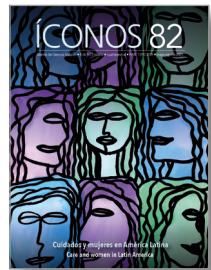


# Bandera y plurinación: el caso de Pachakutik en la subversión del Estado ecuatoriano

*Flag and pluri-nation: The case of Pachakutik in the subversion of the Ecuadorian state*



- Dr. Fabián Cevallos-Vivar. Investigador. Facultad de Bellas Artes, Universidad de Lisboa (Portugal). (fabiancivar@gmail.com) (<https://orcid.org/0000-0001-7743-2846>)
- Dra. Sofía Cevallos. Investigadora. Laboratorio Dinámicas Sociales y Recomposición de Espacios, Universidad de París 8 (Francia). (sofiacevallosv@gmail.com) (<https://orcid.org/0000-0002-9832-0998>)

Recibido: 07/05/2024 • Revisado: 28/09/2024

Aceptado: 10/01/2025 • Publicado: 01/05/2025

## Resumen

En este artículo analizamos el uso contrahegemónico de la bandera de Pachakutik para entender los debates historiográficos en torno a la dicotomía Estado nación y Estado plurinacional en Ecuador. Nuestra hipótesis es que el uso de la bandera multicolor no solo representaría de mejor manera la diversidad interna de la plurinación, sino que sería una tecnología de presión política, que permite, al mismo tiempo, un proceso de desidentificación del modelo de desarrollo, de las fronteras estatales y de la propia idea de patria. Después de un breve recorrido histórico-conceptual sobre las luchas por la autodeterminación del movimiento indígena ecuatoriano, proponemos entender este proceso mediante el uso de herramientas teóricas recogidas a través de un trabajo bibliográfico y de la investigación de archivos. Ambos elementos se relacionan a la descolonización del Estado monocultural y las disputas contra el colonialismo interno en las que la emergencia del concepto de Pachakutik se complementa con la materialización de la bandera. Una de las consideraciones finales de este trabajo es que el momento posconstituyente que atraviesa Ecuador, producto de la lucha histórica de los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes, está sobrecargado de una contrarrevolución que no es solo jurídica, sino que toca fuertemente los ámbitos epistemológicos y simbólicos de la nación.

*Descriptores:* autodeterminación; bandera; descolonización del Estado; Pachakutik; plurinacionalidad; pueblos indígenas.

## Abstract

In this article, we analyze the counter-hegemonic use of the Pachakutik flag to understand historiographical debates regarding the nation-state and plurinational state dichotomy in Ecuador. Our hypothesis is that the use of the multicolored flag would not only better represent the internal diversity of plurinationality, but would also be a technology of political pressure, which enables, at the same time, a process of disidentification of the development model, of state borders, and of the idea of fatherland itself. After a brief historical-conceptual overview of the struggles for self-determination of the Ecuadorian Indigenous movement, we propose to examine this process through the use of theoretical tools collected through bibliographical work and archival research. Both elements relate to the decolonization of the monocultural state and to the contestation of internal colonialism in which the emergence of the concept of Pachakutik is complemented by the materialization of the flag. One of the final considerations of this paper is that the post-constituent moment that Ecuador is going through, product of the historical struggle of the Indigenous, peasant, and Afro-descendant peoples, is overloaded with a counter-revolution that is legal in nature and strongly touches the epistemological and symbolic spheres of the nation.

*Keywords:* self-determination; flag; decolonization of the state; Pachakutik; plurinationality; Indigenous peoples.

## 1. Introducción

En el presente artículo se analiza el rol que desempeña la bandera indígena del movimiento político Pachakutik en cuanto símbolo de la memoria material de los pueblos (Sarlo 2005), que da cuenta de un modo de pensar, de entender y de resignificar el mundo. Todo esto para comprender su papel de intermediación en las relaciones de los pueblos indígena con el Estado nación de Ecuador. Utilizamos la teoría crítica anticolonial a fin de interpretar las relaciones de poder y las jerarquías en el lenguaje, en los símbolos y en la práctica social, no solo de los proyectos que ya se encuentran instituidos, sino también en los nuevos procesos instituyentes (Bhabha 2002).

La bandera de Pachakutik es un exponente de la ideología del movimiento indígena. Este símbolo hace parte de la llamada “cultura material” y expresa un contexto particular en el que un objeto es elaborado junto con sus significados y sus representaciones en la esfera social. Sin embargo, lo que nos interesa particularmente aquí no es tanto el problema de la adecuación de una bandera (significante) a su referente (Estado nación o plurinación), sino la disputa por la transformación de los significados, una disputa que es irremediablemente política (Hall 2013).

Desde los estudios antropológicos, la cultura material ha sido entendida en cuanto evidencia visible y palpable de los procesos de transformación y significación de los objetos y de los contextos en los que esos procesos son efectuados. La materialidad es parte fundamental de la producción cultural de los pueblos, y su elaboración da cuenta de conocimientos e identidades que están en constante transformación y en búsqueda permanente por un tipo de entendimiento cultural que permita situarlas en el plano de actores sociales (Latour 2005). Se trata de una memoria material que tiene un papel importante en la construcción de la identidad de la nación y en su relación con otras naciones en lo que respecta a su origen, clase social, forma de organización. En este sentido, el uso de la bandera de Pachakutik permite que los pueblos indígenas sean agentes de su memoria material y sujetos que se inscriben en el discurso que formulan.

Nuestro argumento es que en la actualidad la bandera de Pachakutik cumple una función de recuperación de la memoria (Hirsh 2008) y que esta se convierte en una forma de presión política activada para visibilizar la potencia organizativa, las denuncias y las demandas del movimiento indígena en Ecuador. Considerada un símbolo que representa “un pasado común”, la bandera de Pachakutik también envuelve una agenda específica para el futuro. Además, se ha convertido en un emblema a través del cual los pueblos indígenas claman por la descolonización del Estado nación, cuestionando la vigencia de lo colonial no en su calidad de periodo histórico concreto, sino como una situación estructurante en nuestros días. Al mismo tiempo, convoca a la sensibilización sobre los efectos de apropiarse de un símbolo diferente para la reconstrucción de la historia de los pueblos indígenas y de sus territorios (Quijano 2000).

## Bandera y plurinación: el caso de Pachakutik en la subversión del Estado ecuatoriano

De esta forma, se trata de una muestra de resistencia política, de un reclamo de justicia social y cognitiva que busca consolidar el carácter plurinacional del Estado. Siguiendo esta reflexión, consideramos relevante un estudio sobre la bandera de Pachakutik (figura 1) en estrecho vínculo con los debates historiográficos sobre las disputas anticoloniales al interior del Estado, con el fin de indagar la forma en que la bandera de Pachakutik permite encontrar referencias simbólicas alternativas para comprender y actuar sobre la historia oficial y la manera en que el uso de esta bandera interroga al Estado monocultural.

Figura 1. Bandera del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik



Fuente: Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (2025).

207

## 2. Emergencia de Pachakutik como concepto político y su representación simbólica en la bandera

Presentada por primera vez en 1995 en el marco de la creación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP), la bandera se inspira de los colores de la *whipala* andina,<sup>1</sup> introduciendo en su parte central un símbolo en espiral, el churo, que representa un tipo particular de temporalidad: el Pachakutik. Largamente expuesta en el marco de la protesta social liderada por el movimiento indígena desde

<sup>1</sup> Bandera adoptada por los pueblos andinos y reconocida como símbolo nacional por Bolivia desde 2009. La *whipala* andina forma un cuadrilátero dividido en un tablero de ajedrez en el que se distinguen siete colores principales: rojo, naranja, amarillo, verde, turquesa, azul y violeta.

su creación,<sup>2</sup> esta bandera también está presente en eventos y en celebraciones de las comunidades indígenas, a menudo acompañada del principal lema del MUPP: la “unidad en la diversidad” (MUPP 2016). Pachakutik es una concepción arraigada territorialmente en las culturas quechua y aymara. Para la intelectual boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, quien ha teorizado sobre el movimiento, este hace referencia a una “revuelta y conmoción del universo” (Rivera Cusicanqui 2010, 43). *Pacha* es confluencia y unidad espacio-temporal y *kutik* alude a la vuelta, al cambio cualitativo y a la revolución (MUPP 2016; Rivera Cusicanqui 2010). De ahí que su representación en la bandera a través de una espiral es catástrofe y también renovación (Rivera Cusicanqui 1991, 7-8).

Pachakutik propone un movimiento en el que sea posible “el retorno” (*nayrapacha*: un pasado capaz de redimir el futuro, de trastocar el orden actual) (Rivera Cusicanqui 1991, 5). No solamente considerado un retroceso, sino el tránsito utópico que devuelve, restituye, restaura y lo preserva de la destrucción, Pachakutik parte de un concepto que problematiza la base filosófica temporal del progreso. Incluye la multiplicidad, la complejidad, la heterogeneidad y la dislocación de los momentos históricos en los que emergen diversas alternativas. Frente a la perspectiva teológica y cronológica del tiempo “moderno” y de las opciones binarias –que bloquean la imaginación política–, se permite una sensibilidad del tiempo más bien rítmica y que pone en comunión el pasado y el presente en los tiempos y espacios.

En Ecuador, este concepto indígena es parte de una teoría política del cambio que resurgió durante las crisis políticas provocadas por los Gobiernos neoliberales de Sixto Durán Ballén (1992-1996), Abdalá Bucaram (1996-1997) y Lucio Gutiérrez (2003-2005). Ante la evidente crisis de los paradigmas de progreso y desarrollo, Pachakutik trae una discusión sobre los tiempos de cambio y revolución. El devenir no es el simple hecho de transitar teleológicamente a través de etapas históricas, desde lo imperfecto hacia lo perfecto, a lo totalitario, a lo ideal o a lo absoluto del ser social. Mas bien, consiste en “desalinear la historia” (Rivera Cusicanqui 1991, 15) e irrumpir en esta progresividad, en tanto que es una imposición de la epistemología de la modernidad occidental con respecto a la concepción del tiempo, “Pachakutik es retorno y continuidad a nuestro tiempo y espacio” (MUPP 2016, 1).

Si el proceso colonial y su epistemología, que subsisten hasta nuestros días, significó la pérdida de control y la disruptión del universo (Rivera Cusicanqui 1991, 2), de lo que se trata ahora es de regresar la mirada al pasado para aprender de él. Mediante Pachakutik se impulsa una suerte de energía renovadora para las luchas sociales en varios contextos, podemos encontrarlas en las prácticas de vida colectiva, comunitario-populares y en la armonía con la naturaleza. No solo se trata

2 Luego de haber consultado varios archivos históricos, podemos concluir que no existen documentos disponibles que mencionen en particular a un solo autor o diseñador de la bandera de Pachakutik en su formato actual, lo que nos lleva a pensar que sería producto de la creación y de la creatividad colectiva del movimiento indígena.

de un cambio simétrico, sino de trastocar desde la raíz las formas del convivir social. “Pensar la transformación de ‘adentro hacia fuera’ no consiste en producir una inversión basada en una ‘rotación’ de lo de arriba hacia abajo y viceversa –transformación simétrica–, sino en ‘dar la vuelta’” (Gutiérrez 2008, 144-145). Estamos ante la posibilidad de efectuar una verdadera descolonización del poder a través del uso de un saber local –en este caso el de Pachakutik–, materializado desde 1995 en la bandera del movimiento indígena.

En efecto, este símbolo del movimiento indígena se convierte en una tecnología de presión política e identitaria, posibilitando la construcción de espacios de resistencia y la cohesión de grupos silenciados en el ámbito del proyecto nacional. Los símbolos nacionales son, de hecho, uno de los mecanismos para mantener la homogeneidad dentro del marco del Estado entre sujetos diferentes. La experiencia de la bandera de Pachakutik demuestra que estas pueden ser activadas para materializar las formas de resistencia, al mismo tiempo que posibilitan el cuestionamiento de la identidad nacional monocultural.

### 3. La emergencia de Pachakutik: un ejercicio de autodeterminación del movimiento indígena ecuatoriano

209

La necesidad de unificar la fuerza de las organizaciones indígenas y de romper con la “ventriloquia política” (Guerrero 2000), ejercida por ciertos partidos de izquierda y ciertas corrientes religiosas (católicas y evangélicas), fue una prioridad para algunos líderes indígenas desde mediados de los años 80. El retorno de la democracia al Ecuador<sup>3</sup> en 1979 permitió que las organizaciones indígenas se agruparan en el Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) en 1984 –que se convirtió en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986–, organización que durante la década de los 90 lideró el movimiento étnico en el país, convirtiéndose no solo en el principal, sino en el único interlocutor de los pueblos indígenas con el Estado y con la sociedad nacional (Sánchez Parga 1992).

Posiblemente la mayor organización indígena del país, desde sus inicios la CONAIE aglutinó a la mayoría de los pueblos indígenas, mientras que paralelamente se iban fortaleciendo las organizaciones locales (denominadas organizaciones de primer nivel) y las regionales (de segundo nivel). Según el antropólogo Ramón Pajuelo, en ese momento la organización indígena aún no tenía un diagnóstico preciso de la diversidad étnica del país. Sin embargo, las organizaciones indígenas amazónicas ya habían introducido el término “nacionalidades” para referirse a esta diversidad. La utilización de este concepto permitía evidenciar la

<sup>3</sup> Luego de un periodo de siete años liderados por Gobiernos militares, Ecuador retornó al régimen constitucional.

pluralidad cultural, convirtiéndose en “uno de los instrumentos más eficaces para articular las demandas de reconocimiento étnico ante el Estado y el resto de la sociedad” (Pajuelo 2007, 28).

A pesar de la importancia que adquirió en el escenario político nacional, la CONAIE enfrentó varias dificultades para convertirse en un movimiento de representación nacional. Esto debido justamente a las diferencias culturales y económicas entre las nacionalidades indígenas y a la multiplicidad de problemáticas y de agendas que eran reivindicadas. Así, mientras los pueblos amazónicos levantaban la cuestión de la defensa territorial y de la protección ambiental, los de la Sierra enfocaban sus demandas en la tenencia de la tierra y en protestar contra las políticas neoliberales de los Gobiernos de turno. Este elemento, sin embargo, no impidió que el movimiento se volviera la organización que representaba a todos los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador (Becker 2015).

Las demandas fundantes del movimiento indígena pasaban especialmente por la revalorización de los conocimientos, las lenguas y la organización política y económica –elementos que el Estado nacional monocultural había invisibilizado históricamente– y por el desarrollo de un sistema educativo y sanitario adecuado para los pueblos indígenas. Estas demandas se reforzaron a partir de 1990, cuando se produjo el primer levantamiento indígena liderado por la CONAIE (Dávalos 2002; Walsh 2009). Llamado también Levantamiento del Inti Raymi, este consiguió movilizar cerca de 35 000 indígenas que marcharon hasta la capital del país flameando la bandera ecuatoriana y la *whipala* andina.

De esta manifestación resultó un documento denominado “Mandato por la defensa de la vida y por los derechos de las nacionalidades indígenas” en el que el movimiento exponía sus principales reivindicaciones, entre ellas: el derecho a la salud, a la vivienda, a la tierra, a la educación, el reconocimiento de los pueblos indígenas en igualdad de condiciones con la “nacionalidad ecuatoriana o mestiza” y que el país fuera declarado un Estado plurinacional (Ortiz 2011). Más allá de estas propuestas, las demandas de una nueva y “genuina reforma agraria” fueron, según la antropóloga Meisch Lynn (1992), el principal eje movilizador de este levantamiento, ante el aumento de los conflictos por la tierra que tenían lugar en las regiones amazónica y andina.

El momento político, caracterizado por la crisis del modelo de desarrollo neoliberal y por el fortalecimiento de las políticas de ajuste económico, se prestaba al desafío de interactuar con el Estado nacional con el fin de proponer alternativas de reestructuración del sistema político, económico, jurídico y social (Zamosc 2007; Becker 2015). El llamado a reconocer el carácter plurinacional del Estado, la autonomía y la autodeterminación de los pueblos estuvo en la base de los discursos de los representantes indígenas en el marco de este levantamiento que afianzó el papel del movimiento como actor principal en la política ecuatoriana. De acuerdo con el investigador ecuatoriano Andrés Guerrero, el levantamiento de 1990 fue fundamental

para la consolidación del movimiento indígena, pero también del proyecto plurinacional, en la medida en que este

desvaneció aquella imagen mental, parte constitutiva del sistema político, y terminó la desintegración [...] de la figura de los sujetos indios, aquel calco de la ciudadanía ecuatoriana proyectada en una segunda escena político-jurídica (una suerte de yanantín jerarquizado, en buena tradición andina) desprovista de reconocimiento, sin legalidad ni legitimidad, que requiere mediadores políticos. En síntesis, creó un hecho político: puso en causa el modelo, el sistema jurídico-político, el proceso de formación y la propuesta de la ciudadanía, elaborados desde el Estado nacional y la sociedad civil blanco-mestiza (Guerrero 1993, 107).

En el marco del IV Congreso de la CONAIE, celebrado en 1993, las propuestas del movimiento indígena reiteraban cuestiones relacionadas con la autonomía y la autodeterminación de los pueblos y nacionalidades; la autosuficiencia alimentaria y la salvaguarda de los recursos naturales; la propuesta de una política económica alternativa; y la promoción de un modelo democrático de participación de la sociedad civil (Cevallos 2019). Al mismo tiempo, el movimiento propuso un proyecto de constitución que contenía una serie de puntos destinados específicamente a consolidar el carácter plurinacional e intercultural de la nación. El documento, titulado “Proyecto político de la CONAIE”, se hizo público en 1994 y expresaba lo siguiente:

Tras una larga resistencia histórica y una lucha combativa, los pueblos y nacionalidades indígenas nos hemos organizado para poner fin a cinco siglos de opresión, miseria y pobreza. Nuestro objetivo primordial es la construcción de un Estado alternativo y el establecimiento de un Gobierno democrático plurinacional que pueda defender los intereses de todas las nacionalidades que conforman el Ecuador para garantizar el bienestar material y espiritual de la familia, la comunidad y la sociedad en general (CONAIE 1994, 6).

Durante estos años, otras manifestaciones organizadas por el movimiento indígena<sup>4</sup> reiteraban su incidencia nacional y su posicionamiento político en un contexto caracterizado por el reforzamiento del modelo neoliberal homogeneizante del Estado nacional y el alineamiento de los Gobiernos de turno con la política exterior estadounidense y de otras potencias (Ortiz 2011, 74-75). La necesidad del movimiento indígena de consolidarse y convertirse en un actor político frente al Estado, llevó a que en 1995 se creara el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP),

<sup>4</sup> Es el caso del levantamiento de 1992, liderado por los pueblos amazónicos donde la principal demanda fue la legalización territorial y la lucha contra el modelo de desarrollo extractivista. En 1994, otra movilización importante tuvo lugar, esta vez en oposición a la ley agraria, la cual favorecía a empresarios agroexportadores y ganaderos en detrimento del reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas.

brazo político de la CONAIE, el cual le permitió iniciar su participación política desde dentro del Estado (García 2018).

En este momento, la CONAIE, a través de Pachakutik, presentó su proyecto político y los elementos conceptuales y materiales que definirían al movimiento, entre ellos su bandera, que se convirtió en su principal símbolo de identidad cultural y que le brindó la posibilidad de establecer un vínculo entre pueblos y nacionalidades indígenas diferentes. La bandera deviene, a partir de este momento, el cuerpo o símbolo común del movimiento indígena que materializa esta diferencia, posibilitando, al mismo tiempo, el cuestionamiento de la cultura nacional y de la narrativa que organiza las acciones del Estado en relación con sus habitantes. De ahí la importancia que adquirió para el movimiento indígena, en la medida en que esta fue asociada a un proyecto político orientado a desvelar los discursos construidos estratégicamente para producir la nación, dando lugar a la posibilidad de consolidar la propuesta plurinacional.

#### 4. La propuesta plurinacional y su materialización en una bandera

---

212

El movimiento indígena ha tenido un papel destacado en la escena política del país. El derrocamiento de dos Gobiernos y la organización de varias movilizaciones nacionales le han permitido convertirse en un actor político que desafía las políticas homogeneizadoras y neoliberales aplicadas por el Estado ecuatoriano, al tiempo que exige el reconocimiento de una ciudadanía plural y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. La importancia política del movimiento indígena hizo que algunas de sus propuestas se incluyeran en la Constitución Política de 1998. Así, el carácter pluricultural y multiétnico de la nación fue recogido en el primer artículo de la Carta Magna:

El Ecuador es un Estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico. El español es la lengua oficial. Los pueblos indígenas tienen derecho a utilizar oficialmente otras lenguas ancestrales, como el quichua o el shuar, en los términos que establezca la ley (Constitución Política del Ecuador 1998, art. 1).

La propuesta de un Estado plurinacional ya había sido impulsada por la CONAIE desde el inicio de la década de los 90 como un paradigma que buscaba resignificar y sustituir las premisas multiculturales y pluriculturales sostenidas por el mismo movimiento. Fue la afirmación de los conceptos de nacionalidad y de Estado plurinacional lo que provocó esta resignificación que, por un lado, permitió asumir desde un punto de vista histórico el nombre, la lengua, la cultura y las formas de

organización territorial y económicas de cada pueblo; y, por otro, cuestionar la insuficiencia democrática del Estado nacional y la inadecuación del modelo de desarrollo impuesto (Almeida 2008). Según Ileana Almeida (2008, 40), se trata de “mostrar su dimensión histórica y política, relacionándola con el poder del Estado y situándola en períodos concretos de la evolución social”. En este sentido, existe un proceso de redefinición conceptual dentro del movimiento indígena ecuatoriano. Así, en el marco de la construcción de la plurinacionalidad, conceptos como nación, ciudadanía, organización territorial, modelo de temporalidad o desarrollo y forma de democracia, son reformulados para que el Estado plurinacional pueda representar la diversidad ontosemántica del país.

Para Salvador Schavelzon, el proceso de reconocimiento del Estado plurinacional no representa una separación de cada nacionalidad con respecto al Estado unitario, sino una crítica a la forma en la que está organizado este último. El paso de una condición monocultural a una pluricultural implica una reformulación no solo constitucional, sino institucional. Obliga a repensar todo el aparato burocrático del Estado para poder satisfacer la realidad de un país plurinacional. Según el autor,

el Estado plurinacional, como pluralismo de civilizaciones verdaderamente autónomas, sería una paradoja, en la medida en que propone un Estado que es, al mismo tiempo, un “no Estado”, como punto de encuentro entre las fuerzas centralizadoras y las fuerzas centrífugas inspiradas en la diferencia y la oposición a la unificación, la homogeneización y el consenso absoluto. Así, la plurinacionalidad no sería tanto una amenaza para la nación como para el Estado, al menos tal y como lo entiende la modernidad política (Schavelzon 2015, 167).

213

Los ciclos de las crisis político-institucionales provocados por el modelo neoliberal en Ecuador motivaron a repensar la univocidad en el discurso del Estado nación y a cuestionar los elementos simbólicos y materiales concebidos para su representación. Serán los movimientos sociales y las comunidades en movimiento quienes contribuirán a abrir fuertes brechas al interior del modelo hegemónico, a través del uso del derecho en sus propias agendas.

Este nuevo ciclo de luchas trajo consigo la emergencia de Gobiernos progresistas que aspiraban, desde la institucionalidad gubernamental, a crear rupturas contrahegemónicas (Domingo 2010). Se trataba de proponer un concepto específico y diferente de nación en el que tuvieran cabida las diversidades indígenas y sus simbologías y que difiera del Estado nación unitario y de sus formas de representación definidas por las élites criollas desde el siglo XIX en su esfuerzo por unificar, homogeneizar y encontrar un sentido de pertenencia a lo que llamaron “patria”. Según Mario Rufer, el Estado nación latinoamericano

supo vincular desde el siglo XIX europeo una lectura particular y restringida de pueblo definida por las élites (criollas en Latinoamérica) con una acepción unívoca de cultura como homogeneidad y criterio de pertenencia [...]. Un enunciado hegemónico que ocultó una serie de mecanismos que intentaron implementar formas específicas de racialización excluyente, modalidades de heteronormatividad de género, conjuros performativos del patriarcado en el derecho y formaciones peculiares del discurso liberal (Rufer 2016, 278).

Con este fundamento, se construyeron nociones hegemónicas de soberanía y también los principios de unidad nacional, de autonomía y al mismo tiempo se crearon símbolos asociados a ellos. Por un lado, ocurrió la fijación de la identificación entre las categorías universalistas: pueblo, nación, cultura, ciudadanía y Estado, en el marco de una forma de historicidad teleológica, el desarrollo. Para esto existen sus correlatos simbólicos: himno, escudo, bandera, que constituyen formas naturalizadas de reproducir un discurso colonial y patrimonial al interior del Estado. Por otro, la emergencia de la interculturalidad fue una respuesta que deconstruye y reconstruye el lugar de privilegio histórico de la nación mestiza dentro de ella misma. Para Marisol de la Cadena,

214

la interculturalidad pertenece a la genealogía del mestizaje, aunque trabaja en contra de la colonialidad del conocimiento/poder y la narrativa de la historia que lo sostiene [...]. Entonces, el gran reto de la interculturalidad es convertirse en una nueva relación social que, junto con los feminismos, ambientalismos y movimientos indígenas, pueda confrontar las antiguas jerarquías sociales de la razón, la propiedad, el género y la sexualidad para producir un Estado democrático (De la Cadena 2008, 264-265).

El uso del término *nacionalidades* ha permitido al movimiento indígena dialogar y disputar el carácter de la nación monocultural. Esto implica tener de punto de partida el reconocimiento de la injusticia histórica que ha operado durante la colonización española y en la etapa republicana. En esta última, la nación obedecía a las políticas que permitieron configurar el capitalismo a escala global, por el contrario, la idea de *nacionalidades* fue una categoría que intentó mostrar la existencia de naciones anteriores a la época colonial. Es decir, cada pueblo indígena ya contaba con nociones que les permitían designar sus particularidades étnicas. Actualmente, estas son traducidas mediante el término *nacionalidades* que posteriormente fueron representadas en una bandera del movimiento indígena, particularmente en la de Pachakutik. De hecho, según Almeida, el término *nacionalidades* es usado estratégicamente por el movimiento indígena para realizar una traducción intercultural de la palabra *ayllu*.

En la lengua quechua se empleaba, aun antes de la conformación del *Tabuantinsuyo*, la palabra *ayllu* para designar los rasgos étnicos de las comunidades, es decir, su nacionalidad. Hoy por hoy se podría traducir al quichua el término nacionalidad con significado contemporáneo a partir del mismo núcleo semántico de *ayllu*, es decir: *ayllukay* o *aylluyay*, neologismos que darían la idea del concepto histórico moderno (Almeida 2008, 11).

La idea de nacionalidad, utilizada por primera vez en el I Congreso de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía, celebrado en 1980, aportó un componente de justicia y de autonomía a los pueblos invisibilizados por la nación. De esta forma, la categoría nacionalidades ha permitido un estudio más amplio y preciso de las comunidades indígenas, además de “mostrar su dimensión histórica y política, relacionarlas con el poder estatal y ubicarlas en determinados períodos” (Almeida 2008, 40). El término plurinacionalidad surge alrededor del año 1972 en el marco de algunos talleres impartidos en el Instituto de Antropología de Otavalo, donde se debatía sobre la diversidad de los pueblos existentes en la URSS. El etnógrafo Yuri Zubritski trataba asuntos relacionados con el pluralismo étnico y con la plurinacionalidad (Almeida 2008, 11).

La bandera indígena de Pachakutik se interesa por la exclusión racial y por la recuperación de la autonomía de los territorios indígenas. Exige un cambio de concepciones desde el Estado y el respeto a las formas de vida, a los saberes diversos, a las temporalidades, a las formas de producción y de consumo, a las formas de organización política y a sus respectivos marcos simbólicos. En este sentido, también se articula con las luchas por varios sentidos de justicia social, especialmente con la modificación de las formas estético-políticas de representar a la patria. El Estado plurinacional e intercultural no implica únicamente el reconocimiento de la diversidad y del multiculturalismo liberal, sino que plantea ejercicios de enriquecimiento recíprocos entre las culturas. De acuerdo con Quijano,

se trata de una múltiple ciudadanía, ya que en la existente los indígenas no tienen, no pueden tener, plena cabida [...]. Y si eso logra abrirse realmente paso, si no es simplemente reprimida y derrotada, ese sería también el fin del espejismo eurocéntrico de un Estado nación donde unas nacionalidades no han dejado de dominar y de colonizar a otras, además mayoritarias (Quijano 2006, 76).

En este contexto, la emergencia del reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad permitió la articulación y el diálogo de una diversidad de sectores sociales de izquierda que son críticos con el modelo neoliberal. El alcance de la inscripción de la propuesta plurinacional en la Constitución ecuatoriana es el reconocimiento, dentro del Estado unitario, de la diversidad de concepciones jurídicas, políticas, epistémicas, económicas y de las formas de sostenibilidad de la vida presentes en la realidad ecuatoriana.

Se trataba de conseguir un avance de cara al multiculturalismo presente en la Constitución ecuatoriana de 1998 para transitar hacia un verdadero reconocimiento del autogobierno de las comunidades indígenas. En este sentido, el Estado plurinacional rompía con la tradición eurocéntrica de la nación, contribuyendo a construir una institucionalidad a través de relaciones horizontales de poder, especialmente desde los espacios comunitarios de organización y producción. Profundizar en la democracia debe ir de la mano de la democratización de las formas empleadas para representar simbólicamente a las nacionalidades.

En la Constitución de 2008 se define por primera vez al Estado como plurinacional, reconociendo que en el territorio nacional coexisten varias nacionalidades y pueblos. Las nacionalidades secoya, cofán, huaorani, shuar, achuar, siona, kichwas, zápara, andoa, shiwar, epera, awa, chachi, tsáchila, chachi; y los pueblos mestizos, negros, manta-huancavilca-puná, karanki, natabuela, otavalo, kayambi, panzaleo, kitukara, chibuleo, salasaca, waranca, puruhá, kañari, saraguro, kisapincha, tagaeri, taromenane, oñamenane. A decir de Exeni, estaríamos hablando de un Estado compuesto.

La noción de Estado compuesto presume un modelo complejo de organización territorial con diferentes niveles de autonomías asimétricas. Asume aún la convergencia de dos (cosmos) visiones reconocidas en términos de complementariedad: la occidental (republicana), apoyada en sus tres poderes clásicos –y otra vez asumida como un canon hegemónico–; y la comunitaria (precolonial), sustentada en la determinación de las naciones y de los pueblos indígenas y alentada por el carácter contrahegemónico que parte de su esencia emancipatoria (Exeni 2017, 553 [la traducción es nuestra]).

Al establecer el carácter pluriétnico e intercultural del Estado, el constitucionalismo ecuatoriano reconoce derechos territoriales y políticos autonómicos. Según Ramiro Ávila, especialista en derecho constitucional ecuatoriano, se trata de un constitucionalismo descolonizador, igualitarista y distribuidor que contiene las luchas emancipatorias y protege de los abusos tradicionales del poder a los seres humanos y a la naturaleza (Ramiro Ávila 2011, 93-94). La emergencia del “pluralismo jurídico” procura articular formas epistémicas, jurídicas y económicas que se encuentran interrelacionadas. El constitucionalismo ecuatoriano ejemplifica la potencialidad dinámica mediante fuertes movilizaciones sociales y políticas que dan cuenta de cambios radicales en el orden colonial.

Se trata de una Constitución de transición descolonizadora, “que corresponde a la construcción de un Estado en transición, que es el Estado plurinacional comunitario y autonómico, en una coyuntura mundial caracterizada por la crisis de la modernidad y del capitalismo” (Prada 2014, 97). Esta transición solo tendrá éxito si las luchas por el cambio de paradigma son impulsadas dentro y fuera del Estado, de ahí la importancia de usar la bandera de Pachakutik junto a la bandera nacional, para colocar

las dos narrativas en disputa permanente. En este sentido, las luchas por los cambios constitucionales deben permanecer en un proceso de experimentación que cree rupturas al interior del Estado. De lo que se trata es de mantener a las colectividades en un constante estado de poder constituyente y de organización social.

En este contexto, la bandera de Pachakutik busca recuperar el sentido del *ayllu* indígena anterior al Estado nación, y materializar las propuestas de plurinacionalidad y de interculturalidad sostenidas por el movimiento indígena en su búsqueda del reconocimiento étnico. La incorporación de símbolos –por ejemplo, la bandera– en el seno del movimiento indígena contribuye a producir otros sentidos, identidades y procesos de identificación. Se trata de una cultura pluricultural que busca unificar a pueblos diversos y representarlos en una unidad, sin que esto implique eliminación o sumisión de una identidad frente a las otras.

## 5. Interrogando la herencia colonial de la bandera nacional

Adoptada en 1860, la bandera que representa al Estado nación unitario constituye una herencia patrimonial. Responde a la formulación del general Francisco de Miranda para la liberación de los países latinoamericanos, proceso que en 1819 dio lugar a la creación de la llamada Gran Colombia. La bandera ecuatoriana adopta la misma composición de colores que la de la Gran Colombia (amarillo, azul y rojo), insertando un escudo conformado por elementos simbólicos que representan, al menos idealmente, a la élite criolla ecuatoriana, fundadora del moderno Estado nación; sus ideales patrios y sus formulaciones de libertad y heroicidad: la sangre derramada en guerras de independencia; la representación de las regiones Sierra, Costa, Amazonía y la región insular; la majestuosidad y el respeto del ave nacional encarnada en el cóndor de alas abiertas (figura 2).

Figura 2. Bandera de la República del Ecuador



Fuente: Presidencia de la República del Ecuador (2023).

La bandera integra un conjunto de símbolos y relatos que tienden a solidificar una herencia histórica contada desde una perspectiva eurocéntrica del Estado nación en la que los pueblos afroecuatorianos y las nacionalidades indígenas no tienen cabida. Reconocer los clivajes que subsisten en las relaciones entre el Estado y los diferentes pueblos y nacionalidades al interior del Estado plurinacional del Ecuador, definido constitucionalmente desde 2008, contribuye a identificar una serie de características que adopta el colonialismo, no solamente a nivel internacional, sino especialmente a nivel local (Rivera Cusicanqui 1991, 7).

De acuerdo con autores como Pablo González Casanova, se trata de un colonialismo interno que subsiste en diferentes países de América Latina y consiste “en que hay una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados” (González Casanova 2007, 415). En esta misma línea, el sociólogo boliviano René Zavaleta afirma que en la base de la problemática del Estado nación monocultural está consolidada una fuerte idea de racialización.

Esta racialización es la base para excluir de las narrativas a otros pueblos que coexisten en la realidad de una plurinación. Se trata de la misma idea que dio origen a la noción de subalternidad (Spivak 2010) con la cual los sujetos “menores de edad” o “incivilizados” son constante y violentamente negados por la estructura institucional hegemónica y expulsados hacia las periferias del contrato social del Estado nación. En este sentido, la bandera de Pachakutik emerge en el seno del movimiento indígena para cuestionar la estructura monocultural y la exclusión racial, con el objetivo de reclamar mayor representatividad en el marco del Estado.

De hecho, la bandera ecuatoriana, lejos de representar la diversidad interna, se basa en generalizaciones regionales (Costa, Sierra y Amazonía), intentando demostrar su riqueza natural y la productividad de la nación, pero sin reconocer la pluralidad étnica y cultural. Para René Zavaleta (2015, 360), “el hecho racial fue la base causal del ‘reconocimiento’ como nación. De tal manera, es una comunidad que a veces se basa en la simpatía de la identidad racial y a veces no”.

Asimismo, la bandera ecuatoriana constituye un ejemplo de la herencia colonial o del colonialismo epistemológico que subsiste hasta nuestros días desde el momento en que el Estado elimina racialmente de su relato a los pueblos indígenas. Rita Segato (2007) apunta que la raza es un signo productor de diferenciación y de despojo que se encuentra históricamente regulado. Esto implica que se hayan creado una serie de necesidades cognitivas a favor del capitalismo global, es decir, naciones con instituciones similares (políticas, jurídicas, sociales), con sus respectivas simbologías y metodologías y temporalidades (Maldonado Torres 2007).

Probablemente la bandera tricolor ecuatoriana tenga esta función reguladora de raza y de productividad. Su negociación simbólica está determinada por el factor social temporal, cuyo fundamento está en la construcción del tiempo homogéneo del

capital y el progreso. Es la nación quien regula con mayor o menor violencia estas formas de dominio (Chatterjee 2008) mediante la propagación de sus elementos y representaciones que ejercen la pedagogía del Estado nación: bandera, himno, escudo, entre otros símbolos patrios.

La estructura moderna del Estado nación ecuatoriano se reproduce en el marco de la división internacional del trabajo como un capitalismo dependiente de la extracción y de la exportación de materias primas. Esto implica no solo una relación de sumisión del Estado nación frente al Norte Global, sino que requiere, a nivel interno, de la subordinación de las nacionalidades interétnicas, o lo que hemos denominado colonialismo interno. Se trata de un Estado centralista que impone sus intereses y que prescribe modelos de desarrollo a los territorios y a las comunidades indígenas.

El colonialismo interno, ejercido de esta manera, debe entenderse a partir de una diversidad de contradicciones diacrónicas. En ellas se cruzan varias formas de dominación (sexo, raza, género, edad, clase y naturaleza) que se reflejan en las comunidades y en el Estado (modos de producción, sistemas políticos, ideologías, estructuras burocráticas e instituciones). Su eje está en el modelo monocultural que imprime su carácter homogeneizante a través de las organizaciones y mediante sus gramáticas estatales (Tully 2004). Siguiendo a Rodolfo Stavenhagen, la relación desarrollo-subdesarrollo concentra el debate no solo en dos o más tipos de sociedades diversas dentro del Estado nación, sino que denota las relaciones que existen entre estos mundos. En contextos de cultura material simbólica, la relación de colonialismo interno subsiste como un patrón que intermedia esta relación dicotómica. Así, existe la idea de un atraso histórico, según el cual se fija a sus identidades en la no contemporaneidad de la senda de la historia. En este sentido, el argumento hegemónico del poder crea zonas “árcaicas” denotando este colonialismo interno.

219

Estas zonas “árcaicas” son generalmente exportadoras de materias primas, también baratas, a los centros urbanos y al extranjero (...). Las regiones subdesarrolladas de nuestros países hacen las veces de colonias internas, en vez de plantear la situación en los países de América Latina en términos de “sociedad dual” convendría más planearla en términos de colonialismo interno (Stavenhagen 2010, 152).

En el actual contexto ecuatoriano los mecanismos del colonialismo interno continúan vigentes. El uso de una bandera que representa poco a la diversidad del país y la fractura de los procesos de identificación indígenas son algunos de estos mecanismos que, al mismo tiempo que actúan sobre el fortalecimiento de los estratos medios “civilizadores” de la cultura occidental mestiza, colaboran en la consolidación de una idea presuntamente homogénea de ciudadanía a favor del desarrollo (Rivera Cusicanqui 2010, 107). En este sentido, la bandera de Pachakutik ha colocado en tensión la noción de Estado nación, contribuyendo al proceso de subversión del Estado monocultural, no solo a

través del cuestionamiento de su estructura y de los proyectos que la sustentan. La bandera ha permitido a los pueblos y nacionalidades indígenas reforzar sus luchas por el reconocimiento de sus identidades culturales y de sus derechos territoriales que son amenazados constantemente por los proyectos desarrollistas del Estado monocultural.

## 6. Conclusiones

La persistencia del discurso, las simbologías y las estructuras coloniales que están en la matriz del Estado ecuatoriano generan fuertes tensiones frente al régimen del Estado plurinacional e intercultural propuesto en la Constitución. Las narrativas que se originan a partir del uso monocultural de la bandera tricolor nacional contribuyen a perpetuar el colonialismo interno, en la medida en que son producto de una ruptura con las narrativas de las comunidades indígenas. En este sentido, se puede decir que el momento posconstituyente que atraviesa Ecuador, producto de la lucha histórica de los pueblos indígenas, está sobrecargado de una contrarrevolución que no es únicamente jurídica, sino que toca con fuerza los ámbitos epistemológicos y simbólicos de la nación.

Este es el sentido que emerge nuevamente con la idea de Pachakutik y con la materialización de la bandera. Aquí se configuran las luchas por la autodeterminación y surgen las nuevas gramáticas sociales, los lenguajes y los símbolos –la bandera de Pachakutik– que se convierten en herramientas centrales para la confluencia de discursos que buscan un proceso de ampliación de derechos económicos, políticos y de reconocimiento de saberes y simbologías para alcanzar la tan anhelada justicia cognitiva.

La intención de este artículo no ha sido entender la bandera de Pachakutik como única forma de representar la plurinacionalidad del país. Esta afirmación implicaría reducir la diversidad de expresiones y las creatividades de los pueblos indígenas. Sin embargo, el análisis del uso de la bandera, ampliamente extendido a nivel nacional, regional y local, nos permite entender el alcance de las propuestas del movimiento indígena y resaltar algunas limitaciones y obstáculos que tiene el proceso de subversión del Estado.

En primer lugar, no es fácil transformar radicalmente la institución colonial, la cual en su forma moderna tiene más de 530 años. La subversión del Estado no significa eliminarlo, al contrario, presupone reconocer capacidades de ingeniería social y simbologías que se instauraron en el imaginario social, que tiene poder de unidad y de movilización. Las dos banderas juntas pueden operar para justificar la tarea política de una subversión.

En segundo lugar, la larga duración histórica del Estado moderno hace que esté presente en la sociedad mucho más allá de su institucionalidad, y que por eso la lucha por la subversión del Estado no sea solo una lucha en el ámbito de lo político-electoral,

en sentido estricto, sino también una lucha social, cultural, por símbolos, mentalidades, hábitos y subjetividades. De ahí la importancia de reconocer que la bandera de Pachakutik constituye una herramienta disruptiva del orden hegemónico.

Sin embargo, esta lucha no puede ser llevada a cabo exclusivamente por los grupos históricamente más oprimidos, es necesario crear alianzas con grupos y clases sociales más amplios. El movimiento indígena, al apelar a la diversidad en su bandera, precisamente impulsa esta “unidad en la diversidad”. Lo que es diferente no tiene necesariamente que estar separado, lo que es igual no tiene necesariamente que ser uniforme. Resulta fundamental un diálogo intercultural que movilice diferentes universos culturales y distintos conceptos de tiempo y de espacio, de patria, de patrimonio y de culturas. Para que tenga lugar este diálogo intercultural, es necesaria la convergencia mínima de voluntades políticas, muy diferentes e históricamente formadas más por el choque cultural que por el diálogo cultural, más por el desconocimiento del otro que por su reconocimiento.

Para el movimiento indígena (o para una parte significativa del mismo), el Estado plurinacional tiene sus raíces en formas que precedieron la conquista que, a pesar de la represión, lograron sobrevivir de modo fragmentario y diluido en las regiones más pobres y remotas. Reconocer este elemento histórico se vuelve una tarea central en el proceso de construcción de una sociedad plurinacional e intercultural.

221

## Apoyos

Para la redacción del presente artículo recibimos apoyo del programa de investigación e innovación de la Unión Europea, Horizon 2020, a través de la beca Marie Skłodowska-Curie, acuerdo n.º 101023047.

## Referencias

- Almeida, Ileana. 2008. *El Estado plurinacional. Valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.
- Ávila, Ramiro. 2011. *El neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Quito: Abya-Yala.
- Bhabha, Homi. 2002. “Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol a las afueras de Delhi, mayo de 1817”. En *El lugar de la cultura*, editado por Homi Bhabha, 131-154. Buenos Aires: Manantial.
- Becker, Marc. 2015. *Pachakutik: movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
- Cadena, Marisol de la. 2008. “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad?”. En *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*, coordinado por Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval, 241-270. Lima: IFEA.

- Chatterjee, Partha. 2008. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cevallos, Sofia. 2019. "Senti-pensar con la selva: luttes pour le territoire, l'autonomie et l'autodétermination dans le contexte du sumak kawsay. Le cas des peuples kichwa et waorani du Yasuní, Amazonie équatorienne". Tesis doctoral, L'École des Hautes Études en Sciences Sociales. <https://lc.cx/Gd8Iqa>
- CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). 1994. "Proyecto político de las nacionalidades de la CONAIE". Acceso el 1 de abril de 2023. <https://coniae.org/proyecto-politico/>
- Constitución de la República del Ecuador. 2008. Registro Oficial 449, 20 de octubre. <https://lc.cx/lpT4iG>
- Constitución Política de la República del Ecuador. 1998. Registro Oficial 1, 11 de agosto. <https://lc.cx/O4vsWg>
- Dávalos, Pablo. 2002. "Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica". En *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Daniel Mato, 337-357. Buenos Aires: CLACSO.
- Domingo, Pilar. 2010. "Novel Appropriations of the Law in the Pursuit of Political and Social Change in Latin America" En *Cultures of Legality. Judicialization and Political Activism in Latin America*, editado por Javier Couso, Alexandra Huneeus y Rachel Sieder, 254-278. Nueva York: Cambridge University Press.
- Exeni, José Luis. 2017. "A longa caminhada das autonomías indígenas na Bolivia: demodiversidade plurinacional em exercício". En *Demodiversidade. Imaginar novas possibilidades democráticas*, editado por Boaventura Santos y José Manuel Mendes, 543-568. Lisboa: CES.
- García, Fernando. 2018. "La relación entre un movimiento social (CONAIE) y un partido político (Pachakutik) en cuatro gobiernos locales de la Sierra y la Amazonía". *Antropologías del Sur* 5 (9): 113-129. <https://doi.org/10.25074/rantros.v5i9.943>
- González Casanova, Pablo. 2007. "Colonialismo interno. Uma redefinição". En *Problemas e perspectivas. A teoria marxista hoje*, compilado por Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González, 431-458. Buenos Aires: CLACSO.
- Guerrero, Andrés. 2000. "El proceso de identificación. Sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura". En *Etnicidades*, compilado por Andrés Guerrero, 9-60. Quito: FLACSO Ecuador.
- Guerrero, Andrés. 1993. "La desintegración de la administración étnica en Ecuador". En *Sismo étnico en Ecuador*, editado por José Almeida, 91-92. Quito: CEDIME / Abya-Yala.
- Gutiérrez, Raquel. 2008. *Los ritmos del Pachakutik: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Hall, Stuart. 2013. "El trabajo de la representación". En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, compilado por Eduardo Restrepo, Víctor Vich y Catherine Walsh, 459-496. Bogotá: Universidad Andina Simón Bolívar / Pontificia Universidad Javeriana.
- Hirsh, Marianne. 2008. "The Generation of Postmemory". *Poetics Today* 29 (1): 103-128. <https://doi.org/10.1215/03335372-2007-019>
- Latour, Bruno. 2005. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. París: Éditions La Découverte et Syros.

## Bandera y plurinación: el caso de Pachakutik en la subversión del Estado ecuatoriano

- Maldonado Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, 127-168. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Meisch, Lynn. 1992. "We will not dance on the tomb of our grandparents: 500 years of resistance in Ecuador". *Latin American Anthropology Review* 4 (2): 55-74.  
<https://doi.org/10.1525/jlca.1992.4.2.55>
- Ortiz, Pablo. 2011. "20 años de movimiento indígena en Ecuador. Entre la protesta y la construcción de un Estado plurinacional". En *Movimientos indígenas en América Latina: resistencia y nuevos modelos de integración*, editado por Ana Cecilia Betancur, 68-104. Copenhague: IWGIA.
- MUPP (Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik). 2025. "Pachakutik el alma del pueblo". Acceso el 4 de enero de 2025. <https://pachakutik.com.ec/#Inicio>
- MUPP. 2016. "Estatutos del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País". Acceso el 2 de septiembre de 2023. <https://lc.cx/nuwp7p>
- Pajuelo, Ramón. 2007. *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Lima: IFEA / IEP.
- Prada, Raúl. 2014. *Descolonización y transición*. Quito: Abya-Yala.
- Presidencia de la República del Ecuador. 2023. "Presidencia de la República conmemorará el Día de la Bandera Nacional", 31 de agosto. <https://lc.cx/NFZ6h1>
- Quijano, Aníbal. 2006. "El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina". *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad* 19 (50): 51-77. <https://lc.cx/a0GXLA>
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 246-276. Buenos Aires: UNESCO / CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1991. "Pachakuti: The historical horizons of internal colonialism". Acceso el 7 de mayo de 2024. <https://lc.cx/dlSEPV>
- Rufer, Mario. 2016. "Nación y condición poscolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del pasado". En *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, coordinado por Karina Bidaseca, 275-296. Buenos Aires: UNSAM / IDAES / CLACSO.
- Sánchez Parga, José. 1992. *Presente y futuro de los pueblos indígenas: análisis y propuestas*. Quito: Abya-Yala.
- Sarlo, Beatriz. 2005. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Schavelzon, Salvador. 2015. *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador posconstituyentes*. Quito: CLACSO / Abya-Yala.
- Segato, Rita. 2007. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Spivak, Gayatri. 2010. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG.
- Stavenhagen, Rodolfo. 2010. *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CLACSO.
- Tully, James. 2004. *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fabián Cevallos-Vivar y Sofía Cevallos

- Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala.
- Zamosc, Leon. 2007. “The indian movement and Political Democracy in Ecuador”. *Latin American Politics and Society* 49 (3): 1-34. <https://doi.org/10.1111/j.1548-2456.2007.tb00381.x>
- Zavaleta, René. 2015. *La autodeterminación de las masas*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores / CLACSO.

Cómo citar este artículo:

Cevallos-Vivar, Fabián, y Sofía Cevallos. 2025. “Bandera y plurinación: el caso de Pachakutik en la subversión del Estado ecuatoriano”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 82: 205-224. <https://doi.org/10.17141/iconos.82.2025.6237>

**Disponible en:**

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50982292011>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante  
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la  
academia

Fabián Cevallos-Vivar, Sofía Cevallos

**Bandera y plurinación: el caso de Pachakutik en la**

**subversión del Estado ecuatoriano**

**Flag and pluri-nation: The case of Pachakutik in the**

**subversion of the Ecuadorian state**

*Íconos. Revista de Ciencias Sociales*

núm. 82, p. 205 - 224, 2025

FLACSO Ecuador,

**ISSN:** 1390-1249

**ISSN-E:** 1390-8065

**DOI:** <https://doi.org/10.17141/iconos.82.2025.6237>