

CONSTRUCCIÓN NACIONAL, IDENTIDAD Y PLURINACIONALIDAD EN AMÉRICA LATINA

Philipp Altmann*

22 de febrero de 2024

Resumen

La identidad nacional (o plurinacional) está presente desde la “marea rosada” de los primeros años 2000 —y en sentido estricto desde las reformas de la década de 1990— y varias de las nuevas constituciones dan cuenta de ello. A veces meramente declarativos, esos cambios dan cuenta, no obstante, de la voluntad de dejar atrás las visiones homogéneas de la nación e incorporar las diversidades étnico-raciales. Al mismo tiempo, hemos visto, en el caso chileno, cómo esta voluntad puede chocar con resistencias poderosas, no solo en las élites sino en el conjunto de la sociedad. O, en el caso peruano, cómo las identidades étnico-regionales son el combustible de fuertes movimientos contestatarios. Este texto se propone visitar los diversos pliegues de plurinacionalidad en el plano institucional y en el social, tanto como elemento de un nuevo orden como de combustible de la protesta social.

Introducción

Con las nuevas constituciones en Ecuador (2008) y Bolivia (2009), el concepto de la plurinacionalidad llegó a ser mundialmente conocido. En ambos países, se instalaron bajo el nombre de la plurinacionalidad nuevos regímenes de autonomía territorial para nacionalidades y pueblos indígenas, superando sistemas anteriores de descentralización municipal o regional. Con ello, una de las demandas más importantes de los movimientos indígenas de ambos países, presentada desde los años ochenta, fue cumplida, al menos formalmente. Pero con ello también se movió la agencia: plurinacionalidad dejó de ser algo definido y redefinido por los movimientos indígenas y se convirtió en política de Estado. Por ello, las luchas

después del desencanto con el progresismo, especialmente en 2010 y 2011, también son luchas por la capacidad de definición: ¿qué es realmente plurinacionalidad? Este cambio implica diferentes formas de lucha. Ya no se trata de declaratorias constitucionales o leyes —ambas cosas ya existen—, sino de otras temáticas relacionadas que antes fueron menos visibles. Preguntas por educación intercultural bilingüe, medicina ancestral o autonomía legal se hacen más presentes. Y son esas preguntas las que permitieron una rearticulación continental alrededor, ya no del concepto político, sino del complejo conceptual de plurinacionalidad. También en Chile, Perú y Colombia, donde una demanda abierta de plurinacionalidad es marginal, estos temas particulares articulan luchas.

* Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador.



Este texto va a explicar en una primera parte el desarrollo del concepto político de plurinacionalidad y de los conceptos relacionados desde los años setenta. Eso va a permitir entender mejor las redefiniciones del complejo conceptual de plurinacionalidad en los últimos años, especialmente con el resurgir de los movimientos indígenas con el ciclo de protestas que comienza en 2019. Una segunda parte analiza la situación en los últimos años en Bolivia, Ecuador y Chile.

Del mestizaje a la plurinacionalidad: desarrollo histórico de un concepto político

La población indígena de América Latina fue considerada como un problema para la integración de los países hasta mediados del siglo XX. Durante el siglo XIX, el mestizaje se había convertido en la ideología poblacional dominante y los indígenas, hasta este momento la mayoría en muchos de los países de la región, no se mestizaron lo suficientemente rápido. La muy difundida idea de una reducida fuerza racial de los indígenas que hace necesaria una constante mezcla por inmigración (por ejemplo, en Vaquero Dávila, 1928: 346), había llevado solo en pocos casos a una política poblacional coherente. Por lo tanto, era necesario buscar formas de administrar las poblaciones indígenas más eficazmente. Así surgió el indigenismo, especialmente a partir del Primer Congreso Indigenista Interamericano que se celebró en 1940 en México y que estuvo presidido por el presidente mexicano Lázaro Cárdenas (Barre, 1982: 44-45). A partir de este momento, los diversos esfuerzos nacionales por integrar a los indígenas en la población mayoritaria se sistematizaron y coordinaron. La

idea fundamental era respetar las culturas indígenas y sus instituciones tradicionales y, mediante una política clara, mover a las comunidades indígenas de la agricultura hacia la industria, estableciendo una protección legal. De la misma manera, se recomendó una educación que se mueva lentamente de las lenguas indígenas hacia la lengua nacional (Barre, 1982: 46). No obstante, la política indigenista fue puesta en duda por los primeros movimientos sociales modernos compuestos por indígenas; casi exclusivamente diferentes formas de sindicatos. Por ejemplo, la Ley de Comunas que el Estado ecuatoriano expidió en 1937, de clara tendencia asimilacionista e indigenista, fue rechazada ampliamente por el joven movimiento indígena del país (CONAIE, 1989: 31), aunque algunas comunidades podían aprovechar el marco legal para fortalecer su proceso autoorganizativo. Con el surgimiento de la primera organización indígena nacional en el Ecuador, proceso que en 1944 termina con la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), este desafío se hace más claro. Aunque la FEI es parte de la estructura sindical cercana al Partido Comunista y tiene una plataforma claramente clasista, incluye también temas étnicos como la lucha contra la discriminación y la construcción de estructuras de educación bilingüe (Becker, 2007: 141; CONAIE, 1989: 31-32).

Es especialmente en los años setenta cuando se crean organizaciones indígenas en toda América Latina que entran rápidamente en un intercambio regional, nacional y continental, y que se destacan por conceptualizar su etnicidad de forma política (Bonfil Batalla, 1978: 209). Entre los pioneros cuenta la Federación de Centros



Shuar de la Amazonía ecuatoriana que comienza a organizarse, con apoyo del orden religioso de los Salesianos, a principios de los años sesenta (Barre, 198: 179; Federación de Centros Shuar, 1976: 115). Ya en 1976 presenta como demanda principal “la autodeterminación del grupo shuar en un nuevo concepto de Estado ecuatoriano pluralista” (Federación de Centros Shuar, 1976: 129). En 1972 se crea ECUARUNARI como organización de los indígenas de la Sierra ecuatoriana (Barre, 1983: 150; CONAIE, 1989: 215); en 1980 se crea la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) (CONAIE, 1989: 50). En el caso de Bolivia, en 1971 se funda la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB); en 1979 la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), entidad matriz del movimiento campesinos boliviano, de donde emergería luego el movimiento katarista, y en 1982 la Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), después con el nombre de Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (Held, 2022: 71). Al mismo tiempo avanza la creación de organizaciones a nivel local y regional, por ejemplo, de los Guaraní bolivianos durante la década de 1970, llevando a la creación de la Asamblea del Pueblo Guaraní en 1987 (Fackler, 2022: 159).

A escala continental destaca la organización del Primer Parlamento Indio del Cono Sur en Paraguay, en 1974, que reunió a representantes de Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Venezuela. En este congreso, se decide la organización en federaciones regionales independientes

de los Estados y articulados a la toma de conciencia étnica (Barre, 1982: 58-59). Más amplia fue la creación del Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (CMPI) en un congreso en Canadá en 1975. Participaron representantes de Argentina, Australia, Bolivia, Canadá, Colombia, Ecuador, Finlandia, Groenlandia, Guatemala, México, Nueva Zelandia, Nicaragua, Noruega, Panamá, Paraguay, Perú, Suecia, Estados Unidos de América y Venezuela y se impulsó la creación de organizaciones indígenas para Centroamérica y Sudamérica (Barre, 1982: 59). El nombre de Abya Yala, hoy usado por muchos movimientos indígenas para referirse a las Américas, fue popularizado por Constantino Lima en su viaje de regreso del congreso (Portugal, 2008). Un resultado directo del CMPI fue la organización del Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica en Perú, en 1980. En este congreso participan representantes de Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Brasil, Bolivia, Paraguay, Argentina y Chile y de otros países fuera del continente (VV.AA, 1985: 162). Ahí, el indianismo comunitarista se establece como ideología fundamental de los movimientos indígenas (Barre, 1982: 62). El indigenismo es rechazado en favor de “la concepción colectivista de nuestra civilización Tawantisuyana y comunitaria del continente, basada en la filosofía de la igualdad” (VV.AA., 1985: 163). Para ello, el indianismo se nutre del pasado y de la memoria de los pueblos indígenas. Mientras que el indianismo como tal quedó reducido a algunas organizaciones en Bolivia (Landa Vásquez, 2006: 68-69), una recomendación estratégica tiene efectos hasta hoy: “Cuando el pueblo indio es minoría, deberá lograr una autonomía

reservándose el derecho de decidir su acción inmediata junto a sectores populares, pero sin comprometer su independencia e identidad cultural” (VV.AA., 1985: 164).

Durante la misma época ocurre un proceso de colaboración política entre antropólogos y líderes indígenas, famoso por los dos primeros encuentros de Barbados en 1971 y 1977. Mientras que el encuentro de 1971 entiende la situación de los indígenas en América Latina como etnocidio, explicando la tendencia al mestizaje y la pérdida de lenguas y culturas indígenas (Landa Vásquez, 2006: 56), el segundo encuentro integra sistemáticamente a intelectuales indígenas (Bonfil Batalla, 1977: 100) y llega a conclusiones que iban a tener un fuerte impacto. El comunicado de este encuentro define el camino a la autoorganización de los pueblos indígenas en tanto movimiento de liberación. Insiste especialmente en una ideología coherente y entendible para la población en general y el control sobre la educación (Landa Vásquez, 2006: 57-58). Uno de los protagonistas de este proceso, el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, destaca la colonialidad de la situación de los pueblos indígenas (Bonfil Batalla, 1978: 221). De hecho, el indio no se define por su etnicidad sino por la opresión colonial. Por lo tanto, “[l]a desaparición del indio en tanto colonizado será el resultado de la supresión de la situación colonial, pero no implica la desaparición de las etnias” (Bonfil Batalla, 1981: 20). En respuesta, usa sistemáticamente los conceptos de naciones y nacionalidades, con base en la teoría antropológica de su tiempo: un grupo étnico se convierte en nacionalidad cuando tiene visibilidad y agencia política

(Bonfil Batalla, 1977: 97). En otras palabras, “una etnia es una nacionalidad en sí, pero que necesita asumirse políticamente para sí, si desea constituirse como nacionalidad” (Barabas y Bartolomé, 1979: 7). Su capacidad de “constituir unidades sociales autónomas” (Bonfil Batalla, 1977: 98) plantea la cuestión de que Estados multi- o plurinacionales sean capaces de integrar a estas nacionalidades de forma simétrica y respetando su autonomía (Barabas y Bartolomé, 1979: 7; Bonfil Batalla, 1977: 98-100). En ello, el territorio juega un rol fundamental, tanto “como una ‘territorialidad simbólica’” (Bonfil Batalla, 1981: 25) que da legitimidad a la organización en cuestión como un espacio propio que permite la realización de cada nacionalidad (Bonfil Batalla, 1981: 31). El uso de conceptos como nación o nacionalidad indígena y plurinacionalidad en estos textos no es accidental. También textos posteriores por antropólogos comprometidos recurren a reflexiones semejantes. Así, la autonomía territorial y la autodeterminación política en un Estado plurinacional (Barre, 1982: 63, 74) —sin dejar de lado el problema de clases sociales— es un tema fundamental para los movimientos indígenas de América Latina desde la segunda mitad de los años setenta.

En el caso particular del Ecuador, el complejo conceptual autonomía territorial-nacionalidad indígena-plurinacionalidad toma fuerza durante el mismo tiempo y probablemente inspirado también en el indianismo y los manifiestos del grupo Barbados. Durante la primera fase del movimiento indígena moderno, designado por Benjamín Inuca como *riccharimui tinkuy* (convergencia/confrontación de

despertares) o toma de conciencia comunitaria (Inuca Lechón, 2017: 108-109), las organizaciones más relevantes comienzan a integrar ideas étnicas. Un hito es la visita del académico ruso Yuri Zubritsky, acompañado por la lingüista Ileana Almeida, en Otavalo, en 1977. En una serie de seminarios que incluyeron a jóvenes líderes indígenas como Nina Pacari o Luis Maldonado¹, introdujo la concepción marxista de nacionalidad, derivada del austromarxismo y de particular importancia en la Unión Soviética (Almeida, 2016). Aquí también es de relevancia la combinación de explotación de clase y opresión nacional (Almeida, 1979: 14). El concepto de nacionalidad “define a un grupo humano estable que comparte un territorio, una forma de vida económica, una cultura y una lengua” (Almeida, 1979: 15). Aun así, no logra constituirse como nación en el sentido pleno. La concepción de un Estado plurinacional con autonomías territoriales a cargo de las organizaciones indígenas (Chiriboga, 1983: 123-124) no estaba lejos de estas ideas. También años más tarde, una nacionalidad fue definida como “aquella población que considera pertenecer a un pasado cultural, económico, político común y se considera con derecho al control sobre un territorio y a la autodeterminación o al menos reivindica un proyecto común a la etnia” (León Trujillo, 1983: 8). Mientras que la plurinacionalidad es una solución, no es la única a un problema urgente: la diversidad étnica en un contexto colonial y capitalista (León Tru-

jillo, 1983: 8). La difusión de estas ideas está relacionada con las campañas de alfabetización realizadas desde fines de la década de 1970 con fuerte inclusión de las organizaciones indígenas (Chiriboga, 1983: 124). Más allá de la recuperación de las lenguas indígenas y de su memoria histórica, las nacionalidades indígenas reivindican “su identidad de indio y una ciudadanía con derecho a la diferencia” (León Trujillo, 1983: 10).

Nina Pacari fue la primera intelectual indígena en desarrollar los nuevos conceptos políticos de forma sistemática. En un texto temprano parte de la demanda de autodeterminación indígena para definir a los kichwas como *Mama Ayllu*, “un pueblo con una lengua común, una cultura común, un territorio común y vínculos económicos comunes” (Pacari, 1984: 115). La nacionalidad kichwa se caracteriza por “el surgimiento de elementos estatales” (Pacari, 1984: 115-116). No es la única nacionalidad indígena del Ecuador, por ello se hace necesario “la creación de un Estado verdaderamente multinacional y pluricultural en el cual cada nacionalidad tenga derecho a la autodeterminación y a la libre elección de alternativas sociales, políticas y culturales” (Pacari, 1984: 119). En ello, Pacari insiste en la situación de explotación económica y opresión cultural de las nacionalidades indígenas (Pacari, 1984: 121). Su propuesta para la creación de un Estado plurinacional es la autonomía territorial para las nacionalidades indígenas y su integración sistemática en la estructura del Estado. Así propone Senadores Funcionales Indígenas en el Congreso Nacional, un Consejo Indio Autónomo que sirve de representación de las organizaciones indí-

¹ Integrantes del *Taller Cultural Causanacunchic* que existe en Peguche desde 1976. Esta organización se dedicó al estudio de textos marxistas y postcoloniales, incluyendo textos indianistas (Huarcaya, 2011: 208-210).



genas en las instancias del Estado y la autoridad de las organizaciones indígenas sobre la educación (Pacari, 1984: 122)². Estas definiciones influyeron en el discurso de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), fundada en 1986.

Al mismo tiempo, la plurinacionalidad se convierte en una demanda política fundamental en Bolivia. La CSUTCB, en este momento de orientación katarista, aclara en su tesis política de 1983: “Queremos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión organizada en un Estado plurinacional que desarrolla nuestras culturas y auténticas formas de gobierno propio” (CSUTCB, 2010: 229). Es en este contexto que las naciones indígenas podrían desarrollarse libremente según sus diversas formas de autogobierno sin romper con la unidad del Estado (CSUTCB, 2010: 241).

La primera presentación pública de las demandas alrededor de la plurinacionalidad en Ecuador se hizo a través de una propuesta de ley de nacionalidades indígenas, formalmente hecha por el Partido Socialista, pero basada en el trabajo de una comisión que abarcó a casi todas las organizaciones indígenas del país y representantes de la iglesia católica y de la academia en 1988 (Comisión Especial de Asuntos Indígenas, 1988: 2). Ya el primer artículo de la propuesta está claro: “La República del Ecuador es un Estado plurinacional en el que participan los pueblos indígenas con su cultura, organización y derechos, especialmente el de la autode-

terminación que esta Ley garantiza y norma” (Comisión Especial de Asuntos Indígenas, 1988: 17). Las nacionalidades indígenas son reconocidas como tales en el artículo 3, mientras el artículo 4 reconoce como nacionalidades a los Kichwa, Siona, Secoya, Cofán, Haurani, Shuar, Achuar, Chachi, Tsáchila y Awa (Comisión Especial de Asuntos Indígenas, 1988: 18). El artículo 7 reconoce al Kichwa como lengua oficial del Ecuador y las demás lenguas indígenas como oficiales en sus respectivos territorios (Comisión Especial de Asuntos Indígenas, 1988: 19). Esto está correlacionado con la educación intercultural bilingüe, obligatoria en zonas de población indígena y administrada en acuerdo con las organizaciones indígenas, y la inclusión de asignaturas de culturas y lenguas indígenas en todos los niveles de enseñanza en todo el país (artículos 30 a 33, Comisión Especial de Asuntos Indígenas, 1988: 26-27). Quizá la parte más problemática para un público político profundamente colonial sea el artículo 11 que declara el derecho de las nacionalidades indígenas a su territorio (Comisión Especial de Asuntos Indígenas, 1988: 21). Mientras que los detalles en cada caso deberían de ser definidos en un estatuto de territorialidad, eran garantizados el goce exclusivo de la tierra y los recursos naturales y la indivisibilidad de las tierras indígenas según su lógica comunitaria (Comisión Especial de Asuntos Indígenas, 1988: 12). La ley no fue debatida en el Congreso y fue archivada de inmediato.

No obstante, la CONAIE siguió desarrollando sus demandas (CONAIE, 1989: 279) y los presentó con claridad en el primer levantamiento indígena nacional en junio de 1990, causando mucha aten-

² Una sistematización de las diferentes propuestas de plurinacionalidad a nivel de Estado se puede revisar en Altmann (2016).



ción por la sociedad en general y produciendo un primer hito en la segunda fase de lucha del movimiento, el *jatarishun tinkuy*, definido por levantamientos indígenas en las décadas de 1990 y 2000. Esta fase se caracteriza por el intento de “realizar el *tikray* o invertir la realidad injusta y desigual” (Inuca Lechón, 2017: 109). Una reacción a la profunda incompreensión de sus demandas fue la elaboración del Proyecto Político de la CONAIE en 1994. En este texto comprensivo, la CONAIE explica el conjunto de sus demandas. Definen como problema fundamental al “Estado Uninacional Burgués, hegemónico en su naturaleza jurídico-política y económica, [que] es excluyente, antidemocrática, represiva y pro-imperialista” (CONAIE, 1994: 6). Su solución sería un Estado Plurinacional donde se garantizan los principios fundamentales de la democracia para todos, incluyendo las nacionalidades indígenas. Un elemento central de ello es el reconocimiento de los territorios indígenas con “autonomía política-administrativa interna” (CONAIE, 1994: 12). El Estado Plurinacional se encargaría de un “reordenamiento territorial realista de acuerdo a las necesidades de los Pueblos y Nacionalidades basado en límites naturales objetivos” (CONAIE, 1994: 21). Otro aspecto fundamental es la educación intercultural bilingüe, que quedaría bajo el control real de las organizaciones indígenas (CONAIE, 1994: 43). Las demás acciones indígenas de gran escala, como la marcha amazónica de 1992, el segundo levantamiento nacional indígena de 1994, la participación en las protestas contra el presidente Abdalá Bucaram en 1997, así como la creación del partido indígena Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik en 1995, fortalecieron la posi-

ción del movimiento indígena y su control sobre instituciones estatales de educación, salud y desarrollo para los pueblos indígenas. El reconocimiento formal de derechos indígenas en la Constitución 1998 es otro hito.

También en Bolivia, los años noventa fueron una época movida. Ya en 1990, los pueblos indígenas de la Amazonía boliviana organizaron la Marcha indígena por territorio y dignidad de Trinidad, capital del departamento Beni hasta la capital La Paz, para exigir mayor reconocimiento y protección de sus territorios de la inmigración no-indígena desde la Sierra. El resultado fue la declaración de algunos territorios indígenas como zonas de protección (Held, 2022: 73). Un cambio a la Constitución en 1994 llevó a la inclusión de derechos para la población indígena, por ejemplo, en participación política y educación (Held, 2022: 74). Un resultado fue la creación de la figura legal de las Tierras Comunitarias de Origen desde 1996, una forma de autonomía indígena territorial. Su introducción llevó a un lento proceso de reforma que incluyó una legalización de las tierras y el reconocimiento de demandas indígenas (Fackler, 2022: 62-63).

Es importante tener en cuenta que la demanda de plurinacionalidad en sus diferentes formas y el reconocimiento (parcial) de autonomías territoriales es solo una parte de la lucha indígena. Mientras se desarrolla el discurso antes descrito y mientras se dan los primeros pasos de reconocimiento estatal, “la sociedad civil indígena ha creado un amplio sistema de instituciones en el que las poblaciones tienen una vida política separada de las

instituciones liberales dominadas por las élites” (Lupien, 2023: 38). Así se puede entender por qué la CONAIE se considera el gobierno de las nacionalidades indígenas del Ecuador, o por qué organizaciones indígenas más pequeñas se dedican a administrar lo que debería de ser responsabilidad del Estado, desde la educación al desarrollo. Tanto en Bolivia como en Ecuador, la creciente participación indígena en elecciones lleva a una serie de personas indígenas a posiciones de poder local y regional (Herrera Revelo, 2022: 50-51). También hay que considerar un resultado de las protestas: la conquista de instituciones estatales bajo control de las organizaciones indígenas (Herrera Revelo, 2022: 51-53). Por lo tanto, confluyen varias estrategias: las grandes protestas y marchas en las calles, con su tendencia de captar la atención de políticos, prensa y academia, son articuladas en prolongadas negociaciones con instancias del Estado que llevan a la creación de instituciones estatales bajo control indígena. Al mismo tiempo, una creciente participación electoral indígena, sobre todo en partidos indígenas, lleva a una mayor influencia en las escalas locales y regionales del poder estatal. Y, finalmente, las organizaciones continúan suplantando al Estado donde está ausente, organizando agencias de desarrollo, escuelas, hospitales indígenas, cooperativas de ahorro y demás instituciones.

Movimientos indígenas y plurinacionalidad hoy

Bolivia

La elección de Evo Morales como presidente de Bolivia y el comienzo de la Asamblea Constituyente en 2006 inició una fase de mucha esperanza para los

pueblos indígenas del país. Su partido político, el Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) se compuso también de una gran gama de organizaciones indígenas de todo el país (Held, 2022: 79; Lupien, 2023: 104). Bolivia fue el primer país en traducir la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas en ley. Con la Constitución de 2009, Bolivia se definió como Estado Plurinacional y se ratificó el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). El gobierno desarrolló un discurso de inclusión y antirracista, y comenzó amplios programas de apoyo social (Held, 2022: 17-18; Lupien, 2023: 103). Bolivia fue concebida como país indígena (Lupien, 2023: 111). Pero ello no logró superar las contradicciones de fondo, especialmente entre campesinos mestizos e indígenas por un lado y extractivismo y protección ambiental, por el otro. Un resultado de ello fue una fragmentación considerable de las organizaciones indígenas del país. Los conflictos presentes desde el principio de las diferentes organizaciones —en su centro, el uso agrícola y comercial de la tierra en la Sierra o su uso cultural en la Amazonía (Lupien, 2023: 199-200)— se agudizaron. Ya en 2011, dos organizaciones indígenas importantes se dividieron en una fracción cercana al gobierno y otra de oposición. Este foco en el gobierno cambió las estrategias del movimiento indígena boliviano y llevó a una relativa ausencia de protestas abiertas (Lupien, 2023:101-102).

En la Constitución fue normada la creación de autonomías indígenas, que incluía el reconocimiento de sistemas legales

indígenas y de la propiedad de recursos naturales para los pueblos indígenas locales (Fackler, 2022: 10; Lupien, 2023: 112). Con ello, el gobierno intentó seguir a las demandas de organizaciones importantes como la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB) y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) (Held, 2022: 71), aunque la demanda de tierra y la de territorio iba a terminar en una contradicción fundamental. La Constitución establece que autonomías territoriales indígenas necesitan una mayoría poblacional de una nación indígena (Fackler, 2022: 14). La creación de estas autonomías —que incluyen aspectos de protección ambiental y participación en las decisiones sobre, y ganancias de, actividades extractivistas— llevó a conflictos entre las propuestas indígenas y el extractivismo apoyado por el Estado (Held, 2022: 17-18).

El conflicto más conocido de este tipo es el que se desarrolló alrededor del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), especialmente a partir de 2011. La represión de una marcha que demandó autonomía territorial y protección del territorio —y con ello, el fin de la construcción de la carretera— en septiembre de 2011, puso en duda el rol de Morales como presidente de los indígenas y supuso la separación de algunos altos funcionarios e importantes líderes de organizaciones indígenas del gobierno (Held, 2022: 89). Como muchas otras organizaciones, las organizaciones del TIPNIS estaban divididas en una fracción pro-gobierno y una anti-gobierno, lo que produjo problemas de movilización y legitimación después de las grandes acciones iniciales en 2011 y 2012 (Held,

2022: 29). También fue un momento de prominencia de contra-conceptos: el *Vivir Bien* estatal, con su trasfondo desarrollista y extractivista, se contraponen contra la *vida tranquila* autonomista de los activistas del TIPNIS (Held, 2022: 168). Ambos conceptos se legitiman por su pasado indígena, pero se contraponen por escala: lo nacional se contraponen a lo local. Aun así, hay que resaltar que el conflicto del TIPNIS no implicó un quiebre completo: el apoyo del gobierno siguió siendo importante, también en la región directamente afectada.

Los impresionantes éxitos del gobierno Morales en reducir pobreza y aumentar el crecimiento económico —de tal manera que incluyó a toda la sociedad—, pacificaron el conflicto durante mucho tiempo (Lupien, 2023: 112, 145). Eso cambia drásticamente, no por el movimiento indígena, sino por las protestas desde la derecha política, que acusaron de fraudulentas las elecciones de octubre de 2019, en las que Morales ganó la presidencia por cuarta vez. Las fuertes protestas en contra y a favor de Morales desestabilizaron al país y llevaron a Morales a renunciar y a la senadora Jeanine Áñez a convertirse en presidenta. Siguió una fase de brutal represión y abierto racismo, en la que la *wiphala* y conceptos como la plurinacionalidad y el *Vivir Bien* fueron rechazados por la derecha y defendidos por los seguidores de Morales (Lupien, 2023: 132-134). Eso solo cambió con la elección de Luis Arce del MAS como presidente en 2020.

Ecuador

También la situación de las nacionalidades indígenas en el Ecuador estuvo fuer-



temente influenciada por la marea rosada, la figura de Rafael Correa, presidente entre 2007 y 2017, y su partido Alianza PAIS. La Asamblea Constituyente de 2007 y 2008 permitió la confluencia de los diferentes movimientos sociales y constituyó un área de debate de conceptos como plurinacionalidad, *Buen Vivir*, derechos de la naturaleza y otros que conectan al movimiento indígena con otros movimientos sociales. Mientras que persistieron críticas acerca de la nueva Constitución, hubo un apoyo crítico del movimiento indígena y otros movimientos sociales a ella en el referéndum de su aprobación en 2008 (Herrera Revelo, 2022: 63-64). El impacto de la nueva Constitución en la sociedad ecuatoriana es fundamental. Según Benjamín Inuca, define una fase de lucha del movimiento indígena que llama “*sumak kawsay tinkuy* o convergencia/confrontación/renovación por el buen vivir” (Inuca Lechón, 2017: 108). Esta lucha por el *Buen Vivir* conlleva profundos cambios estratégicos para el movimiento indígena.

Ya poco después, la organización más grande del movimiento indígena, la CONAIE, entró en conflicto con el gobierno por su política extractivista. La Ley de Agua, insuficiente para el movimiento indígena y campesino por no cumplir con “la desprivatización del agua, el reconocimiento de la gestión comunitaria del agua y una institucionalidad con participación de los pueblos y regantes” (Herrera Revelo, 2022: 72), llevó en 2009 a grandes protestas que terminaron en diálogos con el gobierno y una revisión de la ley. Conflictos locales por minería convirtieron el antiextractivismo —antes de poca importancia para las organizaciones

de la Sierra— en un tema central para el movimiento indígena (Herrera Revelo, 2022: 71-72). Esta nueva forma de activismo significó un resguardo político para el movimiento que se iba a convertir en una clara fortaleza algunos años después. Igualmente aportó una renovación del liderazgo del movimiento (Resina, 2021: 8). La estructura descentralizada y piramidal con fuertes aspectos de democracia directa y participación colectiva en la toma de decisiones facilita este tipo de transmisión de problemas locales en demandas nacionales y dota al movimiento con una considerable capacidad de movilización (Lupien, 2023: 199). La clausura por parte del gobierno de instituciones bajo control indígena en educación, salud y desarrollo, y la creciente persecución de activistas sociales son otros aspectos de este distanciamiento. Es importante destacar que la Constitución y su deficiente aplicación se convirtieron en factores centrales para las demandas del movimiento indígena. Así, la mera formalidad de la inclusión de los conceptos del movimiento en la Constitución es la base de una estrategia adaptada. En cuanto a la inclusión de la Pachamama y la plurinacionalidad en la Constitución, Delfín Tenesaca, en ese momento presidente de ECUARUNARI (la filial serrana de CONAIE), dijo: “Pero esa fachada, ese título, ese adorno que está ahí, a nosotros sí nos está sirviendo muy bien, porque vamos a exigir la plurinacionalidad y el ejercicio de la plurinacionalidad. Si no se cambia la estructura política colonialista, no hay ninguna transformación, no hay democracia” (Tenesaca, 2010: 108-109).

Ya este corto texto de Tenesaca muestra la vuelta ecologista del movimiento. Las



referencias a la protección de la Pachamama y la vida en armonía con ella, presentes en los textos del movimiento desde los años ochenta, se convierten ahora en la base para un socialismo real (Tenesaca, 2010: 109). Por ello, en la actualización más reciente del Proyecto Político de la CONAIE, en 2012/2013, el gobierno de Correa fue considerado como antineoliberal pero, al mismo tiempo, extractivista y neocolonial, incapaz de acometer “cambios estructurales profundos” (CONAIE, 2013: 11). Igualmente, se destaca la deficiente adecuación de normativas y políticas públicas a la supuesta característica plurinacional e intercultural del Estado (CONAIE, 2013: 20). Al mismo tiempo, la CONAIE deslegitima al *Buen Vivir* de la Constitución como diferente al *Sumak Kawsay* en tanto que “se presenta desde la visión occidental que tiene correspondencia con el bienestar humano y que termina simplificando concepciones filosóficas y principios originarios” (CONAIE, 2013: 38-39).

Justamente esta actualización del Proyecto Político muestra un cambio discursivo y estratégico. Mientras que la definición del carácter racista del Estado uninacional y de las características de las nacionalidades indígenas se mantiene idéntica a las versiones de 1994, 1997 y 2001, se introducen cambios significativos. Por primera vez, se destaca “el modo de vida comunitario” (CONAIE, 2013: 28) que se desarrolló históricamente en los territorios indígenas y que permite a las nacionalidades una vida en relación armónica con la naturaleza mediante un ejercicio de poder horizontal y basado en el consenso—modelo según el cual se reorganizaría al Estado como tal— (CONAIE, 2013:

30-31, 44). Por ello es importante la recuperación y defensa de los territorios indígenas (CONAIE, 2013: 30). Es justo en este sentido que este Proyecto Político es el primero en integrar al *Sumak Kawsay*. Lo entiende como parte “del régimen comunitario” (CONAIE, 2013: 39) de las comunidades indígenas y relacionado a conceptos semejantes de otros pueblos indígenas del país y del continente.

A partir de la centralidad del comunitarismo y de la relación armónica con la naturaleza, el *Sumak Kawsay* es también un modelo de vida cuyo propósito es plantear un modelo alternativo que reemplace al capitalismo y otros modelos de desarrollo que han generado la destrucción del equilibrio entre la sociedad y la naturaleza, así la como vulneración de los derechos de los pueblos y naciones originarias. El *Sumak Kawsay* es un sistema de vida que propone garantizar la vida de los seres humanos en relación armónica con la naturaleza (CONAIE, 2013: 39-40).

La mayor parte de la década de 2010 puede ser caracterizada como la de una crisis del movimiento indígena. Tuvo poca capacidad de movilización y poca influencia en la política y los debates públicos. Estaba reducido a una posición de “asedio político al gobierno” (Herrera Revelo, 2022: 82), sin capacidad de propuestas mayores. La existencia formal de derechos territoriales llevó a una parte del movimiento a buscar una estrategia menos confrontativa de negociación con las instancias del Estado, perdiendo la iniciativa política y aceptando reglas de juego de un actor ajeno. La reducción de la pobreza impulsada por la política social del gobierno y, asociado a ello, la populari-



dad de Correa entre la masa de afilados o potenciales aliados del movimiento indígena —o sea, indígenas, campesinos, trabajadores—, limitó severamente su capacidad de convocatoria. Finalmente, la dependencia directa de fondos estatales y la persecución de activistas por instancias del Estado significó un horizonte de amenaza concreto (Lupien, 2023: 66-67).

En 2017, Lenín Moreno fue electo presidente del Ecuador. Había sido vicepresidente de Correa y parte integral de Alianza PAIS. Aun así, rompió rápidamente con la línea política de su partido, implementando reformas claramente neoliberales, incluyendo la reducción del Estado, créditos del Fondo Monetario y reducción de subsidios y sueldos (Lupien, 2023: 49-50). Al principio, Moreno buscó una relación más amigable con el movimiento indígena, devolviéndoles parcialmente algunas de las instituciones que el gobierno de Correa les había quitado. El caso más prominente es la reapertura de la Universidad Indígena Amawtay Wasi que el gobierno Correa había cerrado por supuesta falta de calidad académica (Resina, 2021: 8).

El intento del gobierno Moreno de eliminar los subsidios a la gasolina y el diésel, anunciado a fines de septiembre, llevó a principios de octubre de 2019 a protestas a escala nacional, las más grandes en dos décadas³. Las protestas comenzaron con los gremios de transportistas que rápidamente entraron en negociaciones con el gobierno. El movimiento indígena y los

movimientos sociales urbanos tomaron protagonismo desde este momento, resaltando demandas antineoliberales. Durante casi dos semanas, varias ciudades del Ecuador se vieron fuertemente afectadas por cierres de vías y marchas en las calles. La represión de la protesta fue violenta. Fue la primera gran protesta en el Ecuador que incluyó el uso sistemático de redes sociales para difundir noticias falsas y amenazas contra los movimientos, por un lado, y rectificaciones, demandas y pruebas de abusos por parte de las fuerzas de seguridad, por el otro (Lupien, 2023: 50). Una revisión de los comunicados de las organizaciones indígenas más relevantes durante el mes de octubre de 2019 muestra que demandas explícitamente étnicas fueron secundarias. La espontaneidad de la protesta llevó a un desarrollo constante de demandas, comenzando con la de poner un fin a las medidas neoliberales e integrando demandas antiextractivistas, de defensa de los territorios indígenas, y, finalmente, de un fin de la represión. Las protestas terminaron en una negociación entre el movimiento indígena y el gobierno que fue transmitida por televisión y llevó a la suspensión de la eliminación de subsidios y la instalación de mesas de diálogo en relación a las demás demandas. La pandemia de COVID-19 tuvo un fuerte impacto desmovilizador.

Así, las siguientes protestas, que supusieron el levantamiento indígena más largo de la historia moderna del Ecuador, se dieron a mediados de junio 2022. Esta vez, fue un levantamiento preparado con un conjunto de diez demandas definidas de antemano. Llama la atención que la presencia de demandas explícitamente indígenas fue aún más reducida que en

³ Hay muchas publicaciones sobre estas protestas. Más allá de algunos tomos publicado por CLACSO, Altmann (2020) presenta los eventos y demandas de forma condensada.



octubre de 2019; uno de los diez puntos era el del respeto a los derechos indígenas, otro era el antiextractivista. Fueron protestas claramente antineoliberales, más que étnicas. Con ello, el resurgir del movimiento indígena ecuatoriano en los últimos años parece darse en términos más de clase que de etnia, buscando alianzas con otros actores progresistas.

Chile

El movimiento indígena chileno es cualitativamente diferente de los de Bolivia y Ecuador. Por un lado, la población indígena es mucho más pequeña y está más fragmentada; por el otro, sufrió de dura represión bajo la dictadura de Augusto Pinochet justo en el tiempo de desarrollo organizativo y discursivo más relevante en el continente (Lupien, 2023: 158). Casi todas las organizaciones indígenas fueron creadas después de 1990. Por estas características, las diferentes organizaciones indígenas de Chile no tienen mucho contacto. No existen organizaciones relevantes a escala nacional. A partir de los años noventa los pueblos indígenas de Chile empezaron a recibir un reconocimiento institucional de sus culturas —siempre que se tratase de demandas que no pusiesen en duda la estructura del Estado— (Lupien, 2023: 156). La Ley Indígena de 1993, que estableció mecanismos de relación entre las comunidades indígenas y el Estado, fue un primer paso. Las instituciones asociadas también apoyaron proyectos desarrollistas en contra de la voluntad expresa de las comunidades indígenas involucradas, construyendo, por ejemplo, una central hidroeléctrica en territorios Mapuche (Pairican, 2021: 141-142). Estas experiencias frustrantes llevaron a las organizaciones mapuche a prio-

rizar tácticas extrainstitucionales y demandas autonomistas. En ellas resaltan organizaciones como la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM), con tendencia a acciones violentas (Lupien, 2023:157-159, Pairican, 2021: 143). Eso no excluyó que hubiese organizaciones menos conflictivas y con base en las ciudades. Algunas se enfocaron en el activismo cultural, incluyendo la educación y el manejo de radios bilingües en línea. De esta manera, las estrategias de las organizaciones mapuche se dividen en dos: el activismo cultural y la construcción de la nación mapuche a través de la difusión de la lengua y cultura; o la lucha confrontativa por la autonomía política y los derechos territoriales (Lupien, 2023: 161; Pairican, 2021: 137). Esta relación distante con el Estado da una importancia especial a la autogestión de las organizaciones indígenas; se autofinancian, no dependen de experticia o recursos del Estado. Ello implica que el éxito que tienen es variado, dependiendo de sus capacidades en atraer recursos (Lupien, 2023: 173). Muchas veces recorren a la venta de productos o la organización de diferentes tipos de cursos. Desde alrededor del año 2010, la demanda de una reforma constitucional y de la implementación de plurinacionalidad e interculturalidad en Chile está presente en las organizaciones mapuche (Pairican, 2021: 145).

Poco tiempo después del levantamiento en el Ecuador, en octubre de 2019 estallaron protestas antineoliberales en Chile⁴. Fueron las protestas más grandes en mucho tiempo, con marchas de más de un

⁴ Sobre estas protestas también existe amplio material, por ejemplo, editado por CLACSO. Un texto resumido es Gonzalez y Morán (2020).



millón de personas (Castiglioni, 2019). Aunque hubo organizaciones indígenas que participaron del movimiento, estas no tuvieron un protagonismo directo. Aun así, sufrieron más persecución que los demás manifestantes (Lupien, 2023: 149). Las protestas de Chile tuvieron un considerable impacto: llevaron a la instalación de una Convención Constitucional en 2021 y 2022 y a la elección, por primera vez, de un gobierno progresista con Gabriel Boric en 2022. En la Convención Constitucional, los activistas mapuche tuvieron una influencia importante. Eso se tradujo en un amplio reconocimiento de derechos indígenas en el borrador de Constitución, incluyendo una declaración del país como plurinacional y la restitución de territorios indígenas tradicionales (Lupien, 2023: 186-187; Mascareño *et al.*, 2022). Los drásticos cambios llevaron a algunos académicos a esperar “un largo período de transición para la reconfiguración de la institucionalidad” (Mascareño *et al.*, 2022). Pero esta propuesta de Constitución fue rechazada en el plebiscito en septiembre de 2022.

Conclusión

Los movimientos indígenas del subcontinente latinoamericano están viviendo un resurgir. Este resurgir está relacionado con la resiliencia de las organizaciones indígenas, especialmente con la estabilidad de las organizaciones de base; y con factores externos como el nuevo avance del neoliberalismo y de la ultraderecha política. Como en los años noventa, los movimientos indígenas se establecen como parte central de la defensa de los derechos y la democracia, y como puntos de aglutinación de alianzas que incluyen sindicatos, ecologistas, feministas y otros

actores progresistas. Pero lo hacen en otro contexto: mientras que en los años noventa la presentación de la demanda por un Estado plurinacional fue fundamental, en los últimos años el complejo conceptual de la plurinacionalidad ha tomado su lugar. Los Estados ya fueron declarados como plurinacionales, al menos en los casos de Bolivia y Ecuador. Este reconocimiento formal implicó un debilitamiento de los movimientos indígenas; los gobiernos “ocuparon el espacio discursivo del movimiento indígena” (Resina, 2021: 3). Ahora, los movimientos indígenas demandan una reforma agraria, el reconocimiento eficaz de sus territorios, real autonomía de sus estructuras de educación y demás demandas puntuales asociadas a la idea de la plurinacionalidad.

Ahora, como en los años noventa, el antineoliberalismo es un factor fundamental de las movilizaciones. Aun así, puede ser que algunos analistas, que se sorprenden de lo reacios que se muestran algunas organizaciones indígenas en colaborar con partidos progresistas, estén equivocados en su interpretación. En lugar de una gran alianza antineoliberal en la cual los movimientos indígenas se olviden de la persecución que sufrieron, puede ser que seamos testigos de un cambio estratégico. Ahora que los resultados de políticas de libertad de mercado y de reducción del Estado se hacen visibles, una propuesta de socialismo indígena se convierte en una oferta discursiva más interesante para movilizar recursos. Eso no significa que los aspectos indígenas, por el momento menos visibles, desaparezcan.



Conclusiones

- La plurinacionalidad como concepto político se desarrolla desde los años setenta en los movimientos indígenas de América Latina.
- Plurinacionalidad se refiere a un régimen de autonomías territoriales —en los ámbitos económico, legal, educativo, etc.— de nacionalidades indígenas que se integran en una forma nacional que va más allá del Estado nación clásico.
- La inclusión de conceptos claves de los movimientos indígenas en las constituciones de Ecuador y Bolivia, y en leyes, lleva a un cambio de foco: en lugar de pelear sobre la definición de estos conceptos, los movimientos se enfocan en el complejo conceptual de plurinacionalidad, que pone mayor énfasis en demandas más concretas como la autonomía territorial o educación bilingüe intercultural.
- Los movimientos indígenas de América Latina superaron a partir de 2019 su crisis o momento de debilidad, recuperando su autonomía organizacional y su capacidad de movilización.
- La tendencia general entre los movimientos indígenas de América Latina apunta a una estrategia de autonomía del Estado y alianzas antineoliberales con otros actores progresistas.

Referencias bibliográficas

- ALMEIDA, I. (1979): “Consideraciones sobre la nacionalidad kechua”, en Instituto Otavaleño de Antropología (ed.): *Lengua y Cultura en el Ecuador*, Instituto Otavaleño de Antropología, pp. 11-48.
- (2016): *El Estado Plurinacional en Ecuador: O la Esperanza de Supervivencia de los Pueblos Indígenas. Entrevista a Ileana Almeida* (P. ALTMANN) [Entrevista], 11 de octubre. Disponible en: <https://lalineadefuego.info/el-estado-plurinacional-en-ecuador-o-la-esperanza-de-supervivencia-de-los-pueblos-indigenas-entrevista-a-ileana-almeida/>.
- ALTMANN, P. (2016): “‘The Right to Self-determination’: Right and Laws Between Means of Oppression and Means of Liberation in the Discourse of the Indigenous Movement of Ecuador”, *International Journal for the Semiotics of Law - Revue Internationale de Sémiotique Juridique*, 29(1), Article 1. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11196-015-9415-z>.
- (2020): “Eleven days in October 2019 – the indigenous movement in the recent mobilizations in Ecuador”, *International Journal of Sociology*, 50(3), Article 3. DOI: <https://doi.org/10.1080/00207659.2020.1752498>.
- BARABAS, A. M. y BARTOLOMÉ, M. (1979): “Presentación (las dinámicas étnicas)”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 25(97), Article 97. DOI: <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1979.97.72462>.
- BARRE, M.-C. (1982): “Políticas indigenista y reivindicaciones indias en América Latina 1940-1980”, en F. ROJAS (ed.): *América Latina. Etnodesarrollo y etnocidio*, FLACSO, pp. 39-82.
- (1983): *Ideologías indigenistas y movimientos indios* (1ª ed.), Siglo Veintiuno Editores.
- BECKER, M. (2007): “Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano”, *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, 27, Article 27. DOI: <https://doi.org/10.17141/iconos.27.2007.193>.
- BONFIL BATALLA, G. (1977): “Sobre la liberación del indio”, *Nueva Antropología*, II(8), pp. 95-102.
- (1978): “Las nuevas organizaciones indígenas (hipótesis para la formulación de un modelo analítico)”, *Journal de la Société des américanistes*, 65, pp. 209-219.
- (ed.) (1981): *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América*

- Latina* (1ª ed.), Editorial Nueva Imagen.
- CASTIGLIONI, R. (2019): “¿El ocaso del ‘modelo chileno’?”, *Nueva Sociedad*, 284, pp. 4-14.
- CHIRIBOGA, M. (1983): “La cuestión indígena en el Ecuador”, *Cuadernos de Nueva*, 7, pp. 122-124.
- COMISIÓN ESPECIAL DE ASUNTOS INDÍGENAS (1988): *Proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas*, Congreso Nacional de la República del Ecuador.
- CONAIE (1989): *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso organizativo*, Abya-Yala.
- (1994): *Proyecto Político de la CONAIE*, CONAIE.
- (2013): *Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural. Propuesta desde la visión de la CONAIE 2012*, CONAIE, Fundación Pachamama.
- CSUTCB (2010): Tesis Política. 1983, en S. RIVERA CUSICANQUI: “*Oprimidos pero no vencidos*”, *Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*, La Mirada Salvaje, pp. 225-243.
- FACKLER, M. (2022): *Indigene Autonomie in Lateinamerika: Zwischen Selbstbestimmung und staatlicher Kontrolle*, Transcripción.
- FEDERACIÓN DE CENTROS SHUAR (1976): *Solución original a un problema actual*, Federación Shuar.
- GONZALEZ, R. y MORÁN, C. L. F. (2020): “The 2019–2020 Chilean protests: A first look at their causes and participants”, *International Journal of Sociology*, 50(3), pp. 227-235. DOI: <https://doi.org/10.1080/00207659.2020.1752499>.
- HELD, M. (2022): *Indigene Resistencia: Der Widerstand der bolivianischen TIPNIS-Bewegung*. transcript.
- HERRERA REVELO, S. (2022): *La revolución del arcoiris y su escala de grises. Movimiento indígena del Ecuador*, CLACSO. Disponible en: <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=2745&c=48>.
- HUARCAYA, S. M. (2011): *Othering National Identity. Alterity and Indigenous Activism in Otavalo, Ecuador*, University of Michigan. Disponible en: https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/84490/shuar_cay_1.pdf;jsessionid=93F63F3A47D8E044BE36B6BA01FE1D88?sequence=1.
- INUCA LECHÓN, B. (2017): “Yachay Tinkuy. Convergencia y confrontación de saberes”, en A. LÓPEZ ANDRADE, D. TERÁN, y F. HIDALGO FLOR (eds.): *Desafíos del Pensamiento Crítico en Ecuador y*

- América Latina. Colección de Memorias del Décimo Congreso Ecuatoriano de Sociología, Ciencias Sociales y Políticas* (vol. 3). Universidad Central del Ecuador, pp. 101-116. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170828023528/Desafios_del_Pensamiento_Critico_tomoIII.pdf.
- LANDA VÁSQUEZ, L. (2006): “Pensamientos indígenas en nuestra América”, en CLACSO (ed.): *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, CLACSO, pp. 11-75.
- LEÓN TRUJILLO, J. (1983): “Estado, nacionalidades y etnias”, *Cuadernos de Nueva*, 7, pp. 6-10.
- LUPIEN, P. (2023): *Indigenous civil society in Latin America: Collective action in the digital age*, University of North Carolina Press.
- MASCAREÑO, A., ROZAS, J., LANG, B. y ENRÍQUEZ, P. (2022): “La constitución de la Constitución”, *C22*, 8 de abril. Disponible en: <https://c22cepchile.cl/publicaciones/la-constitucion-de-la-constitucion/>.
- PACARI, N. (1984): “Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano”, *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*, VI(18a), Article 18a.
- PAIRICAN, F. (2021): “Los horizontes autonomistas del movimiento mapuche”, *Nueva Sociedad*, 295, pp. 136-148.
- PORTUGAL, P. (2008): “Constantino Lima: Memorias de un luchador indiano”, *Pukara*, 32.
- RESINA, J. (2021): “¿Está resurgiendo el movimiento indígena? Respuestas desde Bolivia, Ecuador y Perú”, *Análisis Carolina* n° 27, Madrid, Fundación Carolina. DOI: https://doi.org/10.33960/AC_27.2021.
- TENESACA, D. (2010): “Pueblos indígenas: Exclusión histórica, aportes civilizatorios y nuevo contexto constitucional”, en M. LANG y A. SANTILLANA ORTIZ (eds.): *Democracia, participación y socialismo: Bolivia, Ecuador, Venezuela*, Fundación Rosa Luxemburg, Oficina Región Andina, pp. 107-110.
- VAQUERO DÁVILA, J. (1928): “La Situación actual y el Socialismo”, *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 125, pp. 309-352.
- VV.AA. (1985): *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Ediciones Abya-Yala.



Fundación Carolina, febrero 2024

Fundación Carolina
Plaza del Marqués de Salamanca nº 8
4ª planta, 28006 Madrid - España
www.fundacioncarolina.es
@Red_Carolina

https://doi.org/10.33960/AC_07.2024

La Fundación Carolina no comparte necesariamente las opiniones manifestadas en los textos firmados por los autores y autoras que publica.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

