d ed. 1992: 500 años de resistencia india, n.º 0. Quito: Ediciones Tincui - Abya-Yala.

CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). 1989b. “500 años de resistencia india”. *Casa de las Américas* 29, n.º 174 (mayo-junio): 115-18.

_____. 1991. “Anteproyecto de ley de nacionalidades indígenas del Ecuador, 1988”. En *Documentos Indios: Declaraciones y pronunciamientos*, editado por José Juncosa, 202-12. Quito: Ediciones Abya-Yala.

_____. 1994a. “CONAIE lanza proyecto político”. *Nacionalidades Indias* 3, n.º 7-8, abril, 14-15.

_____. 1994c. *Proyecto político de la CONAIE*. Quito: CONAIE.

Cruz, Rodrigo de la. 1992. “Plurinacionalidad y movimiento indígena”.

Ecuadorunari y CONAIE. 1989. “Lineamientos políticos generales del movimiento indígena en el Ecuador”. En *Nuestra voz, nuestra cultura. Memoria del Taller Andino de Intercambio de Experiencias en Educación y Comunicación de Organizaciones Campesinas Indígenas (Quito, 7-11 octubre 1987)*, editado por ECUARUNARI, FENOC y ALAI, 38-42. Quito: ECUARUNARI. FENOC. ALAI. En *Pueblos indios, estado y derecho*, editado por Enrique Ayala Mora et al., 135-47. Quito: Corporación Editora Nacional.

Edelman, Marc. 1999. *Peasants against Globalization: Rural Social Movements in Costa Rica*. Stanford, Calif: Stanford University Press.

Falconí, Franklin. 2008. “El NO construye su discurso en los medios”. *Opción*

8, n.º 149, 21 de junio-5 de julio, 6.

Federación de Centros Shuar. 1976. *Federación de Centros Shuar: solución original a un problema actual*. Sucúa, Ecuador: La Federación.

FENOC (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas). 1987. "Organizaciones: FENOC: programa agrario y plataforma de lucha". *Acción: boletín informativo agrario* II época, n.º 10, octubre, 46-52.

Field, Les. 1990. "The Land Issue in the Ecuadorian Highlands". *Cultural Survival Quarterly* 14, n.º 4 (1990): 17-20.

_____. 1991. "Ecuador's Pan-Indian Uprising". *Report on the Americas* 25, n.º 3 (diciembre 1991): 39-44.

García, María Elena y José Antonio Lucero. 2004. "Un País Sin Indígenas?: Rethinking Indigenous Politics in Peru". En *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, editado por Nancy Grey Postero y Leon Zamosc, 158-88. Brighton, England; Portland, Or: Sussex Academic Press.

Gogol, Eugene Walker. 2004. *El concepto del otro en la liberación latinoamericana: la fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales*. México: Casa Juan Pablos.

Gualle, Estuardo. 1985. "FEI". En *Forjando la unidad: El movimiento popular en Ecuador*, editado por Agencia Latinoamericana de Información (ALAI), 42-43. Quito: Communicare.

Guerrero Cazar, Fernando y Pablo Ospina Peralta. 2003. *El poder de la comunidad: Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Becas de investigación. Buenos Aires: CLACSO.

Hellman, Judith Adler. 1995. "The Riddle of New Social Movements: Who They Are and What They Do". En *Capital, Power, and Inequality in Latin America*, editado por Sandor Halebsky y Richard L. Harris, 165-83. Boulder:

Westview Press.

Imbaquingo, Manuel. 1985. "Ecuadorunari". En *Forjando la unidad: El movimiento popular en Ecuador*, editado por Agencia Latinoamericana de Información (ALAI), 44-46. Quito: Comunicare.

Iza, Leonidas. 2005. "Ascenso y retos del movimiento indígena en el Ecuador". En *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo*, editado por Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez Aragón, 108-18. Puebla, Pue., México, México, D.F: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal. Casa Juan Pablos, Centro Cultural.

Jarrín Cuví, Andrés Mateo. 2004. "Protestantism, the Indigenous, and Political Participation in Ecuador". (Tesis de maestría, Latin American Studies, University of California, San Diego).

Karakras, Ampam. 1984. "Las nacionalidades indias y el estado ecuatoriano". *Antropología, Cuadernos de Investigación* 3 (noviembre): 105-12.

Lucero, Jose Antonio. 2002. "Arts of Unification: Political Representation and Indigenous Movements in Bolivia and Ecuador". (Tesis doctoral, departamento de Ciencias Políticas, Princeton University)

_____. 2003. "Locating the 'Indian Problem': Community, Nationality, and Contradiction in Ecuadorian Indigenous Politics". *Latin American Perspectives* 30, n.º 1 (128) (enero): 23-48.

_____. 2008. *Struggles of Voice: The politics of indigenous representation in the Andes*. Pitt Latin American series. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Macas, Luis. 2009a. "Construyendo desde la historia: Resistencia del movimiento indígena en el Ecuador". En *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 81-98. Quito:

Abya Yala.

Ospina P., Pablo. 2007. “Las demandas indígenas en el proceso constituyente”. *Tendencia: Revista de análisis político* 6, noviembre, 102-5.

PCE (Partido Comunista del Ecuador). 1993. *Por la reconstitución histórica de la izquierda, hacia una nueva sociedad: Documento central de debate político del XII Congreso Nacional del Partido Comunista del Ecuador*. Quito: Partido Comunista del Ecuador. http://www.amazonwatch.org/newsroom/view_news.php?id=1929.

Punto de Vista. 1984. “II Encuentro de Nacionalidades Indígenas”. Vol 3, n.º 137, 2 de mayo, 4, 7.

Quintero, Rafael. 1983. “La cuestión de la tierra... única posibilidad de sobrevivencia de una cultura”. *Cuadernos de Nueva 7* (junio): 120-21.

Ramón, Galo.. 1992b. “Política e interculturalidad indígena”. En *La escuela india: ¿Integración o afirmación étnica? (La educación indígena vista por sus propios actores)*, editado por Víctor Hugo Torres, 213-18. Quito: COMUNIDEC.

Salazar, Ernesto. 1981. “The Federación Shuar and the Colonization Frontier”. En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por Norman E. Whitten, Jr., 589-613. Urbana: University of Illinois Press.

Santana, Roberto. 1995. *¿Ciudadanos en la etnicidad? Los indios en la política o la política de los indios*. Colección Biblioteca Abya-Yala 19. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Sawyer, Suzana. 1997. “The 1992 Indian Mobilization in Lowland Ecuador”. *Latin American Perspectives* 24, n.º 3 (94) (mayo 1997): 65-82.

Smith, Carol A. 1990. “Conclusion: History and Revolution in Guatemala”. En *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, editado por Carol A. Smith,

258-85. Austin: University of Texas Press.

Sousa Santos, Boaventura de. 2009. “Las paradojas de nuestro tiempo y la Plurinacionalidad”. En *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 21-62. Quito: Abya Yala.

Viteri, Alfredo. 1983. “Los pueblos de la Amazonía se unen”. *Cuadernos de Nueva* 7 (junio): 44-47.

Walsh, Catherine. 2009. “Estado plurinacional e intercultural. Complementariedad y complicidad hacia el ‘Buen vivir’”. En *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*, editado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 161-84. Quito: Abya Yala.

Zamosc, Leon. 2004. “The Indian Movement in Ecuador: from Politics of Influence to Politics of Power”. En *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, editado por Nancy Grey Postero y Leon Zamosc, 131-57. Brighton England, Portland, Or: Sussex Academic Press.