

ANÁLISIS

Intercambios discursivos. Historia migratoria de los conceptos del movimiento indígena ecuatoriano

Philipp Altmann*

El movimiento indígena ecuatoriano pudo atraer atención mundial con sus propuestas de un cambio radical de la sociedad y del Estado a partir del levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990. Más allá de movilizaciones masivas que en algunos casos pudieron paralizar al país entero y contribuir a la caída de dos presidentes, estas acciones fueron foros para la presentación de propuestas políticas novedosas que prometieron pensar al Ecuador de otras formas. Ya en los 1970 y 1980 se había desarrollado dentro del movimiento indígena un discurso que busca unir la perspectiva étnica o identitaria con la tradicional perspectiva clasista. Este discurso se formó alrededor de los conceptos territorialidad, nacionalidad y plurinacionalidad – conceptos que ya tenían una historia en otras partes del mundo. Más tarde, fue completado por el concepto de interculturalidad (alrededor de 1995) y el de Buen Vivir (alrededor de 2002). El conjunto de estos conceptos promete construir un Estado y una sociedad equitativa que termina con el paternalismo, racismo y la exclusión y las otras manifestaciones de colonialidad y colonialismo.

La Constitución de 1998 declaró al Ecuador como un estado «pluricultural y multiétnico» (Art. 1), reconoció la existencia de los pueblos indígenas y sus lenguas y estableció leyes de autonomía territorial. La Constitución de 2008, declara al Ecuador un estado «intercultural, plurinacional» (Art. 1) y detalla más los derechos autonómicos de lo que ahora se reconoce abiertamente como nacionalidades indígenas. Este cambio discursivo se debe en gran parte al movimiento indígena ecuatoriano un actor social central

del país, durante 1990 y aún en su período de crisis en los 2000.

El movimiento indígena abarca un rango amplio de funciones y estructuras, pero es sobre todo un movimiento social que representa a ciertos grupos y quiere difundir sus ideas y demandas en toda la sociedad y el estado, hacia lograr que se cumplan. Dado que es un movimiento social, las organizaciones indígenas entran en competencia entre sí y con organizaciones de otros movimientos sociales por recursos y miembros. Es una competencia por la capacidad de imponer de-

* FU Berlin, PhilippAltmann@gmx.de

mandas y ofrecer buenas perspectivas de una mejora real para los miembros. Pero también es una competencia por un «predominio simbólico: cuál [organización] tiene los mejores programas, tácticas y líderes para obtener objetivos» (Zald/McCarthy, 1979: 3). Esto puede pasar por «la conquista de símbolos clave» (Zald, 1979: 13) capaces de contener las esperanzas e ideas de los miembros y movilizar recursos para la organización. Los símbolos clave pueden ser materiales, como banderas o retratos, o inmateriales, como nombres, canciones o conceptos políticos que resumen las demandas centrales de la organización. Sí son exitosos y atraen recursos y miembros, otras organizaciones intentarán copiar estos símbolos claves, de una forma que ellas puedan ofrecer un símbolo claramente distinguible y mejor adaptado para sus objetivos (Zald, 1979: 13-14). En esto no es de mucho interés si los conceptos políticos -entendidos como símbolos clave- reflejan la realidad, sino se trata de si la organización es capaz de movilizar con este concepto y el discurso donde se ubica (Becker, 2008: 173).

La mayoría de los movimientos sociales tiene conexiones transnacionales, o sea relaciones estructurales, individuales o de discurso con otros movimientos sociales, sean estos de otros países o en sí inter- o transnacionales. Aquí, la transnacionalidad no se limita a lo que Della Porta y Tarrow llaman «acción colectiva transnacional» (Della Porta/Tarrow, 2005: 2-3), campañas internacionales coordinadas por redes de activistas de diferentes países que se dirigen contra actores nacionales o internacionales. Más bien, se trata de conexiones estructurales que se basan en la

búsqueda permanente de aliados y recursos por las organizaciones sociales. Estas conexiones pasan por tres procesos centrales de la transnacionalización: difusión, domesticación y externalización. Difusión se refiere a la extensión de ideas, prácticas y discursos de movimientos sociales de un país a otro. Para esto, no son necesarias conexiones directas, sino que puede pasar por la adaptación de los contenidos, también mediante agentes. Domesticación se refiere a la adopción de conflictos externos en el país por un cierto movimiento social. Externalización se refiere a la inclusión de instituciones supranacionales en conflictos nacionales (Della Porta/Tarrow 2005: 2-3). Aunque se puede ver los tres fenómenos en el movimiento indígena ecuatoriano, aquí se prestará especial atención a la difusión que en varias ocasiones tuvo gran influencia en el desarrollo del discurso de este movimiento. De hecho, y como este artículo va a demostrar, este desarrollo discursivo pasó entre diferentes actores internacionales y sus agentes nacionales que intentaron influir de diversas maneras en el movimiento indígena en el Ecuador. No obstante, este movimiento se ha mostrado capaz de integrar ciertos contenidos discursivos, dejando de lado a otros, y así pudo construir un discurso único y original que mantuvo su autonomía frente a influencias externas.

Para facilitar la investigación los conceptos políticos -entendidos como unidades discursivas pequeñas que resumen en sí grandes partes del discurso y de las demandas del movimiento- van a estar en el foco. Así, los intercambios discursivos van a ser interpretados como migraciones conceptuales. Para mante-

ner el texto corto, se analizará solamente los conceptos políticos centrales que hasta hoy definen el discurso del movimiento indígena.

Conceptos

Nacionalidad Indígena (primera adaptación)

A mediados de los 1920, se fundaron las primeras organizaciones indígenas locales que décadas más tarde participarán en la creación de la primera organización indígena nacional (Lechón, 1976: 91-92). Como Marc Becker ha demostrado, la auto-organización indígena pasa al mismo tiempo que el nacimiento del partido socialista que poco más tarde se afiliará a la Internacional Comunista (Comintern) y desde el principio comparte miembros con las organizaciones indígenas (Becker, 2002: 214). En su Sexto Congreso en 1928, la Comintern pudo contar con mayor participación de América Latina y así extender su influencia (Becker, 2002: 194). Esto se mostró sobre todo en la adopción de las ideas de Lenin y Stalin acerca de los conceptos de nacionalidad y nacionalismo (Becker, 2002: 208-209). Basado en esto, la «Comintern defendió los derechos de autodeterminación de las minorías nacionales, incluyendo el derecho de separarse de las estructuras estatales opresivas.» (Ibid 2002: 191-192). De esto, dedujo la «propuesta de crear una República Indígena entre los pueblos quechua y aymara en la región Andina» (Ibid 2002: 192) que combinó con el orden a los comunistas locales de aliarse

con las minorías nacionales «con el fin de organizar movimientos revolucionarios nacionales para luchar por su autodeterminación.» (Ibid 2002: 195) Así, la Comintern entendió a los indígenas como «una nacionalidad subyugada [cuya] liberación se lograría con la formación de una nación-estado independiente.» (Ibid 2002: 192) A partir de este momento, la Comintern difundió el concepto de nacionalidades indígenas en América Latina y los Andes, incluyendo su apoyo a la auto-determinación nacional o liberación nacional de éstas. «Nacionalidades indígenas eran la clave en como la Comintern conceptualizó su lucha en los Andes.» (Becker, 2011: 195).

De esta forma migró el concepto de nacionalidad al Ecuador. Ya apareció en el contexto de la candidatura por la presidencia de Ricardo Paredes en 1933, que entendió a «Indios y Negros no sólo como clases explotadas y oprimidas, sino también como nacionalidades oprimidas» (Manifiesto del Bloque Obrero-Campesino, en Becker, 2011: 192). Cuando en 1935 se crea la Conferencia de Cabecillas Indígenas como primer intento de una organización indígena nacional, este concepto formará la base de su discurso. En un manifiesto al cierre del evento hay referencias explícitas a:

«la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (Rusia), país que dio [...] apoyo decidido a todas las nacionalidades que en otra época estaban oprimidas (como lo están las nacionalidades indígenas en nuestro país)» (Conferencia de Cabecillas Indígenas 1935).¹

1 Muchas de estas fuentes pueden ser consultadas en el archivo ecuatoriano de Marc Becker (<http://www.yachana.org/earchivo/>)

Algunos meses más tarde, los organizadores del congreso aclaran qué es lo que define a los indígenas y los diferencia con los mestizos:

«Los Indios tienen lenguas que hablan sólo ellos (el quichua, el cayapas, el cofan, etcétera), tienen sus ropas y costumbres propias, pertenecen a razas parecidas y a nacionalidades o pueblos que hace más de cuatrocientos años vivían libres sin estar sometidos como hoy a los blancos y mestizos.» (Conferencia de Cabecillas Indios 1936, en: Becker, 2011: 196)

De esta forma, el discurso alrededor del concepto de nacionalidad y el derecho a la auto-determinación se estableció en el pensamiento político no sólo del naciente movimiento indígena, sino también del Partido Comunista Ecuatoriano (PCE) (Becker, 2011: 196-197).

Tanto dentro del partido, como del movimiento y su organización nacional FEI², fundada en 1944, este discurso se mantuvo vivo, como lo demuestran los congresos del PCE en 1957 y 1968, donde se habla de «elementos nacionales» (Becker, 2011: 197) que tienen los indígenas. Todavía a mediados de los 1970, Miguel Lechón, entonces presidente de la FEI, utiliza un discurso nacionalista para hablar de los indígenas:

«Las poblaciones indígenas, que en muchos países constituyen minorías nacionales, entendiéndose en este concepto no sólo el número sino sus características propias de ser una nación con su propio idioma, cultura, costumbres, tradiciones, territorio, economía, etcétera» (Lechón, 1976: 85-86).

El debilitamiento del concepto de nacionalidad en su versión comunista se debe al debilitamiento del PCE y de la FEI, que en la década de 1960 perdieron una gran parte de su capacidad movilizadora a favor de organizaciones no-comunistas.

Nacionalidad Indígena (segunda adaptación)

La segunda entrada del concepto de nacionalidad indígena al Ecuador pasó en 1970 a través de la antropología latinoamericana. Aún sin recepción en el país, una antropóloga ecuatoriana del Instituto Indigenista Interamericano en México utiliza este concepto para analizar las relaciones interétnicas en Otavalo (Villavicencio 1973). Ella describe como nacionalidad

«Al grupo humano unido por vínculos especiales de homogeneidad cultural (grupo étnico), poseedor de un sistema económico y político tal, que le conduce a una influencia mayor dentro de la sociedad global. Siempre el concepto de nación nos refiere a poder político y económico. Es decir, un grupo étnico podría convertirse en una nacionalidad en el momento en que su influencia político-económica y social rebasase sus límites como grupo local, para cobrar importancia en la esfera nacional. Para ello es importante que el grupo étnico abarque una población amplia, no circunscrita únicamente a una localidad sino más bien a una región, y que entre esta población exista una comunicación tal que permita la constitución de una similitud cultural, social y económica importante.» (Villavicencio, 1973: 6).

2 Federación Ecuatoriana de Indios.

Durante los años setenta, el concepto de nacionalidad pudo establecerse en el discurso de la antropología en México. Prueba de esto puede ser la edición de un número especial «Las nacionalidades indígenas en México» por una revista especializada en 1979. Allí, los editores llegan a una definición no-leninista de nacionalidad:

«La nacionalidad es una etnia que se ha asumido a sí misma, creando una demanda política colectiva que la afirma en cuanto tal. Es decir, [...] una etnia es una nacionalidad en sí, pero que necesita asumirse políticamente para sí, si desea constituirse como nacionalidad.» (Barabas/Bartolomé 1979: 7).

En estos años, el concepto de nacionalidad indígena es difundido por dos antropólogos en el Ecuador. El marxista ruso Yuri Zubritsky lo define siguiendo al viejo término. Para él, la «gran masa indígena continúa viviendo no solamente bajo el yugo de una dura explotación, sino también en condiciones de nacionalidad oprimida.» (Zubritsky, en: Almeida 1979: 14). Su alumna, la antropóloga ecuatoriana Ileana Almeida, fue la persona que difundió el concepto renovado - con referencias explícitas no sólo a su maestro, sino también a Stalin (Almeida 1979: 16). Ella habla de «categorías marxistas» (Almeida 1979: 14) que sirven para ubicar al pueblo kichwa en un proceso histórico. Nacionalidad

«define a un grupo humano estable que comparte un territorio, una forma de vida económica, una cultura y una lengua. Como fenómeno histórico precede a la nación.» (Almeida 1979: 15).

Almeida destaca que no necesariamente es sólo una nacionalidad que se transforma en nación sino que «algunas naciones se han conformado sobre la base de varias nacionalidades» (Almeida 1979: 16).

El trabajo de Almeida y Zubritsky condujo a una re-animación del concepto de nacionalidad - generalmente sin el trasfondo marxista. Dentro del movimiento indígena, dos organizaciones indígenas fundadas en 1980, incorporan la importancia de este concepto renovado. Se crearon la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) (Becker 2011: 200) y -un mes más tarde- el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), predecesora de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), fundada en 1986 y desde fines de los 1980 la mayor organización indígena nacional. En 1984 la organización nacional indígena, en proceso de constitución, adapta el nuevo concepto en un discurso coherente, la definición de Almeida está aún presente como trasfondo. Nina Pacari habla de «elementos estatales» (Pacari, 1984: 115-116) cuando describe la nacionalidad Kichwa y destaca que la «consolidación de la nacionalidad y el Estado Quichua fueron interrumpidos por la invasión española.» (Ibid 116). Partiendo de esta visión, define la lucha de las nacionalidades indígenas como una lucha por su liberación y autodeterminación (Ibid 115). Define a la nacionalidad kichwa como «un pueblo con una lengua común, una cultura común, un territorio común y vínculos económicos

comunes.» (Ibid 115). Con esto se acerca a la definición que se manejaba en los ámbitos académicos de esta época:

«Una nacionalidad es en general aquella población que considera pertenecer a un pasado cultural, económico, político común y se considera con derecho al control sobre un territorio y a la autodeterminación o al menos reivindica un proyecto común a la etnia.» (León 1983: 8).

También entre las organizaciones de la izquierda no-indígena se difundió el concepto de nacionalidad indígena (Becker 2011: 198), su máxima expresión proviene de la acción coordinada entre el Partido Socialista y diversas organizaciones indígenas, a través de la elaboración del proyecto de una Ley de nacionalidades entre 1987 y 1988 (CEAI, 1988: 2/4). En este proyecto, nunca debatido en el parlamento, se reconoce la existencia de «nacionalidades indígenas [que] buscan su expresión en la mantención y desarrollo de su territorialidad, cultura, lengua y formas de organización económica, dentro del mismo Estado ecuatoriano.» (CEAI, 1988: 8-9). Estas nacionalidades se definen «como aquellos que se asientan en el territorio nacional y viven la continuidad social y cultural, de pensamiento y organización de las comunidades que poblaban América antes de la conquista europea.» (Ibid: 9-10).

Plurinacionalidad

Aunque el concepto de nacionalidad indígena ya en sus formulaciones en la antropología mexicana estaba ligado a la idea de «un estado pluriétnico y plurinacional» (Barabas/Bartolomé,

1979: 7), los dos conceptos interrelacionados llegaron al Ecuador con una distancia de cinco años. Es en un número especial de la revista *Cuadernos de Nueva* en 1983 que aparece por primera vez la formulación de la idea de una reestructuración multi- o plurinacional del estado. Allí, dos sociólogos demandan un cambio profundo en las relaciones entre indígenas y mestizos en el estado y la sociedad ecuatoriana. Manuel Chiriboga deriva de esto «la constitución de un país pluriétnico y plurinacional» (Chiriboga 1983: 123) – sin definir los conceptos más. Jorge León, quien estudió en Canadá, se basa en la definición política de nacionalidad –con referencias a un derecho a la autodeterminación– para exigir que se ponga «término a la dominación étnica» (León 1983: 8), ya sea por la creación de un Estado multinacional donde «las nacionalidades no son únicamente reconocidas, sino que comparten los centros de decisión» (León 1983: 8) o por la de uno multiétnico, donde «las etnias diversas tienen derecho al reconocimiento de sus particularidades: lengua, educación, costumbres, organización agraria y comunitaria, etcétera» (Ibid: 8).

Poco más tarde, este concepto entra en el discurso del movimiento indígena. Otra vez, el texto de Nina Pacari sirve de vanguardia. En su visión, los indígenas son «parte de los explotados de este país, pero también [son] dominados política y culturalmente porque [son] nacionalidades oprimidas.» (Pacari 1984: 118-119). Así, reanima la doble visión de los indígenas como explotados en cuanto clase y dominados en cuanto pueblo (Ibid: 121) que se mantiene hasta hoy. La solución ve en «la creación

de un Estado verdaderamente multinacional y pluricultural en el cual cada nacionalidad tenga derecho a la autodeterminación» (Ibid: 119) y a «la propiedad de su territorio» (Ibid: 122). Este estado se distingue de los esfuerzos de integración anteriores, la «multinacionalidad conlleva de hecho la pluriculturalidad porque cada pueblo mantiene su propia cultura.» (Ibid: 119).

La primera formulación integral, respaldada por diferentes organizaciones indígenas y no-indígenas, del nuevo concepto aparece en el proyecto de Ley de nacionalidades donde se define «al Ecuador como Estado plurinacional y multiétnico» (CEAI, 1988: 8). En el primer artículo de la propuesta de ley se puede leer:

«La República del Ecuador es un Estado plurinacional en el que participan los pueblos indígenas con su cultura, organización y derechos, especialmente el de la autodeterminación que esta Ley garantiza y norma.» (CEAI 1988: 17).

En su Proyecto Político de 1994, la CONAIE recoge críticas y revisa puntos débiles de su propuesta. Define al nuevo concepto de forma más amplia:

«El Plurinacionalismo propugna la igualdad, unidad, respeto, reciprocidad y solidaridad de todas las Nacionalidades que conformamos el Ecuador. Reconoce el derecho de las Nacionalidades a su territorio, autonomía política-administrativa interna, es decir a determinar su propio proceso de desarrollo económico, social, cultural, científico y tecnológico; para garantizar el desarrollo de

su Identidad Cultural y Política: y por ende al desarrollo integral de la Nación.» (CONAIE 1994: 12).

Interculturalidad

En el Congreso Internacional de Americanistas de 1970, los antropólogos venezolanos Esteban Mosonyi y Omar González presentan por primera vez su visión de una educación intercultural para los indígenas. Esta educación les permite mantener su cultura en el contacto con otras culturas y al mismo tiempo fortalecerla mediante «la inserción selectiva de configuraciones socio-culturales procedentes de sociedades mayoritarias» (Mosonyi/González 1975: 307-308). Así, «tiene un carácter claramente identitario y reivindicativo.» (Walsh, 2000: 12). No obstante, es recién a fines de 1970 y principios de 1980 que este nuevo paradigma se manifiesta en el cambio de «la educación bilingüe `bicultural´, por la educación `intercultural´ bilingüe» (Ibid: 11). En este proceso se mostraron muy activos «organismos extranjeros y educadores blanco-mestizos» (Ibid: 13), en el Ecuador sobre todo la agencia alemana de cooperación técnica GTZ que en 1986 hizo un convenio con el gobierno y la CONAIE.

Poco después de la formulación definitiva de la plurinacionalidad en el Proyecto Político de la CONAIE, aparece el concepto de la interculturalidad como alternativa en el establecimiento de un estado y una sociedad pluralista. La FENOCIN³ se reorganiza en 1995, después de un largo período de crisis (FENOCIN

3 Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras.

2004: 18). La organización, antes sindicalista y hasta cierto grado poco abierta hacia lo étnico, «se autoreconoce como pluriétnica, intercultural, democrática, que lucha por un desarrollo sustentable, equitativo, con enfoque de género y generacional.» (FENOCIN 1999: 53). Ahora, «se esfuerza por construir un país pluricultural, en el que se respeten las diferencias, pero al mismo tiempo se creen organismos pluriculturales y un pensamiento intercultural que le de viabilidad.» (Ibid: 103). Con el énfasis en pluriculturalidad e interculturalidad, expresamente se distinguen de la línea de la CONAIE que lo consideran como fundamentalismo étnico, porque «según ellos no ve otros factores que la etnia (Ibid: 150). A esto contraponen su plan de «al mismo tiempo, construir la interculturalidad, como la autonomía de las sociedades indígenas y afroecuatorianas.» (FENOCIN 1999: 150). La visión de una interculturalidad para la FENOCIN es

«eje central de la propuesta política para la construcción de la nueva sociedad, en diversos aspectos: pluralidad jurídica, educativa, de lengua, de identidad y en materia de salud. Se plantea en todos los casos, tanto reforzar la cultura propia de los indios y negros, como construir un puente comunicacional con la cultura mestiza. [...] Pero lo más importante, es lograr interpenetraciones de estos sistemas, de manera que la educación, por ejemplo, un mestizo debe ser educado en un conocimiento profundo de las culturas andinas, amazónicas y afroecuatorianas.» (FENOCIN 1999: 156).

La interculturalidad se convierte en «proyecto del país y factor clave para la participación ciudadana, convivencia

social y concertación de las capacidades y recursos de los ecuatorianos, frente a los problemas nacionales.» (FENOCIN, 2004: 39).

La CONAIE, como la mayor organización indígena, supo apropiarse rápidamente del nuevo concepto y lo integró en su discurso en la segunda versión de su proyecto político en 1997. Allí, se hace parte central de la construcción de un estado plurinacional (CONAIE, 1997: 12) o sea que la CONAIE estableció una relación directa entre la interculturalidad y la plurinacionalidad, concepto que estaba destinado a criticar.

Sumak Kawsay

En 2000 aparece el nuevo concepto Suma Qamaña en Bolivia, en el contexto de una serie de eventos bajo el título Diálogo Nacional 2000 que se enfoca en aspectos culturales del desarrollo. La GTZ participa en este proceso y organiza una sección de sus actividades donde colabora con la Federación de Asociaciones Municipales bajo el nuevo nombre. De este trabajo sale un gran número de publicaciones que define el Suma Qamaña además, lo traduce a otras lenguas y lo difunde a nivel nacional e internacional (Medina, 2011). Aunque el nuevo concepto retoma contenidos que ya antes estaban presentes, puede ser considerado «una invención posmoderna de los intelectuales aymaras del siglo XXI (que no dejan de ser indígenas)» (Uzeda s.f.: 20) y así una innovación cultural por una «elite intelectual aymara, formada en una tradición académica antropológica, etnológica o etnohistórica.» (Uzeda s.f.: 2).

Poco más tarde, el concepto es introducido en el Ecuador por un artículo del periodista e indígena amazónico Carlos Viteri Gualinga. Allí destaca que no existe concepción de desarrollo entre los pueblos indígenas en la Amazonía.

«Mas existe una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el 'buen vivir', que se define también como 'vida armónica', que en idiomas como el runa shimi (quichua) se define como el 'alli káusai' o 'súmac káusai'.» (Viteri, 2002: 1).

Esta visión va más allá de la satisfacción de necesidades básicas (Ibid: 1-2) dado que se basa en el conocimiento necesario «para la gestión de las bases locales ecológicas y espirituales de sustento y resolución autónoma de las necesidades» (Ibid: 2), adaptadas al entorno. Este conocimiento se ubica en personas sabias, capaces de explicar la relación entre lo material y lo espiritual que define la selva y la tierra (Ibid: 3). Viteri destaca que esta visión del mundo no sólo es una recreación de conocimientos tradicionales, sino también una adaptación de concepciones exteriores (Ibid: 5).

El movimiento indígena se apropia del nuevo concepto en el contexto de la lucha de las comunidades indígenas de la Amazonía contra la explotación de petróleo en sus territorios (Sarayaku, 2003: 1). En 2003, una organización local llamada Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku, publica un manifiesto bajo el título de 'El libro de la vida de Sara-

yaku para defender nuestro futuro'. En este texto desarrolla su visión de «Sumak Kawsay, la vida en plenitud.» (Ibid: 10) o «la vida en armonía» (Ibid: 26) que se basa en una espiritualidad que reside en los sabios y las mujeres e implica sólo «aprovechar lo necesario [...] [y] dar tiempo de regeneración a la naturaleza, para poder renovar nuestra propia vida.» (Ibid: 3). El territorio tradicional de los indígenas adquiere una posición central en el Sumak Kawsay, los conocimientos que permiten armonía y regeneración se refieren justamente a este territorio y no son fácilmente transferibles (Ibid: 3-4). Por esto, la organización demanda «[l]a declaratoria de nuestro territorio ancestral como zona de interés biológico, cultural e histórico para el país y la humanidad» (Ibid: 26-27) manejada por los propios indígenas de forma autónoma.

En el contexto de la constituyente 2008, el concepto del Buen Vivir adquiere mayor influencia, también por los intentos de algunos intelectuales mestizos de adaptarlo para el país entero. En el mismo año, el coautor del manifiesto de Sarayaku (2003: 1) y presidente de esta organización en 2003, Marlon Santi, es elegido presidente de la CONAIE con lo que el nuevo concepto es integrado en el discurso del movimiento indígena nacional. La CONAIE se propone desarrollar «un modelo económico de vida basado en el Sumak Kawsay» (CONAIE 2011: 7).

Resumen

Los conceptos centrales en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano son producto de intercambios dis-

cursivos y migraciones conceptuales: todos han sido adaptados desde discursos externos, a veces de otros movimientos sociales, a veces de ámbitos académicos o de la cooperación al desarrollo. Las fuentes directas se ubican en Rusia, México, Bolivia o en un contexto internacional. No obstante, las migraciones conceptuales no llevaron a un control externo del discurso del movimiento indígena en el Ecuador – éste pudo mantener su autonomía, integrando los conceptos en su discurso de una forma que lo complete y no cambie su fondo. Es así como este movimiento no sólo no cayó bajo un control discursivo externo, sino que se pudo posicionar como vanguardia nacional e internacional en el manejo de ciertos conceptos. Allí destacan los conceptos nacionalidad indígena, plurinacionalidad y *sumak kawsay* que aún con fuentes externas se pudo interiorizar y -en la definición del movimiento indígena ecuatoriano- difundir.

Bibliografía:

- Almeida, Ileana
1979 «Consideraciones sobre la nacionalidad kechua», Instituto Otavaleño de Antropología, *Lengua y Cultura en el Ecuador*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, pp. 11-48.
- Barabas, Alicia/Bartolomé, Miguel
1979 «Presentación (las dinámicas étnicas)», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 97, *Las nacionalidades indígenas en México*, pp. 5-10.
- Becker, Marc
2002 «Mariátegui y el problema de las razas en América Latina», *Revista Andina* 35, pp. 191-220.
- Becker, Marc
2008 *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indian Movements*, Durham/London, Duke University Press.
- Becker, Marc
2011 «Indigenous Movements from Oppressed Nationalities to an Ethno-Nationalist Discourse», Hunefeldt, Christine/Zamosc, Leon, *Ethnicity from Various angles and Through Varied Lenses*, Brighton, Sussex, pp. 192-208.
- Chiriboga, Manuel
1983 «La cuestión indígena en el Ecuador», *Cuadernos de Nueva 7*, pp. 122-124.
- CEAI (Comisión Especial de Asuntos Indígenas)
1988 *Proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas*, Quito, Congreso Nacional de la República del Ecuador.
- CONAIE
1994 *Proyecto Político de la CONAIE*, Quito, CONAIE.
- CONAIE
1997 *Proyecto Político de la CONAIE*, Quito, CONAIE.
- CONAIE
2011 *Informe del Gobierno de los pueblos y nacionalidades al IV Congreso de la CONAIE. Enero 2008-Marzo 2011*, <http://movimientos.gn.apc.org/imagen/INFORME%20DEL%20GOBIERNO%20DE%20LA%20CONAIE%202011%20final.pdf> (29.3.2013).
- Conferencia de Cabecillas Indígenas
1935 «Hoy se clausura la Conferencia de Cabecillas Indígenas, Quito: El Correo, en: <http://www.yachana.org/earchivo/1935nov7.pdf> (15.8.2011).
- Della Porta Donatella/Tarrow, Sidney
2005 «Transnational Processes and Social Activism: An Introduction», Della Porta, Donatella/Tarrow, Sidney, *Transnational Protest and Global Activism*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 1-17.
- FENOCIN
1999 *Hacia el nuevo Milenio. Porque en el campo está la fuerza del Desarrollo de la Identidad y la Vida*, s.l., FENOCIN.
- FENOCIN
2004 *Noveno Congreso Ambato*, Quito, FENOCIN.
- Lechón, Miguel
1976 «Federación Ecuatoriana de Indios, Filial de la C.T.E.», *Nueva Antropología* 3, pp. 85-93.
- León, Jorge

- 1983 «Estado, nacionalidades y etnias», *Cuadernos de Nueva 7*, pp. 6-10.
- Medina, Javier
 2011 *Suma qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana*, <http://lareciprocidad.blogspot.de/2011/01/suma-qamana-vivir-bien-y-de-vita-beata.html> (29.3.2013).
- Mosonyi, Esteban/González, Omar
 1975 «Ensayo de educación intercultural en la zona arahuaca del Río Negro (Venezuela)», XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, *Lingüística e indigenismo moderno de América. Trabajos presentados al XXXIX Congreso Internacional de Americanistas 5*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 307-314.
- Pacari, Nina
 1984 «Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano», *Cultura VI* (18a), pp. 113-123.
- Sarayaku (Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku)
 2003 *Sarayaku propone un acuerdo integral sobre autodeterminación y manejo de sus territorios*, <http://148.206.53.231/especiales/231026/html/Documents/sarayaku.pdf> (29.3.2013).
- Uzeda, Andrés
 s.f. *Suma Qamaña, visiones indígenas y desarrollo*, <http://www.bibliocomunidad.com/web/libros/Suma%20Qama%F1a,%20visiones%20ind%EDgenas%20y%20desarrollo.pdf> (15.3.2012).
- Villavicencio, Gladys
 1973 *Relaciones interétnicas en Otavalo ¿Una nacionalidad india en formación?*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Viteri, Carlos
 2002 «Visión indígena del desarrollo en la Amazonía», *Polis 1* (3), pp. 1-6.
- Walsh, Catherine
 2000 «Políticas y Significados Conflictivos», *Estudios Interculturales 2*, pp. 9-24.
- Zald, Mayer/McCarthy, John
 1979 *Social Movement Industries: Competition and Cooperation among Movement Organizations*, CRSO Working Paper 201, University of Michigan.
- Zald, Mayer
 1979 *Macro Issues in the Theory of social movements. SMO Interaction, the Role of Counter-Movements and Cross-National Determinants of the Social Movement Sector*, CRSO Working Paper 204, University of Michigan.