

DESMITIFICACIÓN DE LAS LECTURAS ETNICISTAS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

Napoleón Saltos Galarza

Quito, 17 de septiembre de 2002

Presentación

El objetivo de este trabajo es abrir un debate con una corriente dominante de interpretación del proceso indígena que ha colocado en el centro la categoría de la diferencia. Analizar la relación entre teoría y práctica, a la luz de la visión habermasiana, pues dentro de esta corriente tiende a producirse una inversión de esta relación: nuevamente los esquemas teóricos toman el comando, por encima de los análisis de los procesos históricos. Y proponer algunos lineamientos alternativos de interpretación.

Desde una visión genealógica (Foucault), me concentro sobre todo en el punto de discontinuidad de la nueva presencia de los pueblos indígenas como sujeto étnico-político: el levantamiento de 1990.

La tesis es que asistimos a la formación de una costra de lecturas en cadena, en donde se produce la transgresión de campos teóricos: el fórceps para introducir los procesos del movimiento indígena en un esquema teórico liberal, que no está abierto a ver los procesos colectivos. La absolutización del discurso de la diferencia, como categoría unilateral de análisis, disuelve el tema de la desigualdad, desaparece “el suelo bajo los pies”: el problema de la tierra, los temas del mundo de la vida, de la dignidad, se relativizan hasta desaparecer.

Desigualdad y diferencia.

Una categoría ubicua, que sirve para estudiar tanto los temas indígenas, como los temas regionales es la de la diferencia: “La particularidad del caso ecuatoriano reside, tal vez, en la simultánea presencia y activación de discursos étnicos – desde un movimiento indígena notablemente organizado – y demandas regionalistas – surgidas de específicos actores locales ubicados sobre todo en la región Litoral del país – que introducen en el debate sobre la reforma política nociones peculiares de la lucha por la diferencia” (Ramírez, 2001: 2)

Para poder estudiar esta simultaneidad se realiza una reducción teórica: la proclamación de las diferencias individuales, característica del pensamiento liberal: “La cuestión central en juego es la de determinar si se deben hacer distinciones **entre los individuos** sobre la base de sus **identidades particulares** y, en caso de una respuesta afirmativa, determinar cómo procesarlas administrativamente desde las instituciones públicas. Con una referencia a Kymlicka (2000) se

encuentra un denominador común entre el problema indígena, en donde la base de la presencia está en las identidades colectivas (la comuna y la organización) y las demandas regionales, que más adelante se reconocerá que “no opera(n) sobre la base de la coordinación de un sujeto colectivo organizado, (...) sino que se trata más bien de un **campo político** aún en formación en el que confluyen distintos actores sociales (...) y políticos”. (Ramírez, 2001, 2. Los subrayados son míos)

Sin embargo el resultado es el reconocimiento que “en la retórica regional-autonómica la reconstitución de las identidades locales asume una función básicamente instrumental, (...) como parte de específicas estrategias de negociación, presión y protección de proyectos particulares frente al estado y la sociedad nacionales. El regionalismo no es el origen del malestar sino el medio a través del cual las elites locales construyen y disputan específicos intereses”.

La pregunta, en el nivel teórico, es, si no hubiera sido más riguroso centrar la mirada en los “específicos intereses en disputa” y en las “específicas estrategias” para estudiar la naturaleza de los conflictos regionales. Y más bien, si el encorsetamiento en el discurso de moda de la diferencia, lo que hace es ocultarla. Impide, sobre todo ver que el terreno político de las demandas regionales no se dirime únicamente en el campo parcial de las estructuras y sistemas del poder local versus los del Estado central (nacional); sino que se amplía al “asedio” contra el Estado nacional desde las nuevas formas transnacionales de articulación política y económica.

Y en el tema de la identidad étnica podríamos volver al sentido profundo, ya no sólo como un discurso de la diferencia bilateral, del indio frente al “otro”, sino la construcción de identidades, de sujetos, actores sociales, en cadenas múltiples de relaciones de fuerza, de alianza y de entendimientos, desde lo local a lo global, pero también en una dirección inversa.

Podríamos ver “en todo el mundo una búsqueda de la identidad social que desafía la globalización”: la otra cara de la globalización es el retorno de las identidades particulares. Podríamos ver que aparecen “movimientos reactivos que construyen trincheras de resistencia en nombre de Dios, la nación, la etnia, la familia, la localidad, esto es, las categorías fundamentales de la existencia milenaria, ahora amenazadas” (Castells, 1999: 24). Pero podríamos ver también como algunos de esos movimientos no son “reactivos”, sino que actúan como movimiento sociales “constituyentes” (Toni Negri, 1994), con capacidad de levantar propuestas generales y encabezar bloques históricos alternativos, para disputar la hegemonía en el marco del Estado nacional y proyectar un sentido civilizatorio universalista. Aunque este carácter no puede ser definido a priori, desde una esencia previa, o desde los procesos generales, sino que debe ser demostrado desde el análisis concreto de la situación concreta.

Efectivamente, no se trata de reproducir las lecturas esencialistas, que “entienden que los grupos humanos se hallarían predeterminados por repertorios culturales inmanentes o naturales que delimitan empíricamente al grupo indicado y determinan la socialización cultural y psicológica de cada uno de sus miembros en el tiempo” (F. Ramírez, 2001: 4). Esta identidad original, para los esencialistas, tendría un carácter de permanencia, en medio de las diversas modificaciones históricas. Las interpretaciones y las políticas étnicas expresarían esa esencia. Los *primordialismos* conciben a “la nación”, y podríamos extenderlo, a los pueblos y “nacionalidades” indígenas, como una comunidad reificada en torno a una serie de rasgos diacríticos objetivos (raza, lengua, cultura, tradición, mitos y símbolos), que se perpetúan en el tiempo y cuyos pretendidamente remotos orígenes resulta preciso explorar para dar cuenta de sus manifestaciones políticas presentes” (Máiz, 1977: 168) Sin embargo, el autor se pregunta “si resulta suficiente el abandono a grandes rasgos del perennialismo y el reconocimiento de lo que de “comunidad imaginaria” tienen las naciones (o las “nacionalidades”), para alcanzar una perspectiva más plausible y completa del fenómeno”. El

peligro es que el descubrimiento de las nuevas formas “imaginarias” despegan del piso histórico y se convierten en constructos, no de los actores, de los pueblos indígenas, sino de los intérpretes.

Habría que descubrir la relación entre el poder del movimiento indígena y el papel de la identidad y la memoria. El poder del movimiento indígena ecuatoriano llega a una dimensión “constituyente”, desde una lectura propia del tiempo histórico tanto hacia atrás, como hacia delante, y no puede ser restringido a un estrecho discurso de “diferencias” bilaterales, o a una lectura que invisibiliza la capacidad de levantar propuestas orientadas al bien común desde la identidad particular. Aunque al final se tenga también que abordar las razones de la derrota temporal de este proceso.

Institucionalidad y acontecimiento.

Una segunda línea de interpretación es la primacía de la institucionalidad, por encima del acontecimiento; lo político por encima de la política. Las instituciones recubren a los sujetos. Desaparece la comunidad y se centra la mirada exclusivamente en el discurso de la dirigencia de la CONAIE. Se principalizan los discursos “oficiales” y desaparecen los discursos de la “multitud”. Se invisibiliza el bloque histórico y emerge la etnia, aunque suplantada por la elite.

En particular, el momento de emergencia del movimiento indígena en los 90 está marcado por una relación dinámica entre las acciones desde abajo y la representación ejercida por la dirección de la CONAIE. El Levantamiento del 90 es, sobre todo, una rebelión de los cabildos y de las federaciones locales: “Si bien la convocatoria para el levantamiento fue realizada por la CONAIE, (...) las movilizaciones fueron posibles por decisión de los cabildos y uniones. El desarrollo del levantamiento indígena puso en evidencia que si bien existió y se mantiene una cierta forma de centralidad nacional, el movimiento indígena de junio fue, más bien, el resultado de la conjunción o convergencia de los intereses y motivaciones indígenas expresados a través de una multiplicidad de centralidades étnicas locales, cantonales, provinciales y regionales.” (Rosero, 1991: 495)

En la base de la representación está la presentación. El poder del levantamiento del 90 está en la presentación, en la irrupción de una nueva fuerza social y política: hemos logrado hacer ver que existimos, pues “por la fuerza de nuestra protesta tanto la sociedad civil como el Estado, se vieron obligados a reconocer a los indios y a nuestro Movimiento como fuerza política importante del Movimiento Popular de este país”(L. Macas, 1991: 3)

Al privilegiar una visión institucionalista, se disuelve el tema del poder como un espacio de múltiples relaciones de fuerza y de múltiples alianzas, poderes y contrapoderes que construyen un sentido general de los procesos. Relaciones múltiples que forman gradualmente una estrategia de conjunto. No hay un sujeto con capacidad de prever y controlar el tiempo, el sujeto entra como parte del proceso, se hace en medio de las relaciones de saber y poder.

Cuando hablamos de sujetos constituyentes nos referimos no sólo a la constitución del nuevo espacio de relaciones y prácticas, sino a la constitución del propio sujeto social. (Aída QUINTAR, 2001)

Aún más, en este caso, habría que ver el proceso desde la perspectiva del contrapoder. **El contrapoder se presenta como resistencias a las tácticas de dominación y a la institucionalización del poder.** “Pero ello no significa que sean sólo su contrapartida, la marca en hueco de un vaciado del poder, formando respecto de la esencial dominación un revés finalmente siempre pasivo, destinado a la indefinida derrota. (...) Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreductible elemento enfrentador. (...) ¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a

puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y en su alma regiones irreductibles”. (Foucault, 1994:116)

La pregunta teórica es: ¿no sería más productivo y riguroso entrar al análisis por la puerta del estudio del proceso indígena como movimiento social, involucrado en relaciones de poder complejas, desde sus propias características, dentro de las cuales el elemento étnico tiene un papel fundamental pero no exclusivo?.

Aún en el terreno de la identidad y de los sujetos, ¿no sería más productivo y riguroso, abordar el tema indígena desde el tema de la identidad, más que desde el tema de la diferencia? Esto nos llevaría, al menos, a una visión multicultural, en la cual podríamos abordar los tres vértices señalados por Baumann (2001: 32 y ss.): “El primer vértice del triángulo multicultural es el Estado, en particular, el llamado Estado moderno o el Estado-nación occidental. (...) El segundo polo de multiculturalismo es el concepto de que la etnicidad es lo mismo que la identidad cultural; (aunque) en el código científico social debemos hablar (...) de “identidad cambiante” o de “eticidad contextual”. (...) El tercer vértice del triángulo multicultural es la religión”. Lo que, al final nos lleva a ver “qué es lo que se esconde en su centro. En él (...) se halla el imán de la cultura. Lo que está en juego en todos los debates sobre la creación de la nación, la etnicidad y la diferencia religiosa es invariablemente la idea de cultura y qué pretenden indicar con ello los distintos contendientes que participan en el debate multicultural”.

Aunque en los procesos andinos se producen superposiciones de los diversos vértices de identidad, por lo cual no necesariamente hay que “hacer una elección, ya que los tres principios de identidad son mutuamente exclusivos”, como señala Baumann, sino que más bien hay que reconocer las diversas combinaciones y continuidades. Y aún más, esos vértices se encuentran atravesados y asentados en un factor que diversifica las fronteras, el tema de la desigualdad: la brecha entre ricos y pobres.

La identidad parte desde el grito de los excluidos: se presenta como una lucha por la igualdad en la diferencia o, quizás, con más precisión en la diversidad. El símbolo del movimiento indígena organizado en la CONAIE es la “wipala”: la diversidad de los colores del arcoiris, pero que al final forman una visión armoniosa. La propuesta del Estado “plurinacional” insiste en la diversidad, pero también en una nueva visión del conjunto de la sociedad y del Estado: “nuestra demanda contempla el pedido de reforma del Art. 1º de la Constitución Política del Estado, reconociendo al país como Estado plurinacional. (...) La reforma a la Constitución conllevaría a la modificación del carácter del Estado como pluricultural, pluralista y democrático, es decir, **no se reivindica exclusivamente los derechos de los indios, sino de toda la sociedad ecuatoriana en su conjunto**””. (L.Macas, 1991: 11. Los subrayados son míos)

Después de una larga década de interpretaciones, tal vez deberíamos realizar un esfuerzo teórico para devolver la fuerza al acontecimiento; volver a “militar en la fuerza del acontecimiento”, más que en el sentido de las lecturas: “La política empieza cuando uno se propone, no representar a las víctimas, sino ser fiel a los acontecimientos en los que las víctimas se pronuncian” (Badiou, 1990: 51)

Se ha producido una reacción en cadena. Las primeras lecturas estatuyeron el mito: el levantamiento del “Inti Raymi”, y luego llegaron los investigadores para rellenarlo con nuevos argumentos, sin recurrir a la investigación de los procesos históricos, a la exhumación de los “monumentos”.

El tiempo.

Una tercera línea en esta corriente, es la alteración de los tiempos. Se construye una periodización acomodada: después de la etnia aparece la demanda social. Se crea una periodización invertida: recién en torno a 1994-95, se coloca la presencia de “un discurso con una cierta tendencia “clasista” que coloca el acento en el problema del empobrecimiento continuo, la desigualdad de oportunidades, la inequidad y la rígida estratificación social (en la que la población indígena se sitúa como el estrato más desfavorecido), agudizados para todos los sectores sociales con la puesta en juego de las políticas neoliberales” (Ramírez, 2001).

De esta forma se elude el proceso histórico y se evade las “diferencias” dentro del movimiento indígena.

El problema está en los orígenes, en el punto de emergencia del movimiento indígena como actor social-étnico-político, en esta fase actual.¹ Se actúa sobre la mitificación del levantamiento del 90 como un levantamiento étnico, sin referencia a las demandas que originaron el levantamiento. Ante todo se silencia el papel articulador de la lucha por la tierra, en la organización, el desencadenamiento y el desarrollo de la movilización, así como en **los discursos** tanto de los mandatos como de la negociación.

La emergencia del movimiento indígena viene desde la lucha y el discurso contra la desigualdad, más que desde la lucha y el discurso de la diferencia. Este sería un discurso posterior; o más bien un discurso que se articula desde el tema orgánico de la desigualdad, de la “defensa y recuperación de la tierra y la territorialidad” y de la recuperación de la memoria histórico-mítica, de la capacidad utópica.

Sería interesante, en el campo teórico retomar la visión gramsciana de los procesos “orgánicos” dentro de un “bloque histórico”, cuando los movimientos e intereses políticos se asientan en movimientos e intereses objetivos económicos (Gramsci, 1971: 108); aunque habría que ampliar esa relación “orgánica” a la “recuperación” de la visión histórico-mítica. Es decir, la construcción de la identidad no siempre es una simple “imaginación” o un fantasma, como pretenden los constructivistas postmodernos, sino que en casos, como el del movimiento indígena ecuatoriano, es una construcción que tiene cimientos “orgánicos”.

En el levantamiento del 90 se cruzan tres tipos de mandatos: el mandato de la solución de los conflictos de tierras y de aguas, impulsado por la Coordinadora de Conflictos de Tierras², que actúa

¹ Porque ha habido otras fases, otros tiempos, otras formas de presencia de los pueblos indígenas. Quizás la más importante, la rebelión de Tupac Amaru, en forma paralela a la Revolución Francesa. Las luchas por la tierra y la reforma agraria, después de la crisis del sistema de hacienda, en la décadas de los cincuenta y sesenta, se presentan bajo formas clasistas, pero recogen el poder de las comunidades indígenas.

² El lema central de la Toma de la Iglesia de Santo domingo fue “500 años de resistencia: ni una hacienda en el 92” (Kipu 14, p 11). El manifiesto de la Toma de la Iglesia señala: “Hoy la situación de hambre y de dolor se ha agudizado en el campo, el peso de la crisis ha recaído sobre los hombros especialmente de los campesinos y los indígenas. Uno de los problemas fundamentales es la falta de tierra para los campesinos y las comunidades indígenas” (Id, p 19). El mandato señala cinco puntos: (1) Solución de los 70 conflictos de tierras presentados en el IERAC. (2) Cumplimiento de los Acuerdos de Sarayacu. (3) Reorganización de los Comités de Apelación del IERAC. (4) Reactivación de la reforma agraria: creación de un fondo de tierras, para que el gobierno asuma el 90% del costo de la tierra, mientras las comunidades indígenas asumiríamos el 10%; El precio debe basarse en el señalado por la Dirección de avalúos y catastros. Condonación de deudas que mantienen las comunidades indígenas y campesinas con FODERUMA y el Banco Nacional de Fomento.

como detonante del levantamiento y como articulador de los sitios de mayor conflictividad, a lo largo del callejón interandino. El discurso de las organizaciones de “segundo grado”, las federaciones locales, en torno a la solución de los conflictos de tierras, al trato digno y la provisión de obras sociales, que actúan como la fuerza principal de la movilización³. Y el discurso de la dirección de la CONAIE, que actúa como la representación del proceso, en donde emergen sobre todo temas de equidad más que de diferencia y se destaca la demanda del reconocimiento del Estado “plurinacional”.⁴

Estos tres mandatos están articulados a una visión hacia atrás y hacia delante: la visión del pachakutik, el retorno del tiempo pasado al futuro, la lectura del tiempo no en forma lineal, sino más bien en espiral. Entre los “antecedentes y las causas” del levantamiento están, de un lado, “los 500 años de resistencia al colonialismo y al neocolonialismo. Por otro lado, creemos que constituyó una causa fundamental la existencia de ejes movilizados como la defensa y la recuperación de la tierra y territorialidad y una evidente unidad movida por una fuerte revitalización de la identidad étnica del pueblo indio” (L. Macas, 1991: 5)

La articulación de estos discursos en torno a la propuesta del Estado plurinacional y los temas de la autonomía y la territorialidad, representa el esfuerzo más avanzado, hasta el momento, para combinar, de un lado, la lucha contra la desigualdad con el tema de la identidad; y de otro, las demandas étnicas con una reorganización general del Estado. Como señala Galo Ramón (1993: 190): la propuesta del Estado plurinacional no es un retorno, sino más bien una lectura desde el presente, aunque sobre cimientos andinos profundos. No se trata de una lectura únicamente étnica, sino más bien de una propuesta “constituyente” de reorganización del conjunto del Estado y de la sociedad.

Si analizamos los tres mandatos vemos que hay un punto diferencial: mientras la Coordinadora Popular concentra la demanda en torno al problema de la tierra, la CONAIE coloca como primer

Aplicación de la causal de afectación por presión demográfica. (5) Archivo de los juicios penales contra dirigentes indígenas y campesinos. (Proclama N° 3 desde el Templo de Santo Domingo, 31 de mayo de 1990)

³ El “Mandato por la defensa de la vida y por el derecho de los indígenas”, aprobado por el Movimiento Indígena de Cotopaxi, en la Asamblea reunida entre el 31 de mayo y el 1° de junio, y luego presentado a las autoridades, tiene los siguientes puntos: (1) Solución a los conflictos y luchas por la tierra. (2) Entrega de una asignación presupuestaria para la educación bilingüe. (3) No al alza de la gasolina y freno al alto costo de la vida. (4) Participación del MIC en las utilidades de la fábrica de cemento Cotopaxi. (5) No presencia de Visión Mundial, Plan Padrinos y sectas religiosas que dividen a las organizaciones indígenas y populares. (6) Libertad de los compañeros detenidos por los problemas de tierras. (7) Crédito para los indígenas por parte del Banco de Fomento a bajo interés y agilidad en los trámites. (8) Administración de los lugares turísticos por parte de las organizaciones. (9) Precio justo para los productos del campo. (10) Donación de un terreno para la construcción de la sede del MIC.

⁴ El Mandato de la CONAIE aborda los siguientes puntos: (1) Declaración del Ecuador como “Estado Plurinacional” (2) Entrega de tierras y legalización de los territorios de las comunidades (3) Solución a los problemas de agua y riego. (4) Condonación de las deudas con Foderuma y Banco Nacional de Fomento. (5) Congelación de precios de los artículos de primera necesidad. (6) Terminación de obras prioritarias en las comunidades. (7) No pago del predio rústico (8) Expulsión del Instituto Lingüístico de Verano, según decreto de 1981. (9) Libre importación y exportación comercial y artesanal para los miembros de la CONAIE. (10) Control, protección y desarrollo de los sitios arqueológicos por parte de la CONAIE. (11) Oficialización y financiamiento por el Estado de la medicina indígena. (12) Derogatoria de los decretos que han creado organizaciones paralelas a los gobiernos y consejos seccionales. (13) Entrega inmediata de fondos presupuestarios para las nacionalidades indígenas. (14) Entrega de recursos permanentes para la educación bilingüe. (15) Respeto real a los derechos del niño, sin demagogias. (16) Fijación de precios justos a los productos de los campesinos y autonomía en el mercadeo.

punto la exigencia del reconocimiento del Estado “plurinacional”. Los mandatos locales recalcan en el problema de la tierra, en el trato digno y en la provisión de fondos y obras sociales; pero no hay una referencia explícita al tema del Estado “plurinacional”. Esto muestra la complejidad de la nueva presencia del movimiento indígena, que no puede ser reducido a un problema parcial del tema de la diferencia.

Pero también comprueba que el elemento inicial es el problema de la tierra y de la desigualdad y la exigencia de un trato digno: el grito de los excluidos. “La reivindicación del derecho a la tierra y la territorialidad es histórica, no es nada nueva. En realidad, ésta es nuestra principal demanda. La existencia de más de un centenar de conflictos de tierras a nivel de la sierra fue lo que prendió el levantamiento. (...) Creemos que no habrá solución al problema indígena si no se soluciona el problema de la tierra; lo esencial para nosotros es el problema de la tierra.” (L. Macas, 1991: 10)⁵

Pero “la defensa y recuperación de la tierra y la territorialidad” no se refiere simplemente a la materialidad, a la tierra como “medio de producción”, sino a la tierra “como condición de vida”, es decir como elemento de identidad, como sustento de “nuestra cultura”. “Nosotros afirmamos que la tierra es la condición indispensable para la vida, para la existencia del pueblo y para su desarrollo. Sin este elemento básico es imposible tener las condiciones para educar al niño, para tener salud y reproducir nuestra cultura”. (L. Macas, 1991: 10-11).

La demanda de la tierra no se realiza fundamentalmente desde la visión y el interés del campesino pobre, sino sobre todo desde el protagonismo indígena: aquí está el punto de discontinuidad respecto a las luchas anteriores. El sitio de la ruptura está en las luchas por la tierra y los territorios. Pero, entonces, hay que ver los alcances de esta ruptura.

Los pueblos indios miran a la tierra como “la pacha-mama”: “No hay indio sin tierra, como no hay pez sin agua”. “No nos sentimos dueños de la tierra. Ella es nuestra madre. No es una mercancía. Es parte integral de nuestra vida, es pasado presente y futuro. (...) Nosotros somos parte de esa naturaleza” (CONAIE, 1990: 2)

No se trata de una visión “agrarista”, válida únicamente para los indígenas-campesinos; y que desaparecería por el progresivo desplazamiento de los indios a las urbes. Monseñor Proaño decía que este planteamiento “es su pensamiento fundamental: es el anillo central del núcleo pluricelular de su cultura. De allí nace el concepto de fraternidad extensa, de igualdad ante todos. Si la tierra es la madre de los hombres, los hombres son sus hijos y, entre sí, hermanos, llamados a construir una gran familia” (Rosero, 1991: 423)

El mandato combina la demanda de tierra y territorios con la exigencia de la territorialidad y de la autodeterminación: el resultado es la construcción de la visión del Estado “plurinacional”.

La periodización tendría un sentido diferente al argumentado desde la visión de la “diferencia”: la dirección iría desde el discurso de la desigualdad, organizado en torno al problema de la tierra y la dignidad, al discurso del Estado Plurinacional y la presencia política del movimiento indígena como la fuerza principal de un nuevo bloque histórico. Luego vendría un proceso de etnización (sobreindigenización) del discurso y de la práctica hasta el momento de la ruptura del bloque

⁵ Me refiero a este documento, porque es un testimonio escrito por “los protagonistas”, en un tiempo inmediato (diciembre de 1990), lo que permite a la vez una fidelidad al acontecimiento, pero también un primer proceso de reflexión y sistematización de la experiencia. Luis Macas utiliza casi textualmente la fórmula mariateguista sobre el problema indígena: “la esencia del problema indígena es el problema de la tierra”. (Siete ensayos, 1984).

histórico en el levantamiento del 2001, y la presentación de un mandato “reivindicativista” del movimiento indígena, aunque bajo una retórica de representación del conjunto de la sociedad e incluso de enfrentamiento al “proyecto neoliberal”. El movimiento indígena no es homogéneo, a su interior se mueven diversas concepciones e intereses que es necesario ubicar, y determinar cuáles concepciones e intereses son los que guían cada momento del proceso.

El regreso de los runas viene desde el poder de los pobres y los excluidos: no es un retorno pacífico. La irrupción parte de la capacidad de resistencia y de rebelión. Rancière (1995) tiene razón: la política, la democracia comienzan allí en donde actores subordinados se oponen al orden de los papeles “naturales”, y demandan el derecho a la igualdad, empezando por el derecho a tener voz.

Los orígenes son menos gloriosos que la mitificación creada por las diferencias: la lucha por la tierra y por el trato digno es la chispa que encendió el pajonal. Aunque, como en todo proceso, habrá que distinguir entre los elementos desencadenantes y las causas profundas (Przeworski, 1995: 2)

Los tiempos y los caminos de constitución del movimiento indígena son diversos. En la Sierra, la constitución del movimiento indígena y, en particular, del ECUARRUNARI, pasa por la confluencia de tres procesos: la larga lucha por la tierra impulsada desde la Federación Ecuatoriana de Indios y la acción de la izquierda; la recuperación de la dignidad en torno a una visión liberadora del compromiso cristiano, impulsada por Monseñor Leonidas Proaño y la Teología de la Liberación; y la reconstrucción de una memoria colectiva y de la utopía andina, desde la participación de las comunidades y los cabildos y la acción de una nueva intelectualidad indígena.

En la Amazonía el proceso tiene sus propias características, ya que la base no está en la comunidad, sino en los centros y en la defensa de los territorios. La influencia de la misión salesiana opera más bien desde una visión “civilizadora”. Sin embargo, estas condiciones permiten una relación más inmediata de los pueblos amazónicos no sólo con el Estado, sino también con las transnacionales, lo que obliga a resistencias con estrategias más generales, como pueblos: el primer planteamiento sobre el Estado “plurinacional” viene desde la Federación Shuar, a fines de los 70 e inicios de los 80 (F Chiodi 1990: 358 y R. Moya, 1988: 5).⁶ En la Amazonía se impulsan luchas que logran el reconocimiento de territorios étnicos, aunque no había el reconocimiento legal como pueblos (J. Uquillas: 1993: 185).⁷

La constitución de la CONAIE en 1986, es una búsqueda de combinar estos dos tiempos, aunque periódicamente emergerán tensiones y conflictos en esta relación. El mandato del 90 refleja la

⁶ Antes que otras realidades indígenas, la Federación Shuar inicia una línea de reflexión sobre sus derechos culturales, lingüísticos y étnicos, es decir, sobre el derecho indígena en tanto en cuanto derecho de un pueblo que se asume y pretende ser reconocido como **nacionalidad**: "la lucha campesina, que se generalizaba en todo el agro ecuatoriano, adquirió matices particulares en la región amazónica: allí el pueblo shuar por primera vez levanta la consigna del derecho de los pueblos al territorio ancestral. Esta plataforma de lucha se enriquece con nuevos contenidos: el derecho indígena a su cultura, a su idioma y a su idiosincrasia nacional. La Federación Shuar hegemoniza, por así decirlo, esta nueva comprensión de lo indígena e incide en la organizaciones campesinas serranas, con militancia indígena, para que sus reivindicaciones se reformulen en función de los derechos histórico-sociales".

⁷ En los años ochenta y noventa, "los criterios de adjudicación de tierras han ido cambiando **debido, en gran parte, a la influencia de las organizaciones indígenas** y de entidades del sector público y privado que han comprendido la importancia de esta causa; así de la entrega de lotes individuales a cada familia indígena se pasó a la concesión de títulos globales a las comunidades legalmente organizadas y, finalmente, al reconocimiento de territorios étnicos sin necesidad de que el pueblo indígena estuviera reconocido como ente legal: el caso que mejor ilustra este punto es el de la entrega de títulos al pueblo Huaorani en 1983 y 1990"

combinación de esos procesos: tierra y dignidad con territorios y plurinacionalidad. El levantamiento del 90 marca una discontinuidad, un salto: la presencia de un nuevo actor social-étnico.

Una de las versiones iniciales para la mitificación del movimiento indígena es la presentación del levantamiento del 90 como el “levantamiento del Inti Raymi” (Kinto Lucas, 1992). Con ello se refuerza la lectura en clave etnicista del levantamiento, pero se alteran y silencian los hechos: en el levantamiento convergen dos procesos y dos visiones, la una articulada desde la Coordinadora de Conflicto de Tierras e impulsada por la Coordinadora Popular en torno a la Toma de la Iglesia de Santo Domingo, iniciada el 28 de mayo y que se convierte en el detonante del levantamiento. Y la otra, desde la convocatoria de la CONAIE, que desemboca en el levantamiento entre el 4 y el 6 de junio.

El carácter del levantamiento implica una combinación de las dos visiones, lo que se mantendrá a lo largo de las luchas del noventa. Aún más, el levantamiento del 90, fue sobre todo un levantamiento de los cabildos y de las organizaciones locales, de segundo grado; ya que la representación nacional de la CONAIE aún estaba en proceso de consolidación. Un dato clave está en la toma de decisiones sobre las acciones en forma paralela por la CONAIE y por la Coordinadora Popular. “La V Asamblea Nacional de la CONAIE, reunida en Pujilí del 25 al 28 de abril, resolvió llamar al levantamiento indio del 4 al 6 de junio, a fin de exigir al gobierno la respuesta a los 16 puntos del mandato por la vida y los derechos de las comunidades indígenas”. Paralelamente la Coordinadora Popular y las comunidades en conflicto, entre las que se encuentran un alto número de organizaciones de la FEI, se reúnen en Quito el 25 de abril y resuelven impulsar la toma pacífica del Templo de Santo Domingo, para exigir al gobierno la solución de los conflictos de tierras.

El levantamiento se gesta desde abajo y desde las organizaciones en conflicto; aunque el poder viene desde el conjunto del movimiento indígena convocado desde la CONAIE. La Coordinadora de Organizaciones Campesinas e Indígenas en Conflicto reconoce esta relación: “nuestra acción forma parte de la lucha que han levantado las organizaciones campesinas e indígenas nacionales. Por ello pedimos ante todo que el señor Presidente de la República responda al MANDATO POR LA DEFENSA DE LA VIDA Y LOS DERECHOS DE LAS NACIONALIDADES INDÍGENAS Y LAS ORGANIZACIONES CAMPESINAS que contiene 16 puntos” (Carta Pública, 28 de mayo de 1990)

En cuanto a tiempos, se ha ido silenciando un elemento central, a fin de justificar la fecha del Inti Raymi: el levantamiento se da en vísperas del proceso electoral del 17 de junio⁸; lo que colocaba presiones en las negociaciones de las fuerzas oficiales, pues el levantamiento podía tornarse en un obstáculo para el calendario electoral. El levantamiento concluye el 6 de junio; y uno de los factores para la decisión se refirió a la proximidad de las fiestas del Inti Raymi, por lo cual la acción no podía prolongarse más. El Inti Raymi estuvo presente como fecha límite y no como símbolo clave; de hecho este tipo de discurso no aparece en la palabra de los actores, sino que surge tardíamente en la lectura realizada por algunos teóricos sobre los acontecimientos.

La reconstrucción de esta etnografía permitirá una lectura diferente, que permita rescatar la riqueza y complejidad del levantamiento del 90.

⁸ “Se eligió el tramo final de las elecciones: de un lado, para demostrar que por las elecciones no pasan los problemas fundamentales del pueblo y que, por tanto, era necesario buscar otras formas de hacer política (...) y de otro, porque al gobierno se le haría difícil reprimir y desconocer esta acción, pues le afectaría electoralmente” (Cuidado con el buey manso, Punto de Vista, Kipu 14, pp 117 – 119)

El movimiento indígena no es homogéneo. El juego de la binariedad en la visión de las “fronteras étnicas” (Andrés Guerrero: 1998), produce al indio en la diferencia bilateral y oculta a los indios en sus múltiples relaciones con “los otros”: por comparación, al menos un atraso ante el discurso de género, que ha llegado a la conclusión que no existe “la mujer”, sino “las mujeres”, con sus múltiples marcas y huellas.

La identidad étnica juega un papel unificador al interior de los pueblos indios, en un primer período de lucha contra la exclusión y de presencia como un nuevo actor. Un primer momento “negativo”, de “resistencia” contra el poder, contra la racionalidad dominante, como señala Alain Touraine (1986), en que el movimiento social cuenta con la anuencia y el respaldo de la sociedad. El movimiento indígena se presenta como actor étnico-nacional en torno al levantamiento del 90; pero la fuerza y la organización del movimiento indígena, y, al mismo tiempo, la capacidad de encabezar un bloque histórico alternativo, con la participación y respaldo de otras fuerzas sociales, le permiten entrar en una disputa de la hegemonía. El movimiento indígena pasa a constituirse en actor político-nacional, en torno a la presencia del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País, nombre que expresa a la vez la concertación entre las corrientes políticas internas del movimiento indígena, y también la alianza con los movimientos sociales y los ciudadanos del país. Aunque luego, bajo el predominio de posiciones etnicistas, en confluencia con el discurso oficial, el MUPP-NP será reducido al “brazo político” de la CONAIE.

En este segundo momento, “positivo”, como diría Touraine, en cuanto expresa ya no sólo una capacidad de resistencia, sino una capacidad de propuesta de una nueva racionalidad, de una nueva forma de organización de la sociedad y del Estado, el movimiento ya no cuenta con la anuencia de la sociedad, sino que entra en un terreno de disputa política; pero al mismo tiempo se producen modificaciones y diferenciaciones al interior del propio movimiento, pues la política pasa de la presentación a la representación. Empieza a aflorar la disputa de la representación y la complejidad de la unidad interna por las diferencias de los procesos regionales en la Sierra y en la Amazonía, por las diferenciaciones económico-sociales (clasistas), por la diferenciación e incluso distancia entre dirigentes y dirigidos, por el impacto del encerramiento comunal y la constitución de organizaciones locales, de segundo grado, por el cruce de formas organizativas étnicas y “gremiales”. Pero el asunto más complejo está en la nueva relación de un movimiento investido de poder con la sociedad y el Estado.

Las estrategias de resolución del conflicto social por parte del bloque dominante y del Estado se modifican: empiezan a combinar la sobreindigenización del conflicto, para quebrar el bloque social alternativo y la capacidad del movimiento indígena de representar al conjunto del movimiento popular y de la sociedad, y reducirlo a un tema étnico, con prácticas de cooptación institucional.

Un episodio clave es la disputa, durante el gobierno de Bucaram, sobre la constitución de un Ministerio Indígena o el Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador: la disputa entre la estrategia asistencialista e institucionalista del Estado, y la visión de un poder alternativo y de una representatividad propia de los pueblos indígenas, que empieza por el reconocimiento del Estado de las autoridades nacidas de los organismos de los pueblos indígenas, y no la dádiva de un cargo público.

Sería necesario construir teóricamente una nueva periodización, que se fundamente en los hechos históricos y que explique los problemas de la constitución y actuación del movimiento indígena. La distancia entre los mandatos del levantamiento del 90 y la negociación del levantamiento del 2001, nos permitiría definir los diferentes momentos. El punto de inflexión está en el 98: cambia la dirección, el movimiento desde abajo se orienta a una negociación desde arriba. O más bien se abre un doble proceso estratégico: una corriente que privilegia la negociación y la participación

institucional y la representación de los intereses inmediatos de los pueblos indígenas, dejando a un lado los temas de un proyecto general para el conjunto de la sociedad, aunque se mantiene la retórica antineoliberal. Y una corriente que busca dar continuidad al poder construido en la perspectiva de disputar la conducción de la sociedad: una transformación general, con la participación de los diferentes actores sociales. La rebelión del arcoiris del 21 de enero del 2000, es el cierre de esta fase: el punto más alto y el límite.

El movimiento indígena ha recorrido un difícil camino por el “chaquiñán” entre la legalidad y la legitimidad; con y en contra de la institucionalidad. Las tentaciones del poder han debilitado al movimiento por arriba.

Los temores de Aída Quintar (2002) se cumplen: “es posible que los poderes constituidos puedan causar una lenta erosión de esas expresiones que hoy aparecen como constituyentes y que se produzcan grandes retrocesos y frustraciones en esos poderes, arrinconándolos por largo tiempo en la obscuridad”. Hoy asistimos a un período difícil en el movimiento indígena y al predominio dentro de la CONAIE y, en particular, dentro del Movimiento Pachakutik, de una corriente etnicista, cargada de una fuerte retórica antineoliberal, pero bajo una práctica predominantemente articulada a la negociación institucional. Aunque no es “el fin de la historia” indígena: el problema no está resuelto y, sobre todo, el poder no está disuelto. Quizás más bien se trata del cambio de las reglas de juego de la dominación, que demandan un viraje estratégico en el bloque histórico alternativo⁹.

Una entrada teórica desde el lado del poder y de los movimientos sociales promete ser más productiva, teórica y políticamente, para la comprensión de los temas indígenas. Habría que reconstruir la complejidad del poder “constituyente” que desata la presencia de los pueblos indios a lo largo de la década del 90. Y también ver las causa y perspectiva del debilitamiento actual. Aquí presento esquemáticamente algunos elementos.

El poder constituyente de los pueblos indios:

- La raíz está en la comunidad y en los centros, una organización “paraestatal”, con jurisdicción territorial: la tierra es la fuerza. Aquí está una de las diferencias claves con otros movimientos sociales. Aquí reside también la fuerza de la CONAIE frente a otras formas organizativas impulsadas desde la FENOCIN y la FEINE. Sobre la base de la comunidad y de los centros se constituyen las organizaciones de “segundo grado”, lo que permite el flujo de la información. Empero subsisten problemas de “faccionalismo” heredados desde el dominio colonial. El paso a la organización en torno a nacionalidades y pueblos, a partir de 1998, presenta más bien un carácter instrumental y se ha quedado en el marco de las disputas de representación tanto al interior de la CONAIE, como frente a las demás organizaciones indígenas; al mismo tiempo, los resultados truncados de las luchas han dado paso a la legitimación de formas privadas de apropiación de la tierra, debilitando el piso comunal de los pueblos indios.
- El poder simbólico: el tiempo del Pachakutik. Dos tiempos: “extremo Occidente” y originalidad andina.

⁹ *Post scriptum*. Este texto fue escrito antes del triunfo electoral del Coronel Lucio Gutiérrez, en representación de la alianza Sociedad Patriótica - Pachakutik. El cogobierno pondrá a prueba la capacidad del movimiento indígena de dar continuidad al proyecto abierto en el 90; o quedar atrapados en las redes institucionales del poder.

En la nueva presencia de los pueblos indígenas, se cruzan dos tiempos: el barroco no es sólo la forma de la modernidad latinoamericana, sino también la forma de su postmodernidad.

Desde Occidente llega el cambio de época, el retorno del sujeto después de un largo período de disolución. (Touraine A.,1999). Se ha visto el tiempo sobre todo desde el sentido de la discontinuidad.

Desde la originalidad andina llega el tiempo pleno del “pachakutik”: un tiempo en espiral que reconstituye la memoria mítica, el poder simbólico, en el adelanto del pasado al futuro: “hace quinientos años se hizo la noche en medio del día, hoy empieza el nuevo día”. Una lectura que es más bien diálogo con una memoria activa: más que construcción, la siembra de una identidad en terreno fértil. Tal vez, a diferencia de las visiones constructivistas occidentales, que tienen como referencia las metáforas arquitecturales-espaciales; sería conveniente más bien crear, en una tendencia del pensamiento poscolonialista, una metáfora agrícola-temporal para reconocer la originalidad de las luchas de los pueblos indígenas. Y entonces, junto con el sentido de la discontinuidad emergería el sentido de la superposición y el sincretismo. Abrir espacio a los cambios ya no sólo en la dirección de la emergencia del realismo virtual, sino también del realismo mágico.

Desde una visión de la racionalidad occidental quizás no es posible ver todo el poder transformador de la utopía. Aunque también Occidente ha tenido sus momentos de utopías, en los períodos de transición.

“La utopía no es meramente una quimera, o un constructo arbitrario, y por eso prescindible y aún desdeñable, sino un proyecto de reconstitución del sentido histórico de una sociedad”. “La utopía, toda utopía, es engendrada como búsqueda de liberación de una sociedad respecto de un orden presente y de su específica perspectiva de racionalidad. La utopía (...) implica una subversión del mundo, en su materialidad como en su subjetividad. (...) La utopía, toda utopía, proyecta los sueños y las esperanzas de los dominados; pero también de los que sin serlo se cuentan entre los “humillados y ofendidos” de este mundo. (...) No basta, en ese sentido, luchar contra los explotadores. Dentro de ese sólo marco, la utopía no está necesariamente colocada. Para que ella esté presente se requiere la lucha contra la explotación, contra toda forma de explotación. Se requiere la lucha contra la dominación, contra toda forma de dominación.” (Quijano, 1990)

La globalización es un tiempo paradójico: el ascenso del pensamiento único y la homogeneización, pero también el retorno de las identidades y la diversidad; una globalización fragmentada, pero también la posibilidad de nuevos sentidos. Las fuerzas que logran un nuevo poder constituyente se colocan en la brecha de esta paradoja: identidades particulares con poder universal, dimensiones utópicas que rebasan la racionalidad del orden existente; pero no para proclamar la diferencia, sino para reordenar el conjunto. Paradójicamente, la proclamación de la diferencia al margen de su sentido de universalización y de la constitución de un bloque histórico alternativo, será el inicio de su debilidad.

En el poder de la utopía andina reside una de las fuerzas constituyentes del movimiento indígena: no un retorno al pasado milenarista, sino la proyección a una nueva sociedad; no un discurso étnico para los indios, sino un sueño compartido para todos los hombres y mujeres de la tierra. Empero, no un poder esencial, sino un poder construido en medio de la resistencia, las alianzas, las luchas: tal vez el fruto principal de este período ha sido la construcción no sólo de una visión alternativa, sino de un bloque histórico alternativo, de una fuerza política, encabezada por el movimiento indígena, pero en la que participaban Todos y todas los que se sentían “humillados y ofendidos”.

La modernidad Occidental se constituye en la emergencia de dos procesos: la racionalización y la subjetivación. (Touraine A., 1999) Empero la historia de la modernidad en Europa es la progresiva separación entre estos dos procesos. En nuestro tiempo se produce el retorno del sujeto, aunque bajo formas débiles; y desde allí es posible un programa de reconstrucción de la relación entre la racionalización, devuelta a su plenitud más allá de la unilateralidad de la racionalidad instrumental, y la subjetivación.

La postmodernidad se ha constituido en la escisión de la racionalización y la subjetivación y en el aceleramiento de los procesos de fragmentación por las ampliaciones producidas por las nuevas técnicas de comunicación: todos pertenecemos al mismo mundo, a la misma aldea, pero es un mundo fragmentado. Para poder hablar de modernidad hay que encontrar un principio de integración de este mundo contradictorio.

El sujeto se transforma en “movimiento social”, como momento de subjetivación que permite distanciarse de la racionalización y transformar las relaciones de poder. El movimiento social, es decir, el movimiento de subjetivación, es un proceso de recuperación de la libertad ante una modernidad que se presenta como un sistema autoregulado, desencantado. El sujeto recupera su poder creativo y, a partir de la oposición al poder, presenta un proyecto cultural nuevo.

No es suficiente, entonces una crítica racional a la razón: “no basta la razón para defender a la razón”. No es suficiente una crítica modernista a la modernidad. “Para resistir a la opresión total, hay que movilizar el sujeto total, la herencia religiosa y los recuerdos infantiles, la ideas y el valor”. (Touraine, 1999: 271)

El movimiento indígena puede emerger con fuerza desde un poder civilizatorio diferente al de la racionalidad instrumental de la postmodernidad. La constitución como sujeto social en los 90 se origina en torno a las demandas de identidad en contra de la exclusión, que se levantan sobre la base de un largo proceso de luchas por las tierras, en la Sierra, y un nuevo proceso de luchas por territorios, en la Amazonía. La presencia de las comunidades y pueblos indígenas de la Costa en este proceso será más tardía y marginal.

El poder simbólico se expresa en el reconocimiento del alcance civilizatorio de la cultura andina, en la memoria del “Inkarri”. (Flores Galindo A., 1984). Después de “500 años de resistencia”, hay huellas que permiten una reconstrucción de un sentido diferente al desarrollado por la modernidad occidental. No en una dirección milenarista, de regreso al pasado, sino en una visión de disputa de hegemonía y de un sentido civilizatorio diferente en un momento de decadencia de Occidente. La originalidad de América Latina está en la posibilidad de unir lo más avanzado de Occidente, sobre todo a partir de los resultados de la revolución científico-técnica, con los procesos propios de nuestro Continente. Superar una visión occidental centrista, para reconocer el poder de la diversidad y sobre todo del diálogo de saberes:

“La historia de la ciencia se ha ido elaborando bajo la premisa de que la configuración básica del saber científico es un proceso acaecido dentro de las fronteras de la Civilización Occidental. Si bien hoy se tiende a admitir que los importantes y copiosos desarrollos intelectuales de las antiguas culturas egipcia y babilónica, o de la hindú y china, son progenitores de ese saber, no se les reconoce, en cambio, como productos científicos propiamente dichos. (...) ¿Pero fue, en efecto, este hito fundador el acontecimiento del que se ha desprendido toda ciencia posible, o hubo, en alguna otra parte del planeta, una invención equivalente, un desarrollo paralelo de un sistema de referencia igualmente apropiado para la expresión de las ideas? De dar crédito a esta posibilidad: ¿Cuál es esa otra ciencia, dónde y cuándo se originó? ¿Fueron sus condiciones de partida, principios,

objetivos y formas constructivas idénticos a los de la ciencia reconocida? O ¿Fueron saberes de distinta raíz y tallo, cuyas diferencias piden explicación?. ¿Podrían comunicarse las dos ciencias en pie de igualdad?. ¿Qué consecuencias y beneficios cabe esperar de ello? (Guerrero, 2001, 2)

Esos dos tiempos hoy vuelven a superponerse, pero ya no sólo en el marco del Estado-nacional, sino en la dimensión universal.

- El poder político: a la cabeza de un bloque histórico. La fuerza viene desde la constitución como sujeto político, pero ésta se expresa en la constitución de alianzas, en el tratamiento diferenciado al “otro”. En el cierre de esta fase habrá que analizar los poderes y las frustraciones del 21 de enero del 2000.
- El poder geopolítico: la reforma agraria truncada y la reconstitución de territorios étnicos en el Callejón Interandino (Ramón, 1993), sitúan a los indígenas a lo largo de la principal vía de comunicación y en posición de cerco a las ciudades: Chiapas se multiplica a lo largo de la Sierra. Al mismo tiempo, los pueblos amazónicos están ubicados en punto estratégicos en torno al recurso petrolero en la Amazonía.
- El poder económico: la producción de las comunidades indígenas y campesinas abastece el 67% de la canasta familiar. Desde allí el movimiento indígena ha podido aplicar un cerco económico a las ciudades en los levantamientos de los años 90.

Esta fuerza funda el poder constituyente del movimiento indígena ecuatoriano, que, a diferencia de otros movimientos indígenas del Continente, ha logrado una combinación entre los elementos de identidad étnica con los elementos de defensa de la igualdad y de lucha por la hegemonía dentro de la sociedad y del Estado, con proyecciones civilizatorias universalistas. Las reducciones etnicistas debilitan ese poder: desde la esquina del movimiento ven pasar los ponchos y las wipalas, sin mirar los rostros.

EPÍLOGO

El viejo yáchac se sentó en el suelo, junto al fuego sagrado, en medio del círculo de la comunidad. El cuchicheo empezó a disolverse para escucharle. El arcoiris tiene dos bases. La una se pierde dentro de los montes y la otra queda suspendida en los aires. Las fotos y los flashes se concentran en esta base visible: en el desfile de modas se cruzan algunos ponchos y wipalas. La otra base no puede mirarse con los ojos, pues se hunde dentro de la mama-pacha. De acuerdo a nuestros antiguos, esta base se asienta sobre el monte en que está el tesoro que escondió Atahualpa. El yáchac se arrodilló y empezó a recoger en silencio los tesoros que había colocado en el ara, sobre un poncho extendido en el suelo: las semillas, los antiguos dioses, el inti y la quilla, el agua, la tierra.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- BADIOU Alain (1990), *¿Se puede pensar la política?*, Ediciones Nueva visión, Buenos Aires.
- BAUMANN Gerd (2001), *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Paidós, Barcelona.
- CASTELLS Manuel (1999), *La era de la información*, II Tomo, Editorial Alianza, España.
- CHIODI Francesco (compilador) (1990), *La educación indígena en América Latina. Capítulo III: Ecuador*, Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- CONAIE, (1990) *Documento sobre el problema agrario*, III Congreso Nacional, Guayaquil diciembre 1990.
- FLORES GALINDO Alberto (1984), *La utopía andina*, Lima.
- FOUCAULT Michell (1992). *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid.
- FOUCAULT Michel, (1994) *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.
- GUERRERO Marco (2001), *La matemática andina precolombina*, Ponencia a presentarse en el III Encuentro de Antropología y II de Arqueología, Quito, Ecuador.
- GRAMSCI Antonio (1971), *La política y el Estado Moderno*, Ediciones Península, Barcelona.
- MACAS Luis (1991), *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*, ICCI, Quito.
- MÁIZ Ramón (1997), *Nacionalismo y movilización política: un análisis pluridimensional de la construcción de las naciones*, Revista Zona Abierta 79, Madrid.
- MOYA Ruth (1988), *Políticas educativas culturales y autogestión: el caso de Ecuador*, Quito, Ponencia presentada en 46º Congreso de Americanistas, Amsterdam, 4-8 de julio de 1988.
- NEGRI Toni (1994), *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Ediciones Libertarias, Prodhufi, Madrid.
- PRZEWORSKI Adam (1995), *Democracia y mercado. Reformas políticas en la Europa del Este y América Latina*, Cambridge, University Press.
- QUIJANO Aníbal (1990), *Estética de la utopía*, CLACSO, Buenos Aires.
- QUINTAR Aida (2001), *Indicios democráticos. Prácticas colectivas y sujetos políticos (Una perspectiva latinoamericana)*, Mimeo.
- RAMIREZ Franklin, (2001), *Despliegues de la diferencia. Impugnaciones étnicas y regionales en el Ecuador de fin de siglo*, Concurso de ensayos "Globalización, diversidad cultural y redefinición de identidades en los países andinos, Instituto de Estudios Peruanos, Rockefeller Foundation, Lima.
- RAMON Galo (1993) *El regreso de los runas*, CEDIME, Quito.
- RANCIERE Jacques (1996), *O desentendimento. Política e filosofia*, Companhia das Letras, Sao Paulo. (Citado por Quintar, 2001)

ROSETO Fernando, (1991), *Defensa y recuperación de la tierra: campesinado, identidad etnocultural y nación*, en VARIOS AUTORES, *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, ILDIS, Quito.

TOURAINÉ Alain, (1999), *Crítica de la modernidad*, Temas de hoy, España.

UQUILLAS Jorge (1993), *Estructuración del espacio y actividad productiva indígena en la Amazonía ecuatoriana*, en VARIOS AUTORES, *Amazonía: escenario y conflictos*, CEDIME, Quito.