

Seminario Internacional: Nuevas miradas tras medio siglo de la publicación “Siete tesis equivocadas sobre América Latina” de Rodolfo Stavenhagen
El Colegio de México, 25 y 26 de junio de 2015

Intelectuales indígenas en el Ecuador contemporáneo: sintonías, afinidades y actualización de las *Tesis Equivocadas sobre América Latina*¹

Blanca Soledad Fernández

Resumen

Este trabajo propone exponer algunas reflexiones de un colectivo de intelectuales indígenas ecuatorianos a la luz de la conmemoración de los cincuenta años de la publicación de las *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, de Rodolfo Stavenhagen. Estos intelectuales indios, que fueron, a su vez, fundadores del movimiento indígena hacia la década de 1980, han contribuido a la fundamentación teórica y política de la noción de Estado plurinacional, hoy reconocida por la nueva Constitución del Ecuador. Dicha noción encuentra sus principales antecedentes en la elaboración de una crítica a la idea de nación, tributaria de la corriente de pensamiento que se forjó en Nuestramérica a lo largo del siglo XX. En este sentido, interesa hacer especial énfasis en la noción de “colonialismo interno”, analizando la actualidad que adquiere esta categoría en la obra escrita por los intelectuales indígenas entre 1980 y 2008. De esta manera, no se trata solo de los debates teóricos que las *Siete Tesis...* han inspirado en el marco de las ciencias sociales latinoamericanas en general y de los debates del marxismo en la región en particular, sino también de su trascendencia política, y de la relación entre ciencia y cambio social que a través de la labor de estos intelectuales indígenas también se revitaliza y actualiza.

Palabras clave: intelectuales indígenas - colonialismo interno - continuidad colonial - continuidad histórica.

¹ Parte del presente trabajo conforma los resultados de una investigación de posgrado presentada en 2015. El interés en participar del Seminario Internacional consiste en profundizar algunas de las reflexiones aquí compartidas.

Blanca Soledad Fernández es Licenciada en Ciencia Política (UBA), Magister en Estudios Latinoamericanos (CEL/UNSAM), Doctoranda en Ciencias Sociales (FSOC/UBA) y becaria de CONICET (dirigida por la Dra. Patricia Funes). Coordina el Grupo de Trabajo “Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes” (CLACSO) e integra el Grupo de Estudios FONDECYT “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista en América Latina” (CECLA/Universidad de Chile). Es docente en la Universidad Nacional de José C. Paz y en la Universidad de Buenos Aires. Entre sus intereses de investigación se encuentran los siguientes: intelectuales indígenas ecuatorianos, ideas políticas latinoamericanas, movimientos sociales. Correo electrónico: blancasoledadfernandez@gmail.com

Introducción

En esta presentación nos proponemos compartir algunas reflexiones en torno a la lectura comparada de la obra escrita por seis intelectuales indígenas ecuatorianos. Nuestro objetivo es exponer sus aportes respecto de dos elementos que aparecen reiteradamente a lo largo de su producción escrita: la idea de “continuidad colonial” y la idea de “continuidad histórica”. Ambas categorías remiten a un tema específico en la escritura de estos intelectuales que se relaciona con cierto “ajuste de cuentas” con el colonialismo en tanto hecho histórico y en tanto categoría para el análisis de la realidad social en América Latina.

Hemos seleccionado parte de la obra de Luis Macas, Blanca Chancoso, Luis Maldonado, Nina Pacari, Ariruma Kowii y Ampám Karakras. La trayectoria intelectual de estos seis autores y sus historias de vida se encuentran profundamente atravesadas por la militancia política en la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador²), que es la principal organización indígena que existe a nivel nacional en este país. De hecho, a pesar de las diferencias etarias, de origen social y de procedencia geográfica, sus escritos comparten un contexto de producción situado a partir de finales de los años 70, cuando también participan en aquellos debates que dieron origen a la CONAIE. Su vínculo activo y orgánico con el movimiento indígena constituye una de las particularidades que determina su escritura pues todos

² La CONAIE se fundó en 1986 a partir de la confluencia de organizaciones indígenas de base (comunidades, centros y cooperativas) tanto en territorio andino como amazónico. Progresivamente se irán incorporando organizaciones de la costa ecuatoriana.

ellos en algún momento han cumplido funciones vinculadas a la dirigencia. Sin embargo, por las características organizativas de la CONAIE y por el carácter heterogéneo de su composición ideológica-política (habitualmente se habla de “tendencias en disputa” a su interior), su participación en las tareas de dirigencia no fue permanente y ello habilitó una producción que en varias oportunidades adquiere fuertes componentes críticos. Si bien esto se traduce en diferentes ideas y posiciones, existen perspectivas ideológicas comunes respecto de las categorías señaladas que nos interesan destacar.

Consideramos que los intelectuales indígenas que estudiamos constituyen un actor ineludible en la historia de las ideas políticas y en la historia de los movimientos indígenas en América Latina. Este tipo específico de intelectual tiene su origen a raíz del proceso histórico vinculado con el impulso modernizador estatal que tuvo lugar en nuestros países en el período posterior a la segunda guerra mundial. En términos generales, esta modernización estuvo signada por procesos de urbanización y migración, así como por un rol más activo del Estado que se manifestó por ejemplo en la ampliación del sistema educativo. Efectivamente, de manera lenta y progresiva, los indígenas comenzaron a habitar el ámbito académico y a formarse en campos disciplinares principalmente asociados a las ciencias sociales y las humanidades. En el caso de Ecuador, hacia la década de 1980 se observan los primeros graduados en derecho, lingüística y antropología, y posteriormente en economía, filosofía, historia y sociología (Flores Carlos, 2005). Algunos de ellos participan activamente del proceso organizativo que derivó en la CONAIE, en el contexto de las luchas por las leyes de reforma agraria y colonización que despuntaron en la década de 1960 (Ospina Peralta y Guerrero, 2003).

La doble experiencia (escolarización y construcción de organizaciones políticas propias), generó un tipo de intelectual orgánico que ejerce una representación política directa de los pueblos indígenas y que, alzando la propia voz, produce un discurso político moderno (Ibarra, 1998). En este sentido, retomamos para Ecuador la definición propuesta por Claudia Zapata (2005): se trata de intelectuales indígenas orgánicos “porque su función consiste en fundamentar un proyecto político en torno de una identidad” que en el Ecuador no remite sólo a pertenencias étnicas, sino también de clase y ciudadanía. Sin embargo, como sostiene esta autora, se trata de un tipo de representación que no permite detectar fácilmente su carácter heterogéneo (pues remite al colectivo “indígena”) e histórico (pues muchas veces recogen nociones de identidad asociadas a lo estático e inmutable). En el caso específico del Ecuador, además, hemos señalado que

muchos de ellos han contribuido orgánicamente a la elaboración de un proyecto político que tiene por objetivo la conformación de un Estado Plurinacional.

Los discursos y proyectos de estos intelectuales se encuentran sustentados por un conjunto de ideas políticas que son desarrolladas en su producción escrita. En el marco de la obra analizada, el componente anticolonial de esta propuesta política aparece como uno de los ejes discursivos más importantes. Como lo ha señalado Rodolfo Stavenhagen, el autor que hoy conmemoramos:

No hay duda que el movimiento indígena se ha inspirado a su vez en las luchas anticoloniales de liberación de los años de posguerra. Los intelectuales indígenas se han identificado con los movimientos de liberación nacional, considerando con frecuencia que sus propias luchas también son anticoloniales, porque sus pueblos fueron víctimas de un colonialismo anterior que se transformó en colonialismo interno durante el periodo independiente (Stavenhagen, 2010: 56).

De allí que podamos afirmar que su obra se inscribe en una más extendida tradición del pensamiento crítico, que estos intelectuales recuperan y reeditan. En una investigación recientemente finalizada (Fernández, 2015) dejamos constancia de algunos diálogos y filtraciones evidentes con el pensamiento anticolonial de José Martí (1891), José Carlos Mariátegui (1995 [1928]), Agustín Cueva (Cueva, 2008[1967]) y Aníbal Quijano (2000). De la misma manera, los debates acerca de la dependencia y el colonialismo interno que se desarrollaron hacia la década de 1960, también forman parte de las sintonías que queremos destacar. En particular, interesa la idea del “colonialismo interno” como categoría analítica arrojada al debate académico y político latinoamericano en el contexto de la publicación de las *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* de Rodolfo Stavenhagen en 1965³. Como señala Francisco Zapata (1990) por aquel entonces con esta categoría se buscaba hacer un aporte diferente al de las teorías de la dependencia, aunque partiendo también de la crítica al dualismo estructural, al desarrollismo impulsado desde la CEPAL y a la teoría de la modernización fundamentadas por Gino Germani. De hecho, entre 1963 y 1969 se produce un debate entre Stavenhagen y González Casanova acerca del “colonialismo interno” que contribuyó a complejizar el análisis de nuestras sociedades, pues puso en evidencia los límites de las teorías de la dependencia que priorizaban la relación centro-periferia, sin jerarquizar las relaciones de dominación que ocurrían al interior de la periferia misma. Hacia el final de las *Siete tesis...*, Stavenhagen reflexionaba que

³ El artículo al que nos referimos fue publicado originalmente en el diario mexicano *El Día*, los días 25 y 26 de junio de 1965.

Tal vez el mayor obstáculo interno al desarrollo económico y social de América Latina (no al crecimiento localizado) sea la existencia del colonialismo interno, una relación orgánica, estructural entre un polo de crecimiento o metrópoli en desarrollo y su colonia interna atrasada, subdesarrollada y en creciente subdesarrollo. (...) La única salida a largo plazo parece ser la movilización social y política del campesinado "colonizado", que tendrá que hacer su propia lucha, con la excepción del apoyo que recibirá sin duda de los segmentos radicales de los intelectuales, los estudiantes y la clase obrera (Stavenhagen, 1981[1965]).

A través de las ideas de “continuidad colonial” y de “continuidad histórica” observaremos la actualidad que aquel trabajo señero adquiere en la obra escrita por los intelectuales indígenas.

Continuidad colonial

Uno de los elementos recurrentes en la obra analizada es la idea de continuidad entre dos etapas que la “historia oficial” había diferenciado: la Colonia y la República. En reiteradas oportunidades, este diagnóstico se presenta de manera explícita:

Para nosotros la colonia, independencia y república significan “distintos momentos de un mismo proceso de negación de las civilizaciones autóctonas, cuyos proyectos históricos fueron bloqueados en función de la expansión del proyecto de la sociedad occidental dominante” (Pacari, 1989[1985]: 41).

La Colonia y la República se caracterizan por ser excluyentes, ambas desconocen en su totalidad la presencia y la diversidad de los diferentes pueblos indios y, los sistemas andinos solamente son utilizados como medios que facilitan la explotación de las comunidades indias (Kowii, 1992: 219).

Cuando surgen las nuevas Repúblicas, que son un fiel reflejo de lo europeo, de la Revolución Francesa, etc., se perfecciona el estado colonial en América, simplemente asumiendo una apariencia distinta (Macas, 2004b: 61).

Como es conocido, con la independencia y la fundación del Estado ecuatoriano, la situación de opresión y explotación de los pueblos indígenas no cambió sustancialmente con relación al Estado colonial (Maldonado, 2006b: 136-137).

Esa idea de continuidad entre el período colonial y el republicano es sintetizado con la noción de “continuidad colonial”. Dicha noción opera en dos planos simultáneos: remite, por un lado, a las nociones clásicas de colonialismo y, por otro, a nociones más contemporáneas que denuncian a las relaciones coloniales hacia el interior de las sociedades nacionales, es decir, el colonialismo interno.

En el primer caso, los autores evidencian que, a pesar de la declaración de la independencia, continúa vigente la inserción dependiente de los países latinoamericanos en el mercado internacional, como colonias destinadas a la extracción de materias primas. En el Ecuador, Agustín Cueva había planteado el proceso de “desacumulación originaria” para referir al rol jugado por el imperialismo en la desarticulación de la formación social colonizada a través de la fuga de riquezas (Cueva, 2009[1977]: 14). Aquellas formas compulsivas de saqueo constituyen una herencia de la Colonia pues, según algunos de estos intelectuales, la situación “no ha cambiado”; en todo caso, se ha desarrollado un neocolonialismo que ha generado una nueva dependencia:

Los tiempos han variado pero la razón de ser no ha cambiado. La visión colonizante del siglo XVI es similar; los mecanismos de justificar y legalizar la ocupación y el hurto de los bienes del continente Abya-Yala, de los pueblos originarios de este continente, se mantienen intactos (Kowii, 2005b: 286).

Así, se plantea una continuidad entre el colonialismo español y el neocolonialismo ejercido tanto por los sectores dominantes extranjeros como por los locales al interior de la República “independiente”.

De hecho, Nina Pacari sostiene la idea de “error histórico” frente a la noción de “independencia”, dada la continuidad de la explotación para con los pueblos indígenas:

Es un error histórico creer que nuestros pueblos alcanzaron la Independencia. No hubo cambio de estructuras sino una modificación en el sistema de relaciones de dependencia. Si bien existió una independencia política–económica de la corona española, esta independencia no ha aportado al pueblo indígena sobre todo, con soluciones políticas o socio-económicas. La independencia significó más bien la integración marginal a un nuevo sistema de mercado, a un nuevo sistema de dependencia donde los nuevos amos reencauchados que han logrado una “mediocre metamorfosis” fueron los militares republicanos, la burguesía comercial, los letrados. El indio en la República fue “materia” para la poesía y “realidad” para la explotación. Porque frente al huasipungo o al Boletín y Elegía de las Mitas, están las leyes de Reforma Agraria que no se aplican. Frente a la miseria extrema está la deuda externa que nos cuentan que tenemos” (Pacari, 1987: 4-5).

La idea de que existió una independencia (política) de carácter formal, pues se generó una nueva dependencia (económica) en el marco del sistema capitalista, es una afirmación clásica en cierta tradición del pensamiento político latinoamericano trazada por la denuncia de José Martí hacia fines del siglo XIX: “la colonia continuó viviendo en la república”; continuada por José Carlos Mariátegui: “los privilegios de la colonia habían engendrado los privilegios de la república”; y más recientemente recordada por Arturo Roig advirtiendo la “necesidad de una segunda independencia”.

Por otra parte, los textos que analizamos se encuentran atravesados por la denuncia de no correspondencia entre el discurso de las independencias y la formación de repúblicas democráticas a comienzos de siglo XIX, y las prácticas estatales y societales concretas hacia los pueblos y naciones que habitaban el territorio antes de la Conquista y la Colonia. Esas prácticas denunciadas son la explotación económica, la opresión política, la exclusión social y el racismo, el despojo de tierras y la cancelación del gobierno propio; el ejercicio de un poder vertical y agresivo; es decir, prácticas identificadas con las formas de dominación coloniales. Parafraseando a autores como Mariátegui (2010 [1929]: 98) o Bonfil Batalla (1972: 118), Pacari recuerda que “a la República le tocaba elevar la condición del indio pero lo que ha hecho es restablecer con sutilezas el trabajo forzado de los indios” (Pacari, 1987: 5)⁴. Por eso afirma que la idea de independencia de los pueblos indígenas “es un error histórico”.

En segundo término, y enlazado a lo anterior, si la República prometía “elevar la condición del indio” pero acabó restableciendo y amparando las formas serviles de la Colonia, estas formas de dependencia y dominación se actualizan en lo que varios autores han denominado “colonialismo interno”. El autor que ha trabajado específicamente esta idea es Luis Maldonado:

Es el movimiento indígena que denuncia la vigencia de un colonialismo interno ejercido por el Estado y sus clases dominantes, que históricamente han desconocido y excluido a estas entidades y han instaurado un sistema de explotación que ha generado desigualdades y pobreza extrema en la mayoría de la población ecuatoriana (Maldonado, 2008b).

Para los intelectuales indígenas la noción de colonialismo interno remite a la perduración, en tiempos de la República, de estructuras de dominación coloniales relacionadas con el racismo y con la explotación y la servidumbre. En este caso, la expropiación del excedente a través de sus territorios (ya no mediante el tributo, sino mediante el libremercado) y el agregado de otras formas de dominación (el desconocimiento de las autoridades étnicas, la forma liberal-excluyente de ciudadanía y la forma representativa de la democracia, entre otras señaladas); no se corresponden con los ideales democráticos que la República prometía.

En las obras de Ampám Karakras y de Luis Maldonado se denuncia de manera explícita el colonialismo interno, asociado a la pobreza, al despojo territorial y al racismo:

⁴ Bonfil Batalla afirmó que “la quiebra del imperio colonial europeo en América debía colocar al indio en una nueva situación” (Bonfil Batalla, 1972: 117) y Mariátegui (2010 [1929]) sostuvo que a la República “le tocaba elevar la condición del indio, no hacerla más miserable”, por eso aparece como más culpable que la Colonia.

Nosotros consideramos que todos los pueblos indios de la región amazónica soportamos un colonialismo interno, además –por supuesto– del colonialismo externo que soporta el Ecuador como país dependiente. No se nos reconoce a los pueblos indios, a las nacionalidades indias el derecho tradicional al territorio (Karakras, 1984: 141).

La unidad de los pueblos indígenas se fundamenta en la lucha por la eliminación de las estructuras de explotación e injusticia que imprime el capitalismo desde hace 500 años, pues la absoluta mayoría vive en condiciones de pobreza. Esto posibilita establecer las alianzas con los sectores populares que sufren esta situación. Otro factor es el compartir los mismos elementos culturales que nos definen como pueblos distintos que sufrimos una situación de opresión. Este fenómeno es conocido como *colonialismo interno* porque el Estado y la sociedad ecuatoriana excluyen a la sociedad indígena, estableciendo una relación de marginación racial expresada en la ausencia de derechos (...) como pueblos (Maldonado, 1992: 155, énfasis original).

Cabe destacar que se trata de un autor shuar y un autor kichwa, respectivamente. En el Ecuador los pueblos shuar resistieron exitosamente la invasión colonial y conocieron el avance sobre sus territorios durante la República, en tiempos más tardíos que los pueblos Kichwa. Por eso en las palabras del intelectual shuar la preocupación por los derechos territoriales es fundamental. En el caso de los kichwas, la temprana coexistencia con pueblos de otros orígenes (incluyendo los procesos migratorios forzados) genera dificultades para sostener una demanda vinculada al territorio originario. Sin embargo, dadas las características de la colonialidad del poder que se instaura a través de la categoría de raza como dispositivo de dominación e inferiorización (Quijano, 2000), sus argumentos se organizan en torno a la denuncia del racismo. Al respecto, el mismo Stavenhagen (1981[1965]) discutía la idea de que la integración nacional en América Latina es producto del mestizaje (sexta tesis):

Por lo demás, la tesis del mestizaje esconde generalmente un prejuicio racista (aunque sea inconsciente): y es que, en lo biológico, sobre todo en los países en que la población mayoritaria acusa rasgos indígenas, el mestizaje significa un “blanqueamiento”, por lo que las virtudes del mestizaje esconden un prejuicio en contra de lo indígena.

Para los intelectuales indígenas, se trata de prácticas sustentadas en una relación de dominación que “imprime el capitalismo desde hace 500 años” y que ejerce el Estado desde la fundación de las repúblicas. El racismo como elemento de dominación política que, dicen, es “el mismo” que antes ejercían iglesias y hacendados principalmente en la Sierra:

Esta actitud de la Iglesia [el papel destructor de su cultura] ha sido continuada por el Estado Ecuatoriano, basta anotar que, la independencia de la “madre” España, no significó el reconocimiento de los derechos del Pueblo Indio, sino que fue un cambio de patrones, un cambio de amos (Pacari, 1984: 117).

La situación de explotación y opresión, impuesta por la sociedad colonial contra nuestro pueblo, no varió con la instauración de la República; por el contrario, se reprodujeron con varias formas las mismas condiciones de explotación, discriminación y racismo. El establecimiento del régimen hacendatario constituyó la expresión más clara de una de las formas de sojuzgamiento indígena por parte de los señores que sustentaban el poder (Macas, 1992: 21).

Los distintos pueblos indígenas apoyaron a las guerras de la independencia de los nacientes Estados latinoamericanos pero a pesar de obtener la independencia de la “madre patria” su situación no cambió y en algunos casos se empeoró (Karakras, 1997: 5).

En definitiva, la independencia fue una lucha impulsada por un grupo de latifundistas para quienes la burocracia española era el impedimento para acceder al poder político del Estado colonial (Maldonado, 2006b: 84).

Hemos experimentado 338 años de vida colonial, un sistema vertical y excluyente que restringió los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de la población mestiza, indígena y negra, situación que motivó la independencia hasta lograr la constitución de las distintas repúblicas, que en la práctica para los pueblos indios y negros *no significó ningún cambio y más bien los procesos de sometimiento fueron más violentos* (Kowii, 2006: 158, énfasis original).

La continuidad de la explotación por parte de los sectores latifundistas (tanto hacendados como la Iglesia católica) también forma parte de los elementos que caracterizan la herencia colonial. Sin embargo, en autores como Maldonado es más notorio el énfasis en que no se trata de una continuidad ahistórica, sin cambios:

Con la invasión y la conquista, estas formas organizativas políticas se articularon con el proyecto del Estado colonial, redefiniendo estrategias que permitieron mantener sus instituciones: de ahí, se afirma que existió una república de españoles y otra de indígenas. Posteriormente, la independencia y especialmente con la revolución liberal, las formas organizativas sufrieron una aguda transformación hasta que desaparecieron las formas de gobierno étnico territorial, conservándose solo el núcleo de organización que es el Ayllu o comunidad (Maldonado, 2006a: 27).

Como vemos, los autores afirman que lo colonial forma parte de una lógica de dominio que continúa vigente. Esto debe ser superado:

Modificar ese escenario y trastocar las asimetrías imperantes es el gran reto que, desde los tiempos coloniales, nos hemos propuesto los pueblos indígenas. Todos ustedes están convocados a esta minga histórica, para continuar un camino irreversible (Pacari, 2008: 59).

Uno de los primeros pasos es conocer cómo funcionaba la sociedad indígena antes de la Conquista. Sin embargo, los textos que analizamos no son trabajos de investigación y no hallaremos estos contenidos allí. Se trata de una producción escrita que hace un especial énfasis en la denuncia de la continuidad del dominio y en la necesidad de liberación. Por ello, los autores

ofrecen algunos ejemplos que quieren expresar síntesis pero muchas veces aparecen explicitados de manera taxativa o axiomática.

La denuncia de no correspondencia invoca, a su vez, una conciencia de “deuda histórica” que se sostiene sobre la idea de interrupción del desarrollo “natural” de estos pueblos:

La consolidación de la nacionalidad y el Estado Quichua *fueron interrumpidos por la invasión española*. El eufemismo denominado “conquista civilizadora” significó: despojo de nuestras tierras, desvirtuación de nuestros profundos valores culturales, aniquilamiento físico por la explotación, la masacre inhumana a nuestro pueblo. (...) La invasión española destruyó nuestro proceso histórico propio. Hemos sido por casi cinco siglos, el sector más explotado de la sociedad (Pacari, 1984: 116, énfasis añadido).

A partir del hecho colonial, los pueblos indios fuimos sometidos a las formas más violentas de opresión y explotación. Así, la sociedad colonial nos convirtió en fuerza de trabajo gratuita al servicio de los intereses dominantes. *Fuimos impedidos en nuestro desarrollo propio* y sujetos a un sistema donde, históricamente, se han impuesto normas opuestas a nuestra cosmovisión e intereses. La conquista utilizó varios mecanismos de dominación; se nos despojó nuestras tierras y se subordinó nuestra cultura, se asesinó a nuestros dirigentes pretendiendo callar nuestra protesta (Macas, 1992: 21, énfasis añadido).

Bajo su nombre, se promovió la ley de idolatrías y dio la orden de cazar, como diera lugar, a los Yachak, Amautas Willak Umus, que eran las personas que guardaban y alimentaban la memoria de nuestros pueblos. Bajo su nombre, se dio la orden de destruir los “tambos”, los depósitos de los “kipus” que registraban materialmente nuestra historia. Bajo su nombre se prohibió que nuestros ancestros hablaran en su idioma para que aprendieran solamente el español (Kowii, 1999: 53).

Las nacionalidades indígenas no pueden ser vistas como ruinas arquitectónicas –por así decirlo– pues aún existen. Debe entenderse que el proceso de desarrollo de los pueblos indígenas *se truncó* de alguna manera (Chancoso, 2000: 35, énfasis añadido).

Para los pueblos originarios, la conquista no fue la consumación del aniquilamiento de sus pueblos y culturas, o la conclusión de su historia, sino el inicio de un nuevo momento histórico, conciencia expresada en la siguiente frase: “Chaupi punchapi turayarka” (anocheió en mitad del día), que se dice fue proclamada por la población indígena al momento de la muerte de Atahualpa asesinado por los españoles (Maldonado, 2006b: 81).

Uno de los argumentos recurrentes entre estos intelectuales consiste en señalar que la Conquista es el hecho histórico que produce la interrupción del desarrollo natural de los pueblos que vivían en este territorio. Hacia el final de la década de 1930, José Carlos Mariátegui había advertido que la colonización en América Latina “interrumpió la evolución natural” de estos pueblos, con la opresión del blanco y el mestizo (Mariátegui (2010 [1929]): 68). Más adelante en el Ecuador, en la década de 1960, el movimiento tzántzico argumentó que la Conquista era una de las causantes que impidió el desarrollo de una “verdadera cultura nacional”. Este tipo de observaciones es común entre intelectuales de países colonizados. El hecho colonial como bloqueo en la formación

cultural del Ecuador hasta la emergencia del “realismo social” en los años treinta, es uno de los ejes interpretativos en *Entre la ira y la esperanza*, primer ensayo de Agustín Cueva (2008[1967]).

La denuncia de la interrupción en el propio desarrollo como pueblos, se vuelve contra el Estado nacional pues en sus cimientos reposa el principio del Estado de derecho. En este contexto, la noción de deuda histórica, a su vez, es la que habilita la demanda de justicia histórica, en términos del reconocimiento de derechos como pueblos, y representación y redistribución equitativas:

Tampoco en las Naciones Unidas, en más de los 20 años que venimos discutiendo sobre los derechos de los pueblos indígenas, se ha tomado en cuenta la deuda histórica (Chancoso, 2008: 21).

La serie de problemas político-sociales que enfrentamos en cada uno de nuestros países de la región latinoamericana, nos obliga a un replanteo del quehacer político y al replanteo de la representación y el de la redistribución, basados no solo en el principio de la equidad, sino de equidad y justicia que, para los pueblos indígenas, no es otra cosa que la justicia histórica (Pacari, 2008: 49).

Tanto en el ámbito interno de los Estados como frente a los foros internacionales, los pueblos indígenas de la región han confluído en torno al planteamiento de una deuda histórica que debía ser saneada a través del reconocimiento de los derechos colectivos. De hecho, Stavenhagen ha sostenido que una de las cualidades del protagonismo indígena en los últimos años ha sido el uso que sus organizaciones han hecho de la diferencia para garantizar los derechos colectivos:

Los pueblos oprimidos, explotados y discriminados que reclaman sus derechos culturales y colectivos no lo hacen para "celebrar la diferencia" –la que, en sí misma, no es ni buena ni mala–, sino para garantizar sus derechos humanos y para lograr un mínimo de poder en la polis que les permita participar en condiciones de igualdad en la gobernancia democrática de sus países (Stavenhagen, 2010: 82).

La justicia histórica para los indígenas, que pre-existen y persisten como pueblos a pesar de la continuidad colonial, se encuentra asociada tanto con un problema de redistribución de riquezas como de participación política. Ideas como la persistencia y la pre-existencia los llevan a plantear el concepto de “continuidad histórica”.

Continuidad histórica

La categoría de “continuidad histórica” tiene el mismo estatus de diagnóstico que la de “continuidad colonial”. De alguna manera, constituye “la otra cara de la moneda”. A la persistencia de estructuras de dominación y explotación que provienen de la Colonia le corresponde la persistencia de pueblos que resisten y sobreviven a pesar de ellas.

En la obra escrita por estos intelectuales la fundamentación en torno de la categoría “continuidad histórica” remite a dos elementos. En primer lugar, afirma la pre-existencia de estos pueblos y nacionalidades en relación al arribo de los colonizadores a nuestro continente y a la formación del Estado nación. Se trata de destacar la pervivencia y persistencia respecto de la Conquista, la Colonia y la República. Nuevamente, autores como Mariátegui habían afirmado que las comunidades indígenas demostraron “resistencia y persistencia” (2010 [1929]:81), en la socialización de las tierras y las relaciones de cooperación y solidaridad, lo que lo llevó a plantear la hipótesis de la subsistencia de un “comunismo agrario primitivo”. En el campo de estudios reciente de las ciencias sociales, esta idea de perduración (que roza en algunos autores con una caracterización esencialista de las condiciones de vida y organización) se opone y discute con quienes ponen el énfasis en lo novedoso del fenómeno organizativo indígena: la noción de “emergencia indígena” (Bengoa, 2000) o la de “nuevos movimientos sociales” (Touraine, 1997).

No lograrán destruirnos porque somos fruto de una cultura milenaria, porque antes que vuestros ancestros estuvieron nuestros Yayas, nuestros jatucos, nuestros Taytas, nuestras Mamas. Estuvimos primeros. ¡Estuvimos siempre! (Pacari, 1984: 114).

En contraste, la visión de los pueblos indígenas plantea la preexistencia a los Estados nacionales de culturas y civilizaciones, con idiomas, historia, territorio y divinidades propios, y con organización socio-política no uniforme (...) Por supuesto, existían también conflictos y guerras, como los han tenido todos los pueblos del mundo (Karakras, 1997: 5).

El discurso político de los pueblos indígenas parte de la tesis de que constituyen entidades históricas contemporáneas, continuidades históricas de los pueblos que habitaron el territorio ecuatoriano antes de la invasión europea, la colonia y la republicana. La situación en el proceso histórico ecuatoriano se caracterizó por relaciones de opresión nacional y de explotación económico social (Maldonado, 1998: 241).

En virtud de la memoria histórica, los pueblos originarios de América y el mundo jamás hemos olvidado que en otros tiempos fuimos constructores de un sistema de organización, de estructuración y de ejercicio del poder que, en ese entonces, correspondía a los niveles de desarrollo de su tiempo. A partir de la colonización, a pesar de haber sufrido la imposición de

un nuevo sistema no solo distinto sino perverso –por las desigualdades y asimetrías que aún perviven–, las estructuras y sistemas indígenas han perdurado... (Pacari, 2008: 55).

La idea de la contemporaneidad de culturas y civilizaciones milenarias (que habitaban el continente antes de la conquista) forma parte de la reflexión que será sistematizada durante la Campaña de conmemoración por los “500 años”. Estas reflexiones sostienen una temporalidad que anula la distinción entre Colonia y República, afirmando “500 años” de opresión y de resistencia. Así, la otra cara de esa herencia de dominio (de la continuidad colonial), es la persistencia de pueblos que existían incluso antes de que este dominio se impusiera (la continuidad histórica).

La noción de “pre existencia”, a su vez, desafía la idea de nación como Estado, que no es sólo una idea de nación cívica como comunidad política. Para estos intelectuales el Estado es una forma de organización de la autoridad política entre otras posibles; de manera que la crítica se plantea en dos dimensiones: por un lado, hacia la naturalización del Estado como modelo ideal y único de autoridad política, y por otro lado hacia su imposición. Es decir, cuestionan la dimensión de dominación estatal no sólo en tanto monopolio de la fuerza física, sino por la legitimidad que proclama sobre dicha fuerza. De allí que la “pre existencia” aparezca relacionada con el derecho.

Así, lo que encontramos en estos textos es un refuerzo de la idea de resistencia. Según los autores, esta idea se sustenta en las luchas de liberación, levantamientos y movilizaciones, y eso ha permitido que perduren valores, principios éticos y morales, conocimientos y sabidurías, tanto como algunas instituciones: la minga, la comunidad, la lengua, la democracia asamblearia y otras prácticas incluyentes sostenidas en el principio de reciprocidad. Parafraseando a Bonfil Batalla, Nina Pacari sostendrá esta doble dimensión de la continuidad histórica de los pueblos indígenas, que

En la época colonial salvaguardaron y fortalecieron sus identidades e instituciones por dos vías simultáneas: 1) *la interna*, radicada en la fortaleza de sus usos y costumbres (...) 2) *la externa*, que permitió utilizar los mecanismos como los “alzamientos”, “levantamientos indígenas”, o “revueltas” en contra del abuso que ejercieron en contra de una “subcultura”, del despojo, de la estructura de poder imperante. En la época republicana hicieron y hacen lo propio en contra de los nuevos rostros que se hallan al frente de un mismo sistema de dominación que genera y acentúa la pobreza y la miseria de una vasta población, ya no solo indígena (Pacari, 2004: 36, énfasis original).

Asimismo, la continuidad histórica asociada a la resistencia interna y externa de los pueblos indígenas no configura sólo una propuesta de interpretación de la realidad sino la realidad misma, vivenciada fundamentalmente en la comunidad:

La forma de organización comunitaria de reciprocidad y solidaridad es un modelo real de una sociedad con un bagaje de experiencias que han demostrado a lo largo de 500 años su resistencia y efectividad, no es un modelo ideal o utópico por construirse (Maldonado, 1993).

En realidad, las causas [del levantamiento] habría que buscarlas en la acumulación de explotación y opresión que hemos sido objeto los indios por cerca de 500 años (...) de resistencia, al colonialismo y al neocolonialismo (Macas, 1992: 18).

La comunidad es ejemplo de perduración y de resistencia a la dominación a lo largo de 500 años. En todo caso, con la idea de resistencia construyen su propio concepto de dignidad colectiva. Y sustentan la consigna de las luchas por la dignidad.

Uno de los valores profundos que los pueblos indígenas ostentan hasta el día de hoy, sin duda alguna, es su capacidad de resistencia frente a las adversidades de la colonia europea: ante la explotación económica, la opresión política, el estado de exclusión y discriminación social. Perviven valores, conocimientos, sabidurías pero sobre todo, aún están vigentes instituciones culturales, económicas y políticas propias, a pesar de todas las adversidades (Macas, 2002).

El principio de continuidad histórica, que no se limita a la presencia física de unos pueblos diferenciados del resto de la sociedad, sino a la vigencia de su pensamiento, de su filosofía, de su forma de ver, vivir y concebir la vida, para organizar el *proyecto de vida* expresado en el proyecto político que llevamos adelante los pueblos indígenas (Pacari, 2008: 52, énfasis original).

El segundo elemento a través del cual fundamentan la categoría “continuidad histórica” es la afirmación de la existencia actual de pueblos diferentes en el mismo territorio del Estado nación (como forma de organización política moderna fundada a comienzos de siglo XIX).

Una manera de demostrar esta noción ha sido el llamado de atención que hacen estos intelectuales acerca de la existencia de estructuras societales superpuestas:

La sociedad ecuatoriana es producto de la herencia colonial *insertada* en el sistema capitalista, resultado del proceso de acumulación del saqueo de nuestros recursos minerales y naturales y de la explotación que ha reducido a la población indígena y a la mayoría de la sociedad nacional a condiciones miserables de vida. Es una sociedad capitalista dependiente de los grandes centros monopólicos del poder económico y político (Maldonado, 1992: 155-156, énfasis añadido).

La República surge como consecuencia de la pugna de intereses, de la lucha por captar y controlar el poder, y *esta se constituye injertándose en la Colonia*, crece sobre la estructura, la ideología, la institucionalidad homogenizante de la Colonia (...) En consecuencia, se

desarrolla una sociedad que a toda costa niega su realidad y cree ser el espejo fiel de Europa (Kowii, 2005a: 44, énfasis añadido).

Los pueblos indígenas lograron mantener, continuar y dinamizar las estructuras de organización social y política propias, con la cultura, el territorio, las autoridades originarias, *insertados obviamente en la vida de la sociedad colonial en el marco de las relaciones de interdependencia y dominación* (Maldonado, 2006b: 83, énfasis añadido).

Culturalmente se trata, por ejemplo, de la nación maya, aunque jurídicamente y políticamente se hable de Guatemala o México. Los nombres que nos pusieron los invasores eran como una división de herencias, como si se tratara de un terreno vacío. *La actual es una estructura que está sobre otra, y eso hay que reconocerlo* (Chancoso, 2007, énfasis añadido).

Estas nociones de “superposición de estructuras”, o la misma idea de “inserción de formas societales” se encuentran en la estela que Mariátegui, Cueva y Quijano fueron enunciando con diferentes énfasis y en diferentes períodos de la producción intelectual del continente. También Rodolfo Stavenhagen anunciaba dicha superposición. En el marco de un comentario a una ponencia de Florestán Fernández en 1971, Stavenhagen daba el ejemplo de los países andinos y aclaraba:

El colonialismo interno es una relación estructural característica de la yuxtaposición de modos de producción correspondientes a tiempos históricos diferentes dentro del marco global del capitalismo dependiente y de la situación de subdesarrollo (Stavenhagen, 1973: 281).

Finalmente, lo que estos autores observan es la subsistencia de sociedades que han sido incorporadas de manera subordinada a la sociedad dominante que se instala a partir de la Conquista. Pero al mismo tiempo, se trata de reconocer la presencia de un colectivo (también diverso) que se ha organizado de manera orgánica y sistemática para luchar por su reconocimiento como pueblos.

Creemos nosotros que las organizaciones indígenas tienen una tradición de lucha, contra la conquista se logró, todo este tiempo hemos aguantado, hemos soportado el trato, la forma de vida que nos dan, eso también ha hecho que un poco sobrevivamos. (...) el movimiento mismo no plantea una recuperación hacia el pasado tampoco. Nuestro planteamiento como indígenas también viene siempre tomando en cuenta la situación en la que estamos viviendo (Chancoso, 1983: 43).

De hecho, en todas las etapas de la historia de nuestros países latinoamericanos, está la presencia y el reclamo de los pueblos ancestrales. Pero la presencia, de carácter orgánico, comienza a vislumbrarse a principios del siglo XX. En el caso del Ecuador, por los años 1930-1960, producto de una organicidad aún dispersa, se inician las luchas para alcanzar la reconstitución de los pueblos y la reconstitución de los territorios étnicos (Pacari, 2004: 39).

Son quinientos años y más de presencia de un modelo de cultura, de economía, de política y de organización social, pero también son miles de años de producción de conocimientos y valores, propuestas de vida en condiciones de dignidad, con principios éticos y morales, en armonía permanente con la madre naturaleza. A pesar de los múltiples atropellos, de la implantación de instituciones, de un poderío vertical y agresivo, estamos presentes y como una alternativa de vida, pueblos y sociedades colectivas desde profundas raíces milenarias, con saberes, valores e instituciones vivas producto no solo de una resistencia estática, sino de cambios permanentes en los mecanismos de resistencia, los mismos que se han constituido en propuestas diferentes y alternativas en las distintas etapas de la historia, frente a un modelo global y arrasante (Macas, 2004a).

Dicha organización, que lideró el primer Levantamiento indígena nacional en el Ecuador hace 25 años, es resultado de un largo proceso organizativo, de una tradición de lucha y de la reconstitución de los pueblos indígenas. El Levantamiento es un hito histórico para las luchas de los pueblos y nacionalidades indígenas (se trató de un masivo acto de rebelión organizada contra siglos de humillación y explotación) pero también para la historia del Ecuador y de todas y todos los ecuatorianos.

A la hora de construir el relato de la propia historia, los intelectuales indígenas sostienen que hubo un camino desde las resistencias, locales y espontáneas, hacia la propuesta concreta, fundamentada en torno del proceso organizativo reciente que desemboca en la CONAIE. Este proceso histórico, a su vez, se inscribe en un contexto latinoamericano:

Entonces diremos que esta presencia colectiva de los pueblos indígenas, como expresión de una continuidad histórica casi articulada orgánicamente en el contexto americano, es vista desde las ciencias sociales y políticas como la “emergencia de nuevos actores” –ante los ojos del Otro que es distinto–, justo en el tiempo en que se profundizan las crisis tanto económicas como políticas o la crisis de valores que, en conjunto, dan cuenta del fracaso de un modelo estructural y económico (...) En este marco, ¿qué implica la emergencia indígena?, ¿Que lleguen los indígenas al gobierno? No. ¿Que estén siendo visibles como sujetos sociales y políticos? No. Los pueblos indígenas han seguido haciendo historia, han continuado recuperando y dándole vitalidad a su identidad y a su racionalidad. Y, con el caminar de este nuevo milenio, está llegando el tiempo de colocar y compartir las sabidurías ancestrales para recuperar el equilibrio perdido entre el hombre-naturaleza-sociedad, que si lo traducimos a un lenguaje político, diríamos que es necesaria una institucionalidad democratizada e incluyente (Pacari, 2008: 54).

En los últimos años el tiempo se ha acelerado: el Levantamiento de 1990 como hito histórico es resultado de un proceso de organización y debate más reciente, en el cual se explicitan las diferencias entre la existencia histórica del Estado nacional y la posibilidad de un Estado plurinacional. A partir de aquel Levantamiento se inaugura una historia “corta” que acumula hitos de debate y lucha organizada respecto de la relación “pueblos indígenas – Estado – nación

ecuatoriana”: en 1992 la Marcha por los “500 años”; en 1996 la formación del MUPP-NP; en 1998 la convocatoria a la Asamblea Constituyente que aprueba el reconocimiento de los derechos colectivos; en 2003 la experiencia de cogobierno (aunque frustrada); y en 2008 uno de los logros más deseados: la aceptación de la condición plurinacional en la nueva Constitución.

Reconocer la continuidad histórica, cultural, de cada una de las nacionalidades, es decir, el reconocimiento constitucional como nacionalidades (Kowii, 2000: 134).

Sabemos que desde la época de la Colonia se ha querido hacer desaparecer a nuestros pueblos. (...) Nos han negado derechos como pueblo y por muchos años hemos tenido que resistir. Por eso ahora queremos reivindicarnos como pueblos diferentes, de distintas nacionalidades. Incluso, para no confundir, no nos hemos reivindicado como las naciones que deberíamos ser realmente (Chancoso, 1993: 138).

Las diversas formas de luchas dadas a lo largo de la historia colonial y republicana, es necesario precisarlas, que son respuestas a las condiciones de postergación de nuestros pueblos, podemos catalogarlo así la articulación de los grandiosos levantamientos de Tupak Amaru, Fernando Daquilema y otros, hasta que desemboca en las acciones de la década de los 90 (Macas, 2002).

Cabe destacar que estas nociones de “continuidad” no desconocen el carácter dinámico de las culturas. Algunos autores hacen especial hincapié en que se trata de una continuidad no estática; es decir que sólo puede ser comprendida a través de sus variantes y el acumulado de experiencias a lo largo del tiempo. De allí la importancia de la memoria histórica de la resistencia, como parte de las fuentes para registrar dichas modificaciones.

Los pueblos indígenas como entidades históricas han tenido procesos de cambios sustanciales de sus formas de organización social. No son pueblos inmutables, estáticos. El ayllu, la mita, la minka, etc., fueron usados y adaptados al sistema colonial español, así mismo tuvo que readaptarse a las condiciones del sistema republicano y ha tenido que asimilar las formas impuestas del sistema capitalista dependiente de nuestra época (Maldonado, 1992: 153-154).

A partir de la colonización, a pesar de haber sufrido la imposición de un nuevo sistema no sólo distinto, sino perverso por las desigualdades y asimetrías que aún perviven, las estructuras y sistemas indígenas han perdurado con modificaciones necesarias y apropiaciones pertinentes, dando lugar a una continuidad histórica de los pueblos indígenas no obstante la dominación y exclusión de la que fueron objeto, por parte de las nuevas “autoridades” coloniales y republicanas (Pacari, 2004: 35).

Finalmente, las ideas de existencia, resistencia y continuidad histórica, afirman que los indios no fueron vencidos por la Conquista (Silva, 2005: 112).

Candau señala que “la puesta en memoria del mundo presupone su puesta en orden, en particular gracias a una domesticación o una estructuración del tiempo” (Candau 2001: 11). La

apelación a la puesta en memoria busca demostrar la continuidad de diferentes lógicas civilizatorias, que hoy configuran nuevas formas de organización social que expresan, en realidad, estructuras de movilización previamente construidas por anteriores luchas sociales y por lo tanto portadoras de diferentes memorias de lucha (García Linera, 2004: 219). Por eso la historia se convierte en uno de los principales campos de disputa:

Para el movimiento indígena la tesis sobre su continuidad histórica es fundamental; puesto que su existencia como pueblos o nacionalidades indígenas fundamenta y garantiza su proyección en esta Nación. En la historiografía oficial, los pueblos indígenas están ubicados como pueblos “prehistóricos” (...) Esta concepción de la historia es criticada por el movimiento indígena porque se le despoja de su historia y de su devenir histórico (Maldonado, 1992: 151-152).

Ambos elementos, la afirmación de pre-existencia y la afirmación de existencia, han formado parte de las demandas que el movimiento indígena, a través de la CONAIE, impulsa tanto frente al Estado ecuatoriano como ante los organismos internacionales. En relación con el Estado nación, estas afirmaciones contribuyen al reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos colectivos y serán necesarias para fundamentar la propuesta de Estado plurinacional:

Las nacionalidades son tales en la medida que tiene raíces ancestrales; es decir, son *entidades históricas anteriores a la constitución del Estado* y mantienen una continuidad histórica. A pesar de que en la Constitución es reiterativo el temor a la creación de un Estado indígena o cualquier tipo de división territorial y política, se afirma que estas entidades son parte constitutiva del Estado en la medida de lo cual son sujeto de derechos. Lo que implica que no hay concesión de derechos por parte del Estado ecuatoriano, *sino la inclusión de pueblos constituyentes del Estado ecuatoriano*, estableciéndose un tipo de relación nueva con el Estado, configurándose un “embrión” de Estado plurinacional (Maldonado, 2007: 123, énfasis añadido).

En la arena del derecho internacional, también han tenido especial repercusión. Se trata de una demanda de derechos como pueblos: derecho a la existencia y al autogobierno. Por ello se recupera la noción de “autodeterminación de los pueblos” asociada a la idea de nación libre.

Para sostener esta demanda el papel de la historia es fundamental: en el Ecuador, demostrar la continuidad de la dominación colonial y demostrar la continuidad histórica de las luchas, la pre-existencia y la existencia de los pueblos indígenas es central para articular la demanda de descolonización con la propuesta de Estado Plurinacional.

Comentarios finales

Como vemos a través de las citas seleccionadas, los pueblos indígenas, sus organizaciones y sus intelectuales en el Ecuador han fundamentado en este período un pensamiento político que recupera y resignifica categorías como “colonialismo interno” y “dependencia” (propias de los debates intelectuales de los años sesenta) en relación con las categorías de “continuidad colonial” y “continuidad histórica”.

Su contribución tiene especial interés pues se trata de autores que argumentan la actualidad de estas categorías desde la experiencia de sus propios pueblos. Se trata de un conjunto de elementos que describen y así fundamentan el uso y la pertinencia de estos conceptos para el análisis. Lo destacable es que cuando algunos de estos autores desarrollan dicha descripción no están pensando en formas abstractas de explotación y exclusión que puedan resultar directamente comparables con las implementadas durante el período colonial; sino que están planteando la vigencia y continuidad, aún con dinamismo e historicidad, de la Colonia en la República.

La variedad de citas seleccionadas habilitan además otras lecturas que las aquí propuestas y sobre las que es preciso continuar reflexionando. El interés en participar del Seminario se debe al desafío de establecer puentes que permitan inscribir a los intelectuales indígenas en una corriente de pensamiento crítico latinoamericano, anticolonial, de la cual Rodolfo Stavenhagen participó tan activamente. Sin ninguna duda, este autor propuso una categoría íntimamente latinoamericana que surge en un contexto específico signado por los debates de las teorías de la dependencia, y desde el marxismo; como quien hace sonar una campana de alerta para no olvidar la necesidad de continuar investigando las especificidades de nuestras sociedades sin perder de vista aquello que nos hermana.

Hemos visto que los intelectuales indígenas también se hacen eco de las reflexiones de Stavenhagen junto con otros pensadores que en la región buscaron caracterizar la composición heterogénea de nuestros países a partir de la variedad de relaciones sociales a la vista. Por ello, no se trata solo de los debates teóricos que las *Siete Tesis...* han inspirado en los distintos campos disciplinares de las ciencias sociales. Se trata también de la trascendencia política que pudieron tener entonces y ahora, y de la relación entre ciencia y cambio social en un sentido liberador. Esta relación, tan abruptamente invisibilizada durante los años de auge neoliberal, es recuperada en la labor de estos intelectuales indígenas. A nuestro juicio, esta generación de intelectuales

constituye un colectivo que, a pesar de sus diferencias, comulga en reanudar los lazos entre la academia y los movimientos sociales; en fin, entre la producción de ideas y las prácticas políticas.

Referencias Bibliográficas

- Bengoa, José (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972) “El concepto de Indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Revista Anales de Antropología* Vol. IX, México.
- Candau, Joël (2001) *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- González Casanova, Pablo (1970[1963]) “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo”, en Cardoso, Fernando H., Pinto, Aníbal, Sunkel, Osvaldo (comps.) *América Latina, ensayos de interpretación sociológico-política*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, Colección Tiempo latinoamericano, pp.164-183.
- Chancoso, Blanca (1983) “El despertar indígena se da en la lucha por la tierra” [entrevista] en *Cuadernos de Nueva N° 7* (Número especial: Revuelta y desafío. La cuestión indígena en el Ecuador), junio. Quito, pp. 40-44.
- (1993) “Damos la cara” en Albán Gómez, Ernesto, et al. *Los indios y el estado-país: pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador, contribuciones al debate*. Quito: Abya-Yala, pp. 135-152.
- (2000) “Degradarnos como algo sin identidad” en Heinz Dieterich (comp.) *La cuarta vía al poder. El 21 de enero desde una perspectiva latinoamericana*. Quito: Abya Yala, pp. 31-41.
- (2007) “El viento concentró la esperanza” (entrevista por Isachi Fernández), *Cubarte / Adital*, 7 de septiembre. Disponible en <http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=ES&cod=27438>
- (2008) “Alcances políticos del reclamo de la deuda histórica” en *SUR, SOBERANÍA Y DIGNIDAD: No Somos Deudores, Somos Acreedores* [Memorias del Encuentro de la Alianza de Pueblos del Sur Acreedores de Deudas Históricas, Sociales y Ecológicas, América Latina y el Caribe (SPEDCA_ALC), realizado en agosto de 2007 en Quito, Ecuador]. Quito: SPEDCA_ALC, pp. 20-21.
- Cueva, Agustín (2008[1967]) *Entre la ira y la esperanza*. Quito: Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura.
- (2009 [1977]) *El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo de interpretación histórica*. México: Siglo XXI.
- Fernández, Blanca Soledad (2015) “Trabajo en minga, para que sea una propuesta para el país. Intelectuales indígenas y su pensamiento sobre la nación en el Ecuador (1980 – 2008)” [tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos] Buenos Aires: CEL-UNSAM.
- Flores Carlos, Alejandra (2005) *Intelectuales indígenas del Ecuador y su paso por la universidad y la escuela*. Quito: FLACSO Ecuador.
- García Linera, Álvaro (2004) *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural.
- Ibarra, Hernán (1998) “Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador”. *Ecuador Debate*, N° 48, diciembre, Quito: CAAP, pp. 71-94.

- Karakras, Ampám (1984) “Las nacionalidades indias y el Estado ecuatoriano”, en *CULTURA. Revista del Banco Central del Ecuador*, N° 18, Vol. VI, enero-abril.
- (1997) “Propuestas políticas indígenas ante el Estado” en *ALAI Servicio Informativo* N° 256, año XXI, II Época, 24 de julio, pp. 5-8.
- Kowii, Ariruma (1992) “El derecho internacional y el derecho de los pueblos indígenas”, en Ayala Mora, Enrique, et al. *Pueblos indios, Estado y Derecho*. Quito: CEN.
- (1999) “Lo común y lo diverso” en *VVAA Ecuador: los desafíos éticos del presente*, Quito: Santillana S.A. / PNUD.
- (2000) “Autonomía, jurisdicciones territoriales y derechos colectivos” en Angélica M. Bernal (comp.) *De la exclusión a la participación: pueblos indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador*. Quito: Abya Yala, pp. 123-136.
- (2005a) “La interculturalidad, una nueva forma de concebir el Estado y la Sociedad Ecuatoriana” en Rafael Quintero y Erika Silva (eds.) *Hacia un modelo alternativo de desarrollo histórico*. Quito: Ediciones la Tierra.
- (2005b) “Barbarie, civilización e interculturalidad” en Catherine Walsh (ed.) *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya Yala – UASB.
- (2006) “Propuestas y retos para la construcción del Estado pluricultural, multiétnico e intercultural del Ecuador” en *VVAA Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo andino* [14° Conferencia Internacional, Quito, 21 al 23 de septiembre]. Rio de Janeiro: Academia de la Latinidad.
- Macas, Luis (1992) “El levantamiento indígena visto por sus protagonistas” en Cornejo Menacho, Diego (ed.) *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: ILDIS, Abya-Yala, pp. 17-36.
- (2002) “La lucha del movimiento indígena en el Ecuador”, en *Boletín ICCI-Ary Rimay*, año 4, N° 37, abril.
- (2004a) “La tierra para los pueblos indígenas” en *Boletín ICCI-ARY Rimay*, Año 6, N° 58, enero.
- (2004b) “El movimiento indígena: Aproximaciones a la comprensión del desarrollo ideológico político” en *Tendencia –revista ideológico política–*, N° 1, marzo, pp. 60-67.
- Maldonado, Luis (1992) “El movimiento indígena y la propuesta multinacional”, en *VVAA Pueblos indios, estado y derecho*. Quito: CEN, Abya-Yala, ILDIS, Taller Intercultural Causanacunchic, pp. 151-162.
- (1993) “Indígenas y elecciones 1992”, en *VVAA Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: Abya Yala, pp. 305-310.
- (1998) “El estado plurinacional: una propuesta de reforma del Estado ecuatoriano”, Francisco Muñoz Jaramillo (comp.) *Asamblea... análisis y propuestas*, Quito: Trama Social Editorial.
- (2006a) “Movimiento indígena y participación política en Ecuador” en Mario Maldonado (ed.) *Incidencias de participación política de los pueblos indígenas. Un intercambio de experiencias de Bolivia, Ecuador y Guatemala*. Guatemala: Fundación Konrad Adenauer, pp. 25-39.
- (2006b) “Las nacionalidades y pueblos del Ecuador. Rasgos de su proceso histórico y organizativo” en Karp de Toledo, Eliane Chantal; Ortega Calla, Ricardo; Maldonado Ruíz, Luis Eduardo; Paredes Rangel, Beatriz Elena, *Los pueblos indígenas en la agenda democrática: estudios de caso de Bolivia, Ecuador, México y Perú*. La Paz: Corporación Andina de Fomento, pp. 77-151.

- Mariátegui, José Carlos (1995 [1928]) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- (2010 [1929]) “Tesis ideológicas. El problema de las razas en América Latina”, en Alimonda, Héctor (comp.) *La tarea americana. José Carlos Mariátegui*, Buenos Aires: CLACSO / Prometeo libros
- Martí, José (2009[1891]) *Nuestra América*, Buenos Aires: El Andariego.
- Ospina Peralta, Pablo y Guerrero, Fernando (2003) *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Pacari, Nina (1984) “Las culturas nacionales en el Estado multinacional ecuatoriano”, en *CULTURA. Revista del Banco Central del Ecuador*, N° 18, Vol. VI, enero-abril.
- (1987) “Significado histórico de los quinientos años de la llegada española” [documento producido para *las IX Jornadas Culturales de Mayo y IV Encuentro de Historia Nacional, Quito, 20 al 22 de mayo*]. Asociación de Historiadores Latinoamericanos y del Caribe y Asociación de historiadores Ecuatorianos
- (1989[1985]) “Los indios y su lucha jurídico-política”, en *Revista Ecuatoriana de Pensamiento Marxista*, N° 12, III Época, mayo.
- (2004) “El Congreso Nacional y los pueblos indígenas” en Pablo Cuvi (ed.) *Historia del Congreso Nacional*. Quito.
- (2008) “La incidencia de la participación política de los pueblos indígenas: un camino irreversible” en Heriberto Cairo Carou y Walter Mignolo (eds.) *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial. El resurgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*. Quito: Trama Editorial, Gecal
- Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-System Research*, N° 2, pp. 342-386.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1993) “La raíz: colonizadores y colonizados”, en *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri.
- (2003[1984]) *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: THOA.
- Roulet, Florencia (1998) “¿Quiénes son los “pueblos indígenas”? Algunas reflexiones sobre el trasfondo político de un problema de definición”, en *Taller*, N° 7, Vol. 3, agosto, pp. 24-52.
- Silva Charvet, Erika (2005) *Identidad nacional y poder*. Quito: ILDIS/Abya Yala.
- Stavenhagen, Rodolfo (1981[1965]) “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, en *Sociología y Subdesarrollo*, México: Nuestro Tiempo, pp. 15-84
- Stavenhagen, Rodolfo (1973) “Comentario a Florestán Fernández” en *Las clases sociales en América Latina*. México: Siglo XXI, pp. 280-281.
- Stavenhagen, Rodolfo (2010) *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CLACSO, CTA Ediciones.
- Touraine, Alain (1997) *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zapata, Claudia (2005): “Origen y función de los intelectuales indígenas” en *Cuadernos Interculturales*, Año 3, N°4. Centro de Estudios Interculturales y del Patrimonio, Universidad de Valparaíso, enero-junio, pp. 65-87.
- Zapata, Francisco (1990) *Ideología y política en América Latina*, México DF: El Colegio de México.