

Levantamientos

Marc Becker

El 4 de junio de 1990, la CONAIE organizó un levantamiento a nivel nacional que presentaron a los indígenas como actores en un escenario nacional. Conocido como el levantamiento indígena de Inti Raymi, llamado así debido a que tuvo lugar justo antes del solsticio de junio, las protestas bloquearon los caminos con rocas y árboles y paralizaban al país por una semana. Desde la sierra centro-norte, el levantamiento se extendió por todo el país como un fenómeno descentralizado con activistas locales que tomaron iniciativas individuales para presionar por sus demandas. Los enfrentamientos entre la policía y los indígenas dieron lugar a la muerte o detención de varios dirigentes, entre ellos Oswaldo Cuvi de Riobamba. “La historia de nuestro país es la historia de 500 años de resistencia indígena”, declaró la CONAIE al comienzo de la sublevación, aprovechando aberturas retóricas proporcionados por la proximidad del 12 de octubre de 1992 y el quinto centenario del viaje de Cristóbal Colón a las Américas.

“El levantamiento indígena demuestra la continuidad de la lucha iniciada por Rumitahui, Tupac Amaru y otros líderes que lucharon para recuperar las tierras de nuestros antepasados” (SAIIC, 1990, p. 19). Indicando los puntos de unidad, miembros de otras organizaciones indígenas, incluyendo la FEI y la FENOC, se unieron a la sublevación.¹ Los observadores señalaron que el crecimiento de la conciencia indígena era comparable con el “despertar de un gigante dormido” (Healy, 1992, p. 20). El levantamiento representó un verdadero Pachakutik.

1 “Evaluación del levantamiento indio: Cuidado con el buey manso”, *Punto de Vista* 9, no. 424 (2 de julio de 1990, p. 7).

En el idioma quechua “pacha” significa tiempo y “kutik” una vuelta. Por lo tanto, la palabra significa cambio, renacimiento y transformación, tanto en el sentido de un retorno en el tiempo como del advenimiento de una nueva era. Pachakutik fue una ruptura, una fuerza que era capaz de restaurar el orden. Fue un giro profundo o transformación del mundo destinado a librar al mundo de la injusticia y de la opresión y restablecer el orden y la igualdad. Pachakutik, como el antropólogo Xavier Albó observa, en pocas palabras es la palabra quechua para el concepto andino de “revolución” (2008).

Pachakutik fue el nombre del noveno y uno de los más importantes Inkas que en 1438 comenzó la expansión imperial hacia el sur del valle del Cuzco, en lo que hoy es Perú. Pachakutik había sido durante mucho tiempo un término y concepto que llevó a levantamientos milenaristas en los Andes, incluyendo los de Tupak Amaru y Tupak Katari de los 1780. Antes de la década de 1990, este término ha sido poco utilizado en los Andes septentrionales, pero ahora se introdujo en el lenguaje de los movimientos indígenas ecuatorianos. El antropólogo Norman Whitten relaciona su uso con los conceptos milenarios situados “entre un pasado recordado y un futuro imaginario” en el que “se recuerda la opresión, y se promulgan movimientos hacia la autodeterminación colectiva” (Whitten, Jr., 2003, p. x). Activistas adoptaron el concepto de Pachakutik como una manera de recordar el pasado para construir un futuro mejor.

Para una gran parte de América del Sur, la década de los 1980 había sido una “década perdida”, con el fin del crecimiento económico de 1970 y el comienzo de la hiperinflación, el desempleo y una crisis de deuda. Para muchos sectores populares que nunca disfrutaron del beneficio del “boom”, los años 1980 representaron una “década ganada” en donde organizaciones del barrio, de mujeres, campesinas, ecológicas y, más que cualquier otro grupo, los indígenas experimentaron una fuerza creciente política (Ramón, 1992). La capacidad para contratar diversos temas políticos, sociales y económicos a nivel local, regional, nacional e internacional ayudó a llevar a los movimientos indígenas a su punto más fuerte y más activo. Estos factores llevaron a la CONAIE como la fuerza dominante entre los movimientos sociales en la década

de 1990, dando lugar a una serie de levantamientos de gran alcance que cambiaron el equilibrio de poder en el Ecuador.

Neoliberalismo

Históricamente, el Ecuador ha sido uno de los países políticamente más inestables en las Américas. Sufrió frecuentes y extra-constitucionales cambios de poder durante sus casi doscientos años de historia republicana. Durante el siglo XX, Ecuador ha disfrutado sólo tres períodos en los que una sucesión de presidentes logró terminar su mandato y pasar pacíficamente el poder a un político de la oposición. Los tres se produjeron en medio de la expansión de los auges de exportación, el primero con cacao a principios de siglo, el segundo con plátanos a mediados de siglo, y, finalmente, el más largo en la marca del boom del petróleo de 1970. Las políticas económicas neoliberales en la década de 1990, incluyendo el aumento de los precios de transporte y gas para cocinar, y la sustitución del sucre con el dólar de los Estados Unidos, reintrodujo una inestabilidad política extrema, con los movimientos sociales compitiendo con sus homólogos de Bolivia para el registro del número de presidentes neoliberales derrotaron de sus oficios.

Los conservadores comúnmente caracterizaron a los activistas indígenas como “anti-reformistas” y los culparon por su oposición al neoliberalismo, como una contribución a la inestabilidad política (Rivera & Ramírez, 2005, p. 121). Zamosc, sin embargo, culpa a los intentos de élite de imponer una agenda neoliberal de convertir el país en “uno de los más, si no el más, inestable en América Latina” (1994, p. 131). Sin confianza en los partidos políticos que ha hundido a uno de los niveles más bajos en las Américas, y con el correspondiente aumento de la volatilidad electoral, la tendencia de los votantes para cambiar su adhesión del partido a partido se producía de una elección a otra (de la Torre & Conaghan, 2009, p. 339). Los fracasos de la clase dirigente tradicional para crear un sistema político más incluyente, y no los desafíos de la clase baja a esta exclusión, fue el principal problema que enfrentó el país. Como reflejo de esta

inestabilidad política, durante la década que va de 1997 a 2007, diez ejecutivos distintos pasaron por el poder.

En la década de 1990, los intentos de poner en práctica las políticas neoliberales que fueron diseñadas para detener la inflación y detener la quiebra de bancos golpearon a los pobres y los indígenas especialmente duros, y reiteradamente pusieron a los movimientos indígenas a la vanguardia de la protesta política en el país. Xavier Albó señala que al igual como la legislación de reforma agraria fortaleció la determinación de las comunidades rurales que se trataron de eliminar, las agresiones neoliberales en contra de las poblaciones indígenas marginadas también los llevaron a mirar a sus propias tradiciones como estrategias eficientes para la supervivencia (Albó, 1999, p. 859). En 2007, la CONAIE llamó a “recuperar la soberanía popular en el manejo de la economía”. Esto era necesario porque el Ecuador había “vivido 25 años de un modelo económico mucho más concentrador de la riqueza, promotor del despojo, de la desigualdad y de la delegación de la soberanía a los grandes monopolios del exterior”. El objetivo del sistema económico, argumentó la CONAIE, no debe ser el bienestar de lucro, sino humana, el *sumak kawsay*.² Después del ascenso de Evo Morales a la presidencia en Bolivia en 2006, el canciller David Choquehuanca presentó el *sumak kawsay* como un concepto quechua de vivir bien, no sólo a vivir mejor. En lugar de centrarse en la acumulación, se trató de construir una economía sostenible. Esta perspectiva incluye una crítica explícita de las estrategias tradicionales de desarrollo que aumentó la utilización de los recursos en lugar de tratar de vivir en armonía con los demás y con la naturaleza.

La activista indígena Blanca Chancoso señaló tres principios claves del *sumak kawsay*: la reciprocidad, la solidaridad y la complementariedad entre los sexos. “El *Sumak Kawsay* es el sueño no solo para los indígenas”, argumentó Chancoso, “sino también para todos los humanos” (2010, p. 7). En lugar de un énfasis neoliberal en los derechos individuales y la propiedad, el *sumak kawsay* toma-

2 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE (2007, p. 2). Ver también Acosta y Martínez (2009).

ba en cuenta los intereses colectivos de las comunidades indígenas y afro-ecuatorianos, así como el resto de la sociedad. Para el economista Pablo Dávalos, el *sumak kawsay* fue “la única alternativa al discurso neoliberal del desarrollo y el crecimiento económico”. Se basa en “una visión de respeto” y ofrece una “oportunidad de devolverle la ética a la convivencia humana” (2008).³

Patricio Carpio Benalcázar añade que el *sumak kawsay* requiere “una nueva relación entre economía y naturaleza” (2009, p. 146). Ha sido una nueva forma de pensar acerca de las relaciones humanas que no se basaba en la explotación. Los movimientos sociales deben recuperar el control de las estructuras del Estado para usarlos para el bien común y no para las ganancias de las elites. “Es dinámico, cambiante”, enfatizó Luis Macas, “no es una cuestión pasiva” (2010, p. 14). Marlon Santi, el presidente de la CONAIE, se explayó sobre el *sumak kawsay* en hablar también de un *sumak allpa* (suelo fértil) y *sacha runa yachay* (conocimiento ancestral), como partes de un modelo de desarrollo alternativo (Santi, 2006). El *sumak kawsay* eventualmente entró en la corriente principal del discurso de izquierda al que la periodista canadiense Naomi Klein hizo referencia cuando hablaba de alternativas al capitalismo (2009, p. 21).

Neoliberalismo multicultural

Por mucho tiempo los movimientos indígenas en Ecuador han llevado un papel central en las luchas en contra de las políticas económicas neoliberales. Sería un error, sin embargo, suponer que los movimientos étnicos se oponen necesariamente al sistema capitalista neoliberal. De hecho, el neoliberalismo es muy capaz de aceptar e integrar las expresiones étnicas en su agenda. El antropólogo Charles Hale critica la política de identidad para centrarse en temas limitados, tales como los derechos étnicos, ignorando los problemas mucho más grandes y más

3 Al mismo tiempo, Catherine Walsh muestra cómo *sumak kawsay* lleva inspiración de conceptos alternativos ya existentes de desarrollo humano integral y sostenible. Ver Walsh (2010, p. 19).

importantes de la explotación económica (Hale, 2002, pp. 485-524);⁴ Una interpretación estándar es que el multiculturalismo refuerza el neoliberalismo por un diagnóstico erróneo de problemas que enfrentan los pueblos marginados. “Como una ideología patrocinada por el Estado”, señala el antropólogo José Almeida, el multiculturalismo “oscurece sus raíces económicas y cuestiones de poder” (2005, p. 93). Sostiene que el problema es una cuestión de racismo en lugar de las divisiones de clase, por lo que la solución es aceptar las diferencias culturales en lugar de abordar los problemas de exclusión económica. El crítico social Walter Benn Michaels sostiene que esa política basada en la identidad es esencialmente reaccionaria porque distrae de las cuestiones más importantes de la desigualdad económica. El neoliberalismo, Michaels sostiene, y no el racismo es el problema. Una lección evidente es que, en contraste con las afirmaciones de la teoría de los nuevos movimientos sociales, la etnicidad no proporciona una base sólida y coherente para el cambio social, sino que, en lugar de ello, la lucha de clases es la que puede crear mejores aperturas para el cambio político (Michaels, 2006). Como el antropólogo Héctor Díaz Polanco observa, “los indios ‘politizados’ reconocen las limitaciones que impone el etnicismo y el análisis del potencial de acción” (1997, p. 75). Si los movimientos indígenas no van más allá de las demandas étnicas, una amenaza es que así se permita la continuidad de un sistema neoliberal.

“La etnización del movimiento indígena”, observa Víctor Bretón Solo de Zaldívar (2008):

Ha dado prioridad a la cultura y la política de la identidad a costa de la agenda campesina basada en la clase todavía muy vivo en la década de 1990, lo que dificulta la formación de alianzas entre grupos indígenas y otros sectores de la sociedad. (pp. 583-617)

El intelectual indígena Floresmilo Simbaña es también crítico del ala etnicista de los movimientos indígenas de Ecuador que redujeron la plurinacionalidad en un conflicto cultural que ignora los componentes de la lucha de clases y en su lugar habilita una agenda

4 Ver también Lucero (2008, pp. 121-52).

neoliberal (Simbaña, 2007, pp. 21-24). Para tener éxito, los activistas indígenas tendrían que moverse más allá de las expresiones de la multiculturalidad.

Lucero contrasta el multiculturalismo que conduce a “la simple aceptación y tolerancia hacia la existencia de varios tipos diferentes de culturas” con la noción más profunda de la interculturalidad que se basa en “activas interacciones transculturales y alianzas” (Lucero, 2008, 200fn16). De lo contrario, este “multiculturalismo neoliberal” refuerza las desigualdades existentes. “Lejos de abrir espacios para el empoderamiento generalizado de los indígenas”, afirma Hale, las políticas neoliberales “tienden a capacitar a algunos, mientras que margina a la mayoría”. Y continúa: “lejos de eliminar la desigualdad racial, como la retórica del multiculturalismo parece prometer, estas reformas reconstituyen las jerarquías raciales en las formas más arraigadas”. Hale denomina a este fenómeno como el del “indio permitido”, una categoría que toma de la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui quien lo utilizó “para hablar de cómo los gobiernos utilizan los derechos culturales para dividir y domesticar a los movimientos indígenas”.

La cultura dominante otorga ciertos derechos específicos a las personas con el conocimiento o la esperanza de que los pueblos marginados no hagan demandas adicionales. El resultado es una creciente presencia pública indígena, pero sin el empoderamiento de los pueblos marginados y excluidos. Hale sostiene que la cuestión no se convierte en una lucha entre los derechos individuales y colectivos, ni entre las demandas culturales y económicas, sino más bien cómo se crean limitaciones estructurales para el empoderamiento indígena. “El multiculturalismo neoliberal permite la organización indígena”, dice Hale, “siempre y cuando no acumule suficiente poder para cuestionar las prerrogativas básicas del Estado en cuestión” (2004, p. 16). El neoliberalismo, por lo tanto, abarca el multiculturalismo al tiempo que limita las posibilidades de sí mismo como un proyecto político.

La politóloga Donna Lee Van Cott, sin embargo, argumenta de manera convincente, que si bien el multiculturalismo neoliberal puede facilitar en áreas en donde hay una débil movilización social, en países como Ecuador, con historias de fuertes movilizaciones in-

dígenas, ocurre todo lo contrario. Por el contrario, los movimientos por los derechos indígenas pueden constituir un medio eficaz para la creación de coaliciones de izquierda que desafíen al neoliberalismo (Van Cott, 2006, pp. 272-96). Independientemente de la relación entre el neoliberalismo y el multiculturalismo,

Almeida afirma que “el neoliberalismo ciertamente no coincide con agendas nacionalistas o un culturalismo radical”. En lugar de beneficiar a los pobres, el neoliberalismo destruye las economías de base y promueve los intereses capitalistas (Almeida, 2005, p. 106). Asimismo, en Bolivia, la implementación de las políticas neoliberales en la década de 1980 ayudó a desencadenar fuertes movimientos indígenas en la década de 1990 (Assies, 2006, pp. 297-319).

Keith G. Banting y Will Kymlicka sostienen que enfrentarse a la opresión no es un juego de suma cero, y centrar la atención en la raza y la cultura no se traducen necesariamente en una menor preocupación para los intereses de clase y la economía. Por el contrario, una mayor sensibilidad a una injusticia social puede conducir a una mayor sensibilidad hacia los demás (Banting & Kymlicka, 2006, p. 19). De hecho, Acosta sostiene que “el racismo no es sólo un problema social. Es ante todo un problema político, que también se expresa y deriva como un problema de segregación económica, de exclusión y marginación” (Acosta, 2009, p. 15). La aplicación concreta de este concepto, sin embargo, se hace muy complicada.

Un ejemplo de los enfoques multiculturales a los problemas de desarrollo fue el Banco Mundial financió el Proyecto de Desarrollo para los Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE). El programa promueve proyectos participativos de desarrollo destinados a fortalecer las identidades culturales. Robert Andolina, Laurie Nina y Sarah Radcliffe han calificado su enfoque como un “neoliberalismo social” que promueve soluciones orientadas al mercado para los problemas de pobreza (Andolina, Laurie & Radcliffe, 2009, pp. 46-47). El Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) criticó enérgicamente a PRODEPINE por abrazar las políticas neoliberales del gobierno mientras que al mismo tiempo fragmentan y debilitan con el fin de neutralizar un proyecto alternativo indígena (ICCI, 2001). El líder de la

CONAIE Miguel Guatemal igualmente condenó a PRODEPINE por fomentar una dependencia de los movimientos indígenas a las organizaciones no gubernamentales (ONG) y en el proceso crear una élite educada de “expertos” que desplazó los líderes históricos que solo logaron dividir el liderazgo de sus bases. Los activistas criticaron a estos líderes por ponerse “ponchos dorados”, y caer en el elitismo. Además, según Guatemal, los resultados de PRODEPINE no podían ser peores, porque además de que cooptara a intelectuales, la tasa de pobreza aumentó en las zonas donde estos programas fueron implementados (Guatemal, 2006, pp. 201, 210);⁵ En 2005, una asamblea de la CONAIE decidió pedir al gobierno que se terminara PRODEPINE debido a su función de división en las comunidades rurales. Sus programas de desarrollo habían dado resultados insatisfactorios, ha creado una cultura clientelista fuerte que ha fomentada a través del florecimiento de las ONG en las comunidades locales que socavan los esfuerzos de organización de los movimientos sociales (Palacios, 2006, p. 169; Andolina, Laurie & Radcliffe, 2009, p. 238). La decisión de CONAIE de rechazar a PRODEPINE indica el fracaso de soluciones orientadas al mercado para resolver los problemas estructurales de desigualdad. En lugar de la multiculturalidad, muchos activistas indígenas argumentaron que el camino a seguir adelante radica en la refundación del estado basado en los principios de plurinacionalidad. Las demandas impulsaron una serie de levantamientos en la década de 1990.

Levantamiento indígena de Inti Raymi

Frustrada por las conversaciones estancadas con el Gobierno sobre la educación bilingüe, la reforma agraria, y llamadas para reconocer el carácter plurinacional del Ecuador, la CONAIE decidió en su quinta asamblea en abril de 1990 de iniciar un levantamiento para forzar al gobierno a negociar sus demandas (Macas, 1991, p. 16; Almeida, 1993, p. 17). Los líderes habían pedido una audiencia con

5 “Indian influence; Ecuadorean politics,” *The Economist* 8401, no. 373 (13 de noviembre de 2004, p. 44).

el presidente Rodrigo Borja (1988-1992), del centrista Izquierda Democrática (ID), y solamente se movieron a la acción directa cuando el gobierno se negó a reunirse con ellos.⁶ La CONAIE se refirió a sus demandas en un documento de dieciséis puntos que delinearon un programa para el control indígena sobre sus propios asuntos y que resumen una agenda para redefinir el papel de los indígenas en la sociedad. Su plataforma giraba en sentido amplio en torno a temas culturales (como el apoyo a la medicina tradicional, los programas de educación bilingüe, y el control indígena sobre sitios arqueológicos), las preocupaciones económicas (negociar las deudas, el acceso al crédito y un presupuesto para programas de desarrollo económico en las comunidades indígenas), y demandas políticas (que termine el control político sobre las comunidades locales, la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano, y que se modifica el artículo primero de la Constitución para declarar a Ecuador como un estado plurinacional y multicultural).⁷ Para el liderazgo de la CONAIE, la llamada a reconocer el carácter plurinacional del Ecuador se convirtió en su demanda clave y más contenciosa. “El Levantamiento marcó un cambio decisivo en el futuro de nuestro Movimiento”, declaró el vicepresidente de la CONAIE, Luis Macas. “Hemos logrado un espacio político, entramos en la escena política del país” (1991, p. 3). Estas demandas tenían implicaciones revolucionarias que sacudieron Ecuador y amenazaban a las clases dominantes.

Las preocupaciones de un rango de los movimientos indígenas, sin embargo, eran mucho más inmediatas y pragmáticas que la retórica del liderazgo implícita. Incluso antes que la sublevación comenzó, los activistas locales presionaron por acciones militantes. “La demanda de una reforma agraria genuina”, sostuvo la antropóloga Lynn Meisch, era “el pegamento que une al movimiento indígena. Muchos indígenas no tienen ni idea, ni les puede importar menos,

6 “Evaluación del levantamiento indio: Cuidado con el buey manso”, *Punto de Vista* 9, no. 424 (2 de julio de 1990, p. 6).

7 Existen diversas versiones de las “dieciséis puntas”, y algunas de ellas se recogen en <https://bit.ly/3czZJh0>

sobre el resto de la agenda de la CONAIE” (1992, p. 58). Mucho después de que los programas de reforma agraria hubieran resuelto el problema de la tierra, figuraban en un estudio 217 conflictos agrarios no resueltos durante la década de 1980 (Dubly & Granda, 1991).

En su segundo congreso en 1988, la CONAIE declaró al Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) como el “enemigo número uno de los pueblos indios” por su incapacidad para resolver los problemas de la tierra y para favorecer consecuentemente a preocupaciones no-indígenas (Santana, 1995 p. 65). Aunque Ecuador tenía una creciente población indígena urbana, demográficamente la mayoría de los indígenas aún vivieron en zonas rurales y se basaron en una vida agraria. Ese modo económico de producción sigue rigiendo su posición de clase y la naturaleza de las demandas que se presentaron al gobierno. “Ni una hacienda en 1992” y “sin tierra no hay democracia” se convirtieron en consignas comunes de protesta. “La reivindicación del derecho a la tierra y territorialidad es histórica”, argumentó Macas. “No es nada nueva”. Él procedió a observar que “en realidad esta es nuestra principal demanda”. Haciéndose eco de las declaraciones del marxista peruano José Carlos Mariátegui en la década de 1920, Macas indicó que “no habrá solución al problema indígena si no se soluciona el problema de la tierra” (Macas, 1991, p. 10).⁸ Poniendo de relieve la profundidad de este problema, los manifestantes señalaron que la tierra de las comunidades indígenas “no es sólo un medio de producción, es fundamentalmente la base misma de su cultura y de su vida”.⁹

El 19 de mayo, miembros de la comunidad al lado del Lago San Pablo en Otavalo ocuparon la hacienda La Clemencia.¹⁰ El 28 de mayo, una semana antes de que el levantamiento formal empezara, 200 activistas provenientes de seis provincias de la sierra ocuparon la histórica

8 Ver también Mariátegui (1968, p. 42).

9 “Evaluación del levantamiento indio: Cuidado con el buey manso”, *Punto de Vista* 9, no. 424 (2 de julio de 1990, p. 6).

10 “Recuperan tierras del antepasado”, *Punto de Vista* 9, no. 419 (28 de mayo de 1990, p. 5).

catedral de Santo Domingo en el centro colonial de Quito para exigir resolución de setenta y dos conflictos de tierras.¹¹ A menudo, como lo demuestra la ocupación de la iglesia de Santo Domingo, los líderes se encontraban jugando “cátchup” con las bases que habían inspirado a la acción. Esta presión obligó a la CONAIE a acelerar el tiempo de su levantamiento planeado, temiendo perder su legitimidad como representantes de movimientos indígenas de Ecuador (León, 1993, p. 124; Black, 1999, p. 163). “Sin planificación o previsión”, señala Zamosc, “la CONAIE se encontró como la única organización popular que podría representar a la población rural angustiada de la sierra” (1994, p. 62). Sin embargo, lejos de ser espontáneo, como señala Sawyer, las protestas más exitosas fueron eventos altamente orquestados para influir en las políticas específicas (1997, p. 68).

El 8 de junio, las protestas callejeras presionaron el gobierno a la mesa de negociaciones. Los activistas abandonaron sus barricadas y el ejército dio libertad a sus detenidos. No obstante, la demanda de la CONAIE por una resolución de las disputas de tierras, las reformas económicas, la institución de la educación bilingüe y el reconocimiento del Ecuador como un Estado plurinacional habían tenido un éxito limitado. Tres semanas más tarde, la CONAIE anunció que suspendería el diálogo “hasta que el gobierno de respuestas definitivas sobre el primer punto, relacionado con el problema de tierras”.¹² Después de cinco meses, las negociaciones entre la CONAIE y el gobierno una vez más se rompieron, y para los próximos años se alternaron entre la mesa de negociación y un posicionamiento retórico que a veces dio lugar a más protestas callejeras.

El levantamiento 1990 se aprovechó de las aperturas que el Gobierno de Borja había creado para los indígenas. El anterior gobierno conservador de León Febres Cordero (1984-1988) había puesto en práctica políticas económicas neoliberales salvajes y asumió actitudes

11 “Ayuno en templo de Santo Domingo: ‘Ni una hacienda en el 92’”, *Punto de Vista* 9, no. 421 (11 de junio de 1990, pp. 4-5; Field (1990, p. 17).

12 “Suspendido diálogo entre la CONAIE y el gobierno”, *Punto de Vista* 9, no. 424 (2 de julio de 1990, p. 4).

dictatoriales como solía y medidas de represión contra los movimientos populares. Por el contrario, la elección de Borja había aumentado las expectativas populares. El nuevo presidente se reunió con organizaciones indígenas y trató de responder a sus inquietudes. En los años previos al levantamiento de 1990, Borja empleaba una retórica favorable en los discursos, proclamando que “Ecuador es un país plurinacional y multicultural”. Al asumir el poder en 1988, señaló que las nacionalidades indígenas han estado aquí “muchos años antes de que nosotros inventáramos nuestros estados” (Black, 1999, p. 31; Macas, 1991, p.12). Aprovechando estas aberturas y la aparente legitimación oficial de su conceptualización como nacionalidades indígenas, los militantes presionaron por más derechos. “Los campesinos y nacionalidades indígenas somos los más afectados por la crisis económica y las políticas sociales del gobierno”, declararon activistas en vísperas de la insurrección. “Borja no ha cumplido con sus promesas electorales”.¹³ Borja creía que había hecho más que cualquier otro gobierno para apoyar a las demandas indígenas, y se sintió traicionado cuando se rebelaron contra él (Black, 1999, pp. 134-35). El levantamiento subraya los argumentos de que las revueltas no surgen de la opresión y privación, sino más bien de una falta de cumplimiento de las expectativas de crecientes aspiraciones.

El levantamiento indígena de junio de 1990 representó un punto de inflexión en el que los indígenas se colocaron en el centro del escenario como un actor importante en los asuntos políticos nacionales. Sólo un par de años antes, Barbara Schroeder señaló que “aunque los indígenas han ganado alguna representación en la organización del trabajo a nivel nacional, son casi invisibles en los partidos políticos y en el Estado ecuatoriano” (1987, p. 136). Además de la visibilidad, la rebelión también provocó cambios ideológicos. Observadores como la socióloga Alicia Ibarra, quien previamente habló de los aspectos clasistas de los movimientos indígenas, ahora reconoce el potencial de las políticas de identidad para movilizar a

13 Coordinadora Popular, “Manifiesto a la opinión pública”, *Punto de Vista* 9, no. 417 (14 de mayo de 1990, p. 9).

las masas hacia el cambio social. “Tuvo una inmensa capacidad de convocatoria”, dijo Ibarra. “Demostró un alto nivel de organización y consolidación del movimiento. Fue un llamado a reconocer que en el Ecuador siguen existiendo indios con voz a los que ya no se les puede ignorar o callar” (Ibarra Illánez, 1992, p. 79).

El apoyo de los sectores no indígenas se tornó crítico a la CONAIE, ya que continuó presionando a sus demandas con el gobierno. El presidente de la CONAIE, Cristóbal Tapuy, apeló a “la unidad no sólo de los indígenas, ya que no sólo nosotros los indígenas somos explotados, sino también de los trabajadores, campesinos, negros y estudiantes”.¹⁴ La CONAIE explícitamente había cultivado el apoyo externo para sus demandas, incorporando a los sindicatos obreros y campesinos, la iglesia y los estudiantes a sus causas (Macas, 1991, p. 16). Los activistas indígenas desarrollaron acuerdos de solidaridad con los sindicatos, especialmente la Central Unitaria de Trabajadores (CUT) y el Frente Unitario de Trabajadores (FUT). El obispo de Riobamba emitió una declaración de apoyo al levantamiento, condenando la opresión y la explotación que enfrentan los indígenas, y la celebración de los “valores humanos y derechos de las nacionalidades indígenas y etnias de nuestro país”. En respuesta, las élites terratenientes locales acusaron a la iglesia de instigar movimientos de protesta, incluso cuando el obispo subrayó que el levantamiento había sido una decisión enteramente indígena.¹⁵ La CONAIE señaló que en el contexto de la crisis que enfrenta Ecuador, “las organizaciones populares e indígenas vemos la importancia de fortalecer nuestras luchas de resistencia” (1994a, p. 1). La CONAIE vio el poder de la unidad y abrazó a alianzas con sectores no indígenas como crítica para presionar sus demandas con el Gobierno.

Un mes después del levantamiento del Inti Raymi, la CONAIE se unió a la South American Indian Information Center (SAIIC) y la

14 “Somos raíces y aquí estamos luchando”, *El Pueblo* (Órgano del C.C. del Partido Comunista del Ecuador), 23 al 29 de julio de 1990, p. 8.

15 “Iglesia de Riobamba apoya levantamiento indio”, *Punto de Vista* 9, no. 423 (25 de junio de 1990, p. 5).

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) para organizar la Primera Conferencia Continental sobre los Quinientos Años de Resistencia Indígena en Quito. Cuatrocientos representantes de 120 nacionalidades y organizaciones indígenas de las Américas se reunieron a partir de 17 al 23 de julio de 1990, para formar un frente común contra la opresión, la discriminación y la explotación. Los indígenas exigieron una autonomía completa y la auto determinación, incluido el respeto por el derecho consuetudinario y los sistemas tradicionales de justicia dentro de sus propias comunidades. Los participantes apelaron a un cambio estructural completo que sólo se logrará “previa destrucción del actual sistema capitalista y la anulación de toda forma de opresión sociocultural y explotación económica”, un cambio que reconoce el derecho inherente a la auto determinación a través de los gobiernos indígenas propios y a través del control de sus territorios. La auto determinación fue fundamental a estas demandas, porque sólo a través de la autonomía se daría lugar a la liberación total. Autonomía y auto determinación implican el derecho a controlar la tierra, los recursos naturales, el desarrollo económico, el gobierno, los asuntos sociales y culturales, y de mantener el equilibrio del ecosistema. La auto determinación se realiza a través de la participación en una lucha orientada hacia “la construcción de una nueva sociedad plural, democrática, basada en el poder popular”. Las exigencias de un estado plurinacional surgieron de estas llamadas para la autodeterminación y la autonomía (CONAIE, 1990).

Cuando el polvo se disipó, los observadores cuestionaron qué objetivos concretos el levantamiento de 1990 se habían logrado. Los conflictos de tierras seguían siendo intensos, hasta el punto de escuadrones de la muerte ejecutaron a líderes indígenas. En marzo de 1991, los terratenientes asesinaron a Julio Cabascango en la provincia de Imbabura, el tercer líder local que le mataron en seis meses en los actuales conflictos agrarios.¹⁶ Dos años más tarde, ninguno de los conflictos por la tierra que la CONAIE había presentado al gobierno había sido

16 “Noticiero Indigenista”, *América Indígena* 51, no. 2-3 (abril-septiembre 1991, p. 377).

resuelto.¹⁷ Sin embargo, el levantamiento había dado lugar a un cambio radical en la conciencia. “Ya no somos los mismos”, observó un líder indígena de Cotopaxi. “Ahora pues tenemos la mirada altiva”.¹⁸ Un año más tarde, los activistas indígenas regresaron a Quito para ocupar el Congreso Nacional y exigir reformas constitucionales, la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los derechos de los indígenas, y la amnistía por mil indígenas activistas acusados en el levantamiento del año anterior.¹⁹ Los indígenas ya no estaban marginados del panorama político del Ecuador.

Caminata

En agosto de 1990, la organización indígena amazónica OPIP presentó al gobierno un plan para entregar el control del 90 por ciento de la tierra (incluidos los depósitos de petróleo) en la provincia de Pastaza a las comunidades indígenas. El plan no sólo daría a la gente la autonomía sobre sus propios asuntos, sino que también pondría fin a la devastación ecológica y cultural del mayor bosque virgen restante del Ecuador. El plan incluía un programa de gestión de recursos para defender a las comunidades locales de las empresas transnacionales del petróleo, la madera, la minería y el turismo que buscaban explotar los recursos naturales de sus tierras tradicionales. Borja respondió denunciando lo que él vio como un intento de desmembrar “nuestro territorio nacional” y crear “un ‘Estado paralelo’ dentro de las fronteras de Ecuador, en los que las leyes nacionales no tendrían poder sobre los ‘derechos tradicionales’”. El vice-presidente de la CONAIE Luis Macas negó que el intento fue de “erosionar la soberanía ecuatoriana”. Declaró en su lugar un deseo de “desarrollar nuestras comunidades de una forma colectiva”. La autonomía era necesaria para “estimular

17 “Diálogos: mucho ruido, pocos resultados”, *Punto de Vista* 11, no. 513 (6 de abril de 1992, p. 2).

18 “A un año del levantamiento indígena”, *Punto de Vista* 10, no. 470 (27 de mayo de 1991, p. 8).

19 “24 horas en el interior del Congreso”, *Punto de Vista* 10, no. 471 (3 de junio de 1991, pp. 8-11).

nuestro propio modelo de desarrollo con técnicas tradicionales dentro del equilibrio ecológico, con lo que la tecnología moderna puede ofrecer”. Para los intelectuales indígenas en la OPIP, la tierra era un bien de interés para los colonos pero el territorio fue un espacio donde la cultura ancestral se desarrolla, y fue tal uso tradicional de la tierra el que ellos querían proteger (Field, 2007, p. 43).²⁰

Dos años de inacción gubernamental sobre las propuestas de la OPIP en adición a una abierta hostilidad a la idea de la autonomía indígena condujo a la Caminata de abril 1992, desde Puyo en la Amazonía a la ciudad capital de Quito en la sierra para presentar sus demandas directamente al gobierno central. Con el fin de apoyar su campaña, la OPIP decidió presentar candidatos indígenas a cargos locales. Como fue el caso posteriormente, el movimiento indígena quedó comprometido con las tácticas de un movimiento social al mismo tiempo de las estrategias electorales. El presidente de la OPIP Antonio Vargas viajó a los Estados Unidos para recaudar fondos para apoyar sus esfuerzos, pero el dinero creó un cierto grado de tensión dentro de la organización. Algunos pensaron que el dinero debía ser utilizado para apoyar a los candidatos indígenas, mientras que otros se quejaron de que los fondos recaudados para una marcha hacia Quito estaban siendo desviados a las campañas electorales. Los cargos adicionales de malversación de fondos y las acusaciones de que la marcha planificada fue diseñada para apoyar una campaña política ilustran además las complicaciones de la participación simultánea en las tácticas de los movimientos sociales y la política electoral (Whitten & Whitten, 2008 p. 204).

El 11 de abril, los manifestantes dejaron Puyo para movilizarse hacia la sierra, en medio de una tormenta de lluvia tropical. Inspirados por las ancianas y sobre la base del legado histórico de la revuelta de Jumandi en 1578, dos mil Kichwa, Shuar y Achuar caminaron 240 kiló-

20 Las élites criticaron semejantemente a los Mapuches en Chile cuando intentaron crear un “estado dentro de un estado” cuando hicieron movimientos hacia la adquisición de más control sobre la administración gubernamental en sus propias comunidades. Ver Foerster y Montecino Aguirre (1988, p. 222).

metros en trece días para exigir la legalización de los territorios que habitaron, y para que la constitución nacional sea reformada para reflejar la realidad plurinacional y multicultural del Ecuador. Hicieron hincapié en su deseo de proteger el bosque de la explotación irracional de los recursos petrolíferos y garantizar el desarrollo de la cultura, el idioma y las leyes.²¹ A diferencia del levantamiento de 1990, el Gobierno facilitó en lugar de atentar en contra de su movimiento. El 21 de abril, los Salasaca, sus “hermanos de la sierra”, se unieron a ellos y con entusiasmo les proporcionaron apoyo material y moral. Juntos, continuaron a Quito. Al llegar a la capital su número había aumentado a hasta diez mil. Borja anunció que él estaría “encantado” de recibir a los manifestantes, y lo hizo en la Plaza de San Francisco, en el centro de Quito colonial, sólo un par de cuadras del Palacio Nacional. El alcalde de Quito, Rodrigo Paz ofreció a los manifestantes un espacio para instalar su campamento en el parque El Ejido, en la parte moderna de la ciudad.

Borja inicialmente había acordado con la OPIP las demandas de control sobre su territorio, pero pronto se hizo evidente que el gobierno estaba llevando a cabo una estrategia para retrasar las conversaciones en lugar de las acciones. Borja posteriormente se negó a entregar títulos de propiedad alegando motivos de “seguridad nacional” a lo largo de la frontera impugnada con Perú. En respuesta, una delegación de líderes indígenas se reunió con diputados del Congreso para exigir reformas constitucionales.²² Después de una amenaza de ocupar el edificio del Ministerio de Bienestar Social, el 6 de mayo el Gobierno acordó a una lista parcial de sus demandas. Aunque la OPIP ganó una concesión de más de un millón de hectáreas de tierra, alrededor del 65 por ciento de su petición, los derechos del sub-

21 “11 de abril, marcha indígena: Por tierra y dignidad” *Punto de Vista* 11, no. 513 (6 de abril de 1992, pp. 8-10; “Marcha indígena: ¡Adelante!” *Punto de Vista* 11, no. 515 (20 de abril de 1992, pp. 8-13; “Misión cumplida” *Punto de Vista* 11, no. 516 (27 de abril de 1992, pp. 8-12; Sawyer, 1997; 2004, pp. 27-56); Whitten, Jr., Whitten, D. y Chango (1997, pp. 355-391).

22 “Indios presentaron reformas constitucionales”, *Punto de Vista* 11, no. 517 (4 de mayo de 1992, p. 3).

suelo (incluyendo los de exploración y explotación de petróleo) se mantuvieron con el Estado.

El 14 de mayo, los marchantes volvieron a Puyo en decenas de autobuses donde después de una breve celebración de la victoria volvieron a casa. Sawyer llama a la Caminata “un momento crucial en el proceso de construcción de la nación indígena”. La Caminata brindó la oportunidad de tejer “los derechos indígenas junto con las interpretaciones locales de identidad y lugar”, que conduce a “un momento único de la agencia indígena” (Sawyer, 1997, pp. 65, 77). La Caminata posteriormente llegó a ser vista como una de las acciones más exitosas que un movimiento social había emprendido. Una acción de gran visibilidad en escena pública era la mejor manera para que un movimiento social pudiera hacer escuchar sus demandas.

El quinto centenario provocó otra ronda de protestas y bloqueos de carretera, aunque en realidad como viene inmediatamente después de años de manifestaciones los eventos planeados demostraron ser bastante decepcionantes. El levantamiento de 1990 había ya claramente articulado las cuestiones claves en torno a los debates del quinto centenario, y las perspectivas ideológicas que compiten entre los indígenas y sus aliados y aquellos que se identificaban con los intereses de clase de los descendientes de los colonizadores europeos eran claras. Sin embargo, el 12 de octubre de 1992, miles de indígenas y sus partidarios todavía tenían una marcha pacífica en Quito para celebrar los “Quinientos Años de Resistencia Indígena”. La represión policial impidió que otros asistieran a la manifestación. Miembros de la clase dominante seguían sintiéndose amenazados por los desafíos insurgentes indígenas a su control hegemónico del poder.²³

Movilización por la Vida

En junio de 1994, campesinos e indígenas una vez más se unieron en “La Movilización por la Vida”. Al igual que las revisiones al

23 “Por 500 años: Presencia y movilización indígena y popular”, *Punto de Vista* 12, no. 540 (13 de octubre de 1992, pp. 12-13; Meisch (1992).

Artículo 27 de la Constitución mexicana que desencadenó el levantamiento zapatista en Chiapas en enero de ese mismo año, el presidente conservador Sixto Durán Ballén (1992-1996) propuso una nueva ley que permitiría que las tierras comunales ser vendidas o hipotecadas, convirtiéndolas en una mercancía que podría ser quitada de las comunidades rurales. Esta nueva ley no sólo pondría fin a treinta años de reforma agraria, también suponía aplicar políticas neoliberales que incluían la privatización de agua, la subasta de tierras de propiedad estatal, y una intensificación de la exportación de productos agrícolas.

A pesar de un consenso general de que la legislación de la reforma agraria en 1964 y 1973 había sido en gran parte un fracaso, las élites políticas conservadores y las organizaciones indígenas y campesinas todavía fundamentalmente tuvieron un desacuerdo sobre la función social de la tierra, la cuestión de la propiedad privada, y para que se beneficiarán la tierra. La CONAIE criticó las reformas fracasadas porque “no ha resuelto el problema de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas”. Más bien, era “una Reforma Capitalista ‘Agrotécnica’ que responde a los intereses económicos y políticos de los explotadores nacionales y extranjeros” y no tuvieron en cuenta la necesidad de un plan de desarrollo verdadero e integral (CONAIE, 1994b, p. 31). El resultado de las leyes de reforma agraria había sido el empobrecimiento de los campesinos que indujeron “a grandes sectores de campesinos e indígenas a abandonar el campo y sumirse en el subempleo en las ciudades” (ECUARUNARI, 1984, p. 44). Las organizaciones indígenas exigieron que el gobierno promulgara:

Una real y verdadera Reforma Agraria, que no solamente entregue la tierra, sino que mejore los salarios de los trabajadores, preste el asesoramiento técnico y la asistencia agropecuaria, dote del financiamiento suficiente que cubra las demandas de producción, organice la comercialización, creando centros de acopio para los productos. (Pichincha Riccharimui Ecuarunari, 1990, p. 7)

Estas reformas eran necesarias para garantizar la supervivencia y el florecimiento de las comunidades rurales.

Un grupo pro-campesino llamado la Coordinadora Agraria Nacional (CAN) argumentó que, debido a su impacto en las poblacio-

nes rurales, el proyecto de ley debía ser sometido a un amplio debate. Cuando Durán Ballén se negó a escuchar las críticas, los activistas bloquearon las carreteras y paralizaron el país durante diez días. Por último, el gobierno declaró un estado de emergencia y amenazó con emprender acciones militares para poner fin a las protestas. A pesar de lo que fue una de las protestas más grandes y de mayor éxito en la historia del Ecuador, Durán Ballén procedió a promulgar una nueva ley de desarrollo agrario que creó el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA) para reemplazar el IERAC. Sin embargo, durante las protestas se habían fortalecido coaliciones interétnicas campesinas-indígenas para enfrentar las políticas neoliberales. Esta movilización manifestó que los derechos de la tierra seguían siendo una exigencia fundamental para las organizaciones indígenas y seguían siendo una característica definitoria de los movimientos indígenas.²⁴

Con esta serie de tres levantamientos, el levantamiento de 1990, la Caminata 1992, y la Movilización de 1994, Ecuador ganó la reputación de ser el lugar con los más fuertes movimientos indígenas y uno de los mejores organizados movimientos sociales en las Américas. A pesar de los importantes avances en mejorar la imagen pública de sus preocupaciones, sin embargo, los activistas habían avanzado muy poco en concreto para alterar las políticas gubernamentales. Para lograr ese objetivo, algunos líderes argumentaron que las organizaciones indígenas necesitaban ir más allá de las estrategias de los movimientos sociales y entrar en el complicado mundo de la política electoral.

Bibliografía

Acosta, A. (2009). El estado plurinacional, puerta para una sociedad democrática. A manera de Prólogo. En Alberto Acosta y Esperanza Mar-

24 La nueva ley fue del Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA) (1995, pp. 141-87). La propuesta alternativa fue de la Coordinadora Agraria Nacional (CAN) (1994). Para un resumen del levantamiento desde el punto de vista de uno de sus líderes, ver Macas (1995, pp. 29-37). También ver Sawyer (2004, pp. 149-181) y Treakle (1998, pp. 219-64).

- tínez (Eds.), *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala.
- Acosta, A., & Martínez, E. (Ed.). (2009). *El Buen Vivir: Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- Albó, X. (1999). Andean People in the Twentieth Century. En Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (Eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge, England, New York: Cambridge University Press.
- _____. (2008). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: PNUD y CIPCA.
- Almeida, J. (1993). El levantamiento indígena como momento constitutivo nacional. En José Almeida *et al.* (Eds.), *Sismo étnico en el Ecuador: varias perspectivas*. Quito: CEDIME-Ediciones Abya-Yala.
- _____. (2005). The Ecuadorian Indigenous Movement and the Gutiérrez regime: The Traps of Multiculturalism. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 28(1).
- Andolina, R., Laurie, N., & Radcliffe, S. A. (2009). *Indigenous Development in the Andes: Culture, Power, and Transnationalism*. Durham: Duke University Press.
- Assies, W. (2006). Neoliberalism and the re-emergence of ethnopoltics in Bolivia. En Will Kymlicka y Keith G. Banting (Eds.), *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and redistribution in contemporary democracies* (pp. 297-319). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Banting, K. G., & Kymlicka, W. (2006). Introduction. Multiculturalism and the Welfare State: Setting the context. En Will Kymlicka y Keith Banting (Eds.), *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and redistribution in contemporary democracies*. Banting, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Black, Ch. Th. (1999). *The Making of An Indigenous Movement: Meaning and Materiality in Ecuador* (MA Thesis, University of New Mexico). Recuperado de: <https://bit.ly/2ydLHTw>
- Bretón Solo de Zaldívar, V. (2008). From Agrarian Reform to Ethnodevelopment in the Highlands of Ecuador. *Journal of Agrarian Change*, 8(4), 583-617.
- Chancoso, B. (2010). El Sumak Kawsay desde la visión de mujer. *América Latina en Movimiento* 34, II época, no. 453.
- Carpio Benalcázar, P. (2009). El Buen Vivir, más allá del desarrollo La nueva perspectiva Constitucional en Ecuador. En Alberto Acosta y Es-

- peranza Martínez (Eds.), *El Buen Vivir: Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE (1990). *Declaración de Quito*.
- _____ (1994a). El porqué de la ingobernabilidad. *Nacionalidades Indias*, 3(7-8). Quito.
- _____ (1994b). *Proyecto político*. Consejo de Gobierno.
- _____ (2007). *La CONAIE frente a la asamblea constituyente: Propuesta de nueva constitución —desde la CONAIE— para la construcción de un estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo y laico*. Documento de principios y lineamientos. Quito: CONAIE, septiembre 18.
- Coordinadora Agraria Nacional (CAN) (1994). *Proyecto de ley agraria integral*, 2d ed. Quito: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).
- Dávalos, P. (2008). El 'Sumak Kawsay' ('Buen vivir') y las cesuras del desarrollo, Segunda parte. *Boletín ICCI-Rimay* 10(111) (junio).
- De la Torre C., & Conaghan, C. (2009). The Hybrid Campaign: Tradition and Modernity in Ecuador's 2006 Presidential Election. *International Journal of Press/Politics*, 14(3), 339.
- Díaz Polanco, H. (1997). *Indigenous Peoples in Latin America: The Quest for Self-Determination*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Dubly, A., & Granda, A. (1991). *Desalojos y despojos: Los conflictos agrarios en Ecuador, 1983-1990*. Quito: Editorial El Conejo.
- ECUARUNARI (1984). El movimiento campesino indígena 'ECUARUNARI'. En Ministerio de Bienestar Social, Oficina Nacional de Asuntos Indígenas (Ed.), *Población indígena y desarrollo amazónico*. Quito: Abya-Yala.
- Field, L. (1990). The Land Issue in the Ecuadorian Highlands. *Cultural Survival Quarterly*, 14(4).
- _____ (2007). *Ecuador's Pan-Indian Uprising*. Recuperado de: <https://bit.ly/2ycXWQh>
- Foerster, R., & Montecino Aguirre, S. (1988). *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches, 1900-1970*. Santiago, Chile: Ediciones CEM.
- Guatemal, M. (2006) La situación del movimiento indígena en Ecuador. En Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez Aragón (Eds.), *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo*. Puebla, México, México, D.F: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos, Centro Cultural.

- Hale, Ch. (2002). Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34(3), 485-524.
- _____. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitted'. *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16, septiembre/octubre.
- Healy, K. (1992). *Allies and Opposition Groups to the 1990 Indigenous Political Mobilizations in Ecuador and Bolivia*. Ponencia presentada al XVII Congreso Internacional de la Latin American Studies Association (LASA), September 24-27, 1992, Los Angeles, California.
- Ibarra Illánz, A. (1992). Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado. *Boletín de Antropología Americana*, 26.
- Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) (2001). Banco Mundial y Prodepine: ¿Hacia un neoliberalismo étnico? *Boletín ICCI-Rimay*, 3(25), abril.
- Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA) (1995). Reglamento orgánico y funcional del Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA). En *Ley de desarrollo agrario y reglamentos* (pp. 141-87), 2d ed. Quito: Editorial Jurídica del Ecuador.
- Klein, N. (2009). Capitalism, Sarah Palin-Style. *The Progressive* 73(8).
- Meisch, L. A. (1992). We Will Not Dance on the Tomb of Our Grandparents: 500 Years of Resistance in Ecuador. *The Latin American Anthropology Review* 4(2).
- León, J. (1993). Versiones de los protagonistas: Los hechos históricos y el valor de los testimonios disidentes. En José Almeida *et al.* (Ed.), *Sismo étnico en el Ecuador: varias perspectivas*. Quito: CEDIME, Abya-Yala.
- Lucero, J. A. (2008). *Struggles of Voice*. University of Pittsburgh Press.
- Macas, L. (1991). El levantamiento indígena visto por sus protagonistas. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI).
- _____. (1995). La ley agraria y el proceso de movilización por la vida. En Ramón Torres Galarza (Ed.), *Derechos de los pueblos indígenas: Situación jurídica y políticas de estado* (pp. 29-37). Quito: CONAIE, CEPLAES, Abya-Yala.
- _____. (2010). Sumak Kawsay: La vida en plenitud. *América Latina en Movimiento*, 34, II época, no. 452.
- Mariátegui, J. C. (1968). *El problema de la tierra. 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 13 ed. Lima: Biblioteca Amauta.
- Michaels, W. B. (2006). *The Trouble With Diversity: How we learned to love identity and ignore inequality*. New York: Metropolitan Books.

- Palacios Herrera, P. (2006). Ecuador. En Sille Stidsen (Ed.), *The Indigenous World*. Copenhagen, Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Pichincha Riccharimui Ecuarunari (1990). *500 años de resistencia indígena y popular*, Cuaderno de Educación, No. 1. Quito: Secretaría de Educación Alfabetización y Cultura Pichincha Riccharimui, mayo.
- Ramón, G. (Ed.) (1992). *Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: COMUNIDEC.
- Rivera Vélez, F., & Ramírez Gallegos, F. (2005). Ecuador: Democracy and Economy in Crisis. En Russell Crandall, Guadalupe Paz, y Riordan Roett (Eds.), *The Andes in Focus: Security, Democracy, and Economic Reform*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- SAIIC (1990). American Indian Information Center "Uprising in Ecuador". *SAIIC Newsletter*, 5(3-4) diciembre.
- Santana, R. (1995). ¿Ciudadanos en la etnicidad? Los indios en la política o la política de los indios. Quito: Abya-Yala.
- Santi, M. (2006). Sacha runa yachay, sumak allpa, sumak kausay. Una alternativa de gestión propia del desarrollo. En *Retos del desarrollo local*. Quito: Abya-Yala, ILDIS.
- Sawyer, S. (1997). The 1992 Indian Mobilization in Lowland Ecuador. *Latin American Perspectives*, 24(3), 65-82. <https://doi.org/10.1177/0094582X9702400305>
- (2004). *Crude chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil and Neoliberalism in Ecuador*. Durham, NC: Duke University Press.
- Simbaña, F. (2006) El movimiento indígena y el actual proceso de transición. *América Latina en Movimiento*, 31, II época, no. 423, 21-24.
- Schroder, B. (1987). Ethnic Identity and Non-Capitalist Relations of Production in Chimborazo, Ecuador. En David Hakken y Hanna Lesinger (Eds.), *Perspectives in U.S. Marxist Anthropology*. Boulder: Westview Press.
- Treacle, K. (1998). Ecuador: Structural Adjustment and Indigenous and Environmentalist Resistance. En L. David Brown y Jonathan A. Fox (Eds.), *The Struggle for Accountability: The World Bank, NGOs, and Grassroots Movements* (pp. 219-264). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Van Cott, D.L. (2006). Multiculturalism Versus Neoliberalism in Latin America. En Will Kymlicka y Keith G. Banting (Eds.), *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and redistribution in contemporary democracies* (pp. 272-96). Oxford, New York: Oxford University Press.

- Walsh, C. (2010). Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de) colonial entanglements. *Development*, 53(1), 15-21, marzo.
- Whitten, N. E. (2003). *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Whitten, N., & Whitten, D. (2008). *Puyo Runa: Imagery and power in modern Amazonia*. University of Illinois Press.
- Whitten, Jr., N., Whitten, D., & Chango, A. (1997). Return of the Yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito. *American Ethnologist*, 24(2), 355-391.
- Zamosc, L. (1994). Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands. *Latin American Research Review*, 29(3).