

Este estudio propone algunas bases para investigar el pluralismo jurídico, la interculturalidad, los derechos de la naturaleza y el *sumak kawsay*. Es un discurso contextual con base real y proyección mundial desde los contextos indígenas.

Su lugar de partida es el pueblo *kichwa* saraguro, de la provincia de Loja, Ecuador. Su teoría permite hacer comparaciones con estudios etnológicos, antropológicos y sociológicos de la Amazonía, los pueblos *kichwa* de la Sierra y las reflexiones indigenistas.

El método es interdisciplinar, antidisciplinar o transdisciplinar. Aborda especialmente la construcción colonial del sujeto indígena y hace una reconstrucción histórica para mostrar lo negativo y lo positivo de esta.

En la parte final se realiza una formulación de carácter ético de la filosofía indígena y de lo que se categoriza como *sumak kawsay*: cuidado o divinización de la vida.

P.V.P.: USD 20.00

ISBN: 978-9942-10-782-4



9789942107824



Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador  
Corporación de Estudios y Publicaciones

# Hacia una arquitectónica de la filosofía indígena

Fausto Quizhpe Gualán



### Fausto Quizhpe Gualán

---

(Saraguro, 1988). Es doctor en Derecho (2022) y magíster en Derecho con mención en Derecho Constitucional (2017) por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; abogado (2014) por la Universidad Central del Ecuador.

Es *kichwa* saraguro y sus investigaciones están relacionadas con el *sumak kawsay* y la filosofía latinoamericana.

Correo electrónico:

[fausto.quizhpe@uasb.edu.ec](mailto:fausto.quizhpe@uasb.edu.ec)

DS  
Derecho y Sociedad  
13

Fausto Quizhpe Gualán

## HACIA UNA ARQUITECTÓNICA DE LA FILOSOFÍA INDÍGENA



Quito, 2023



Derecho y Sociedad

Claudia Storini, *editora general*

### *Hacia una arquitectónica de la filosofía indígena*

Fausto Quizhpe Gualán

Primera edición:

ISBN Corporación de Estudios y Publicaciones: 978-9942-10-782-4

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: 978-9942-604-82-8

Impreso en Ecuador, mayo de 2023

Producción editorial: *Jefatura de Publicaciones, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador*

Annamari de Piérola, jefa de Publicaciones

Shirma Guzmán, asistente editorial

Patricia Mirabá, secretaria

Diseño y revisión de texto: *Corporación de Estudios y Publicaciones*

Diseño de portada y logotipo de la serie: *Corporación de Estudios y Publicaciones*

© Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Toledo N22-80

Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426

www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec

© Corporación de Estudios y Publicaciones

Cristóbal de Acuña E2-02 y Juan Agama

Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 222 1711, 223 2693, 223 2694 • Fax: (593 2) 222 6256

www.cep.org.ec • ventas@cep.org.ec

La versión original del texto que aparece en este libro fue sometida a un proceso de revisión por pares, conforme a las normas de publicación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y de esta editorial.

El texto original de este ensayo fue elaborado para la obtención del título de doctor en el Programa de Doctorado en Derecho de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

## Índice

Agradecimientos	9
Prólogo	11
Introducción	15

### Capítulo 1 LO INDÍGENA

Latinoamérica como lugar de enunciación	35
Ética y <i>sumak kawsay</i>	44
Comunidad y <i>sumak kawsay</i>	53
Hacia el derecho como <i>sumak kawsay</i>	62
<i>Sumak kawsay</i> como crítica de la civilización	73
El mundo indígena como sujeto filosófico	82
¿Qué es filosofía para el mundo indígena?	92

### Capítulo 2 UNA GENEALOGÍA DE LO INDÍGENA

El mundo indígena como sujeto histórico	99
Subjetividad y negación	107

### Capítulo 3 LO INDÍGENA, LO NO-INDÍGENA Y LA DESCOLONIZACIÓN

<i>Sumak kawsay</i> : complejo de inferioridad y descolonización	115
Negatividad: lo no-indígena y la descolonización	128

<i>Sumak kawsay</i> : el mundo indígena como matriz descolonizadora	128
Espiritualidad, mundo indígena y descolonización	148
Modernidad, capitalismo religioso como recolonización	156
<i>Capítulo 4</i>	
<b>FILOSOFÍA INDÍGENA</b>	167
<i>Sumak kawsay</i> : mundo indígena y filosofía	167
Filosofía indígena: romper la cadenas impuestas por el amo	177
<i>Sumak kawsay</i> como filosofía indígena	185
<i>Sumak kawsay</i> como ética	193
Aportes de la teología de la liberación para el <i>sumak kawsay</i>	197
Los derechos de la naturaleza son el fetiche del <i>sumak kawsay</i>	205
<i>Sumak kawsay</i> como espiritualidad filosófica	215
Conclusiones	221
Bibliografía	227

Tupak Katari pronosticó en 1781 “volveré y seré millones”. Comparto este breve trabajo como preámbulo para reclamar por las injusticias sufridas por los millones de mujeres y hombres indígenas en el mundo; y, vale aclarar, no, no viene al caso si esos indígenas tienen cabello rubio, piel blanca y ojos azules. El ser humano es el sujeto que sufre por el hambre o el frío. Asimismo, el amor —sentimiento, o disparador crítico— es la medicina universal. Tanto el dolor como el amor están presentes en el mundo.

## Agradecimientos

Al pueblo *kichwa* saraguro, por acogerme en su seno. Por cada baile de *chashpishka*, por cada comida en *muguna*, por cada trabajo en *llikllashka*, por regalarme el poder de la palabra y el grito.

Aquí recuerdo una sesión de psicoterapia con *achuma*, para los científicos *kichwa*; "san pedrillo" por los cristianos; y, *echinopsispachanoi* según los europeos. En esa sesión de psicoterapia concluimos que somos seres humanos con miles de años en nuestras espaldas. Esos milenios nos hacen responsables por las injusticias y nos conminan a vivir en amor con los otros seres: personas, animales, plantas y minerales.

A cada *mashi* y cada *hatuntayta* como *hatunmama* con quienes viví la responsabilidad de reciprocitar o devolver. Los vasos de chicha que nos enseñaron a compartir con la tierra.

A las madres y padres —finalmente todas y todos somos parientes— que dan batalla a las nuevas formas de colonización, racismo y exclusión.

A las personas que están estirando la mano en la calle.

Aspiro a que los niños y las niñas, como Tawa Paqa, Érika o Saraly, superen la colonización, el hambre, el racismo y el androcentrismo.

A Claudia Storini, mujer italiana, indígena de cabello rojizo y piel blanca, seremos millones en el cuidado de la vida *sumak kawsay*, la lucha contra las injusticias, el amor y la solidaridad.

Un agradecimiento especial a toda la familia: Juana, Alba, Francisco, "tiuVini", mama Rosa, tayta Luis (+), mama María. No podía faltar Carmen, la que siempre discute conmigo los primeros esbozos.

A la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, casita donde con cariño seguí aprendiendo el camino del desaprender. Porque eso es la descolonización, un largo camino por desaprender.

## Prólogo

Esta obra es el trabajo que presentó Fausto Quizhpe Gualán para la consecución de su título en el Programa de Doctorado en Derecho de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (UASB-E), que contó con los aportes del Tribunal compuesto por los doctores César Montaña Galarza, Raúl Llasag Fernández y Andrés Abad Merchán, a quienes expreso mi agradecimiento como directora de la tesis y del programa.

El título, *Hacia una arquitectónica de la filosofía indígena*, hace simbólicamente alusión al postulado del trazo de los planos e indaga acerca de los elementos que permiten categorizarlo como filosofía, bajo los parámetros del sujeto indígena.

Este trabajo se ocupa de dos categorías sobre las cuales se viene desarrollando un amplio debate: “lo indígena” y “la filosofía”.

Su relevancia reside en que la investigación filosófica desde una perspectiva indígena en el campo del derecho ha recibido poca o nula atención y esta obra sienta algunas bases filosóficas para posteriores estudios, especialmente en cuanto a interculturalidad, derechos de la naturaleza y justicia indígena.

Lo indígena se aborda desde una perspectiva crítica y transdisciplinaria, para luego hacer una aproximación filosófica. A su vez, la noción de filosofía, aunque alejándose del sentido tradicional —es decir, grecorromano— está regida, en cierta medida, por parámetros levinasianos, específicamente con relación al “otro”; apelando en gran parte a los postulados de la Filosofía de la liberación, de raíz latinoamericana.

Es justamente con Latinoamérica y, dentro de ella el sujeto indígena, que la reflexión se amplía al dialogar con los aportes de la teología de la liberación. En otras palabras, el autor logra identificar y evidenciar como la presencia de Cristo permea esta filosofía tanto en sentido negativo como positivo.

Es de conocimiento general que el cristianismo, en su momento negativo, hizo y hace sangrar al “mundo” indígena, sobre todo bajo ciertos fenómenos muy identificados: la colonización, la sumisión y el despojo territorial. Por otra parte, la investigación resalta la presencia positiva de un Cristo que, a través de la teología de la liberación, se sustancia en “el amor

al otro". Sin embargo, este amor no es suficiente, cuando el otro se identifica solamente como "otra persona". Es desde esta afirmación que se pueden encontrar nuevos parámetros para discutir, en sentido estricto, la filosofía indígena. Ello porque, en sentido sinestético, se puede comprender al otro también en un río contaminado, un animal en peligro de extinción, o la persona con hambre que extiende la mano en la calle para pedir limosna.

Siguiendo este hilo, hay también que evidenciar que esta visión de filosofía incluye también a la estética, en palabras del autor: "La filosofía indígena también está expresada en calidad de arte, se tiene, por ejemplo: imágenes antropomorfas, representaciones de animales, mitos, o, en algunos casos a través de la representación de seres conformados por una 'mezcla de hombre, animal y planta' tallados, por ejemplo, en las vasijas de los moche". Aquí se encuentra otra ruptura, pues la idea del arte desde una visión de la cultura hegemónica está a contrapelo de las nociones de otras latitudes. Reflexiona, además, sobre el hecho de que los indígenas han sido representados generalmente por una especie de "indigenismo estético", en el que muestran concepciones indigenistas, como si lo indígena tuviera una relación forzosa con la carga de la protección de la naturaleza. El autor es claro en plantear la necesidad de una filosofía "posracial" en la que la idea de raza no sea considerada un requisito previo, sino que se enmarque en nuevas búsquedas filosóficas.

Como corolario, hay que evidenciar otro aporte importante de este trabajo: la noción de *sumak kawsay*. El autor logra demostrar que el concepto puede ampliarse al adquirir el sentido de una ética, una economía, una reproducción vital. Es decir, se supera la noción simplista de "buen vivir" o "bien vivir" que tiene el enfoque específicamente indigenista.

Entonces, con el riesgo de caer en tautología, se puede concluir que esta investigación hace énfasis en que la filosofía indígena consiste en entender que el "otro" no es solamente otra persona, sino también la naturaleza, el río, el bosque, etc.

En este trabajo hay un tratamiento discursivo sólido, con razonamiento de carácter circular en el tratamiento teórico, que, desde la autoidentificación del autor como indígena, se puede definir como iteración, por lo que no se emiten juicios; al contrario, es evidente un respeto dialógico de saberes, muy poco tratado en la academia.

En síntesis, un libro valioso por la elaboración rigurosa de un diagnóstico crítico, en el manejo de las diferentes categorías teóricas que sustentan la investigación, en el exhaustivo análisis de la realidad y, sobre todo, por su carácter propositivo en el desarrollo de nuevas estrategias de transformación y emancipación social. Valioso también por haber sido concebido

desde la convicción de que la finalidad del estudio del derecho es la lucha por un derecho transformador. Una lucha que solo puede y debe emprenderse desde un determinado contexto fáctico, considerando la realidad como problema y con el más alto rigor intelectual.

Finalmente, dejo constancia de que este libro representa una afirmación más de la trayectoria de vida de Fausto Quizhpe Gualán, militantemente coherente con las luchas por dar un sentido incluyente a conceptos como derechos de la naturaleza, *sumak kawsay* y pluralismo. Y de la gratitud que siento hacia él por su ejemplo y este trabajo que me enorgullece haber podido guiar y prologar; por todo lo aprendido en este hermoso viaje hacia la construcción de otra forma de entender y sentir el derecho. Es gracias a trabajos como este que cobra sentido mi papel como mujer y docente que cree profundamente en la militancia social y política y en las utopías reales.

Claudia Storini

Quito, 13 de julio de 2022

## Introducción

*Mi conclusión es que somos una sola humanidad.  
Si alguien está siendo lastimado, todos estamos  
siendo lastimados.*

*Si alguien tiene alegría, esa es nuestra alegría. [...]   
Ser parte de la humanidad es duro para nosotros  
entenderlo.*

*Si eres un árbol, es duro entender el bosque.  
La forma en que miramos a otras personas muy  
a menudo dice sobre nosotros mismos. Creo que  
es una reflexión honesta de la naturaleza de los  
seres humanos.*

*Si ayudas a una persona, ayudas a la humanidad.*

Ai Weiwei<sup>1</sup>

Tanto la filosofía como lo indígena no pasan de ser un producto de la construcción indigenista. Como consecuencia, tanto el discurso como la enunciación o la formulación de la teoría y praxis, desde el sujeto indígena, permiten superar el indigenismo.

Pero también, el discurrir por estas dos categorías —filosofía indígena— es un retorno crítico a la matriz discursiva de lo que el indigenismo ha construido alrededor de los derechos de la naturaleza, el *sumak kawsay*, la interculturalidad o el derecho indígena.

En otras palabras, el primer paso para construir la interculturalidad es que las culturas hablen por sus propias bocas, lenguas, y con base en sus razones, emociones y sentimientos. Asimismo, el primer paso para que se construya el pluralismo jurídico es que los indígenas presenten y ejerzan su derecho. Así como para construir el *sumak kawsay*, lo primero es que este sea tratado o discutido desde quienes lo viven.

---

<sup>1</sup> My conclusion is we are one humanity. / If anyone is being hurt, we are all being hurt. / If anyone has joy, that's our joy. (1) [...] / Being part of humanity is hard for us to / understand. If you are a tree, it's hard to / understand the forest. (3) / How we look at other people very often tells / us about ourselves. I think that's an honest / reflection of the nature of human beings. / (4) If you help one person, you help humanity. (5). Ai Weiwei, *Humanity* (Princeton, US: Princeton University Press, 2018), 2-3.

Entonces iniciemos por la matriz discursiva del presente trabajo: el sujeto indígena. En el siglo XXI la categoría “indígena” parece aceptarse con una crítica cuasi nula. Lo indígena asume una dimensión mundial, se habla de la existencia de indígenas tanto en África, América, Asia como en Europa.

La categoría “indígena” se encuentra ampliamente difundida, ya traducida al francés como *indigène*. Descola llega a englobar a la *Amérique indigène*,<sup>2</sup> es decir, sugiere que en toda América existen indígenas. Kaltmeier la traduce al alemán como *eingeborenen*; si se revisa la obra de Mariátegui y Darcy Ribeiro igualmente establecen que existiría una población indígena americana *eingeborenen Bevölkerung Amerikas*,<sup>3</sup> o, en el italiano como *indiani*.

En consecuencia, se infiere aquí una primera contrapregunta: ¿existe un equivalente de lo indígena en los idiomas indígenas de Latinoamérica: *aymara*, *huarani* o *kichwa*? La respuesta es: No.

Sánchez realiza una discusión del idioma *kichwa* en relación con lo indígena, empero no aclara el significado de tal categoría, más bien amplía la confusión, emplea la palabra *indio* como sinónimo de *indígena*, inventa vocablos como *neoindígena* u *originario* como sinónimo de *indio* e *indígena*.<sup>4</sup>

Mannheim<sup>5</sup> realiza un trabajo filológico del *kichwa*, luego encasilla el mismo en los *indigenous languages*, en realidad, la lengua indígena no existe, el autor está trabajando con el idioma *kichwa* y *kechwa*, que es muy distinto.

Inclusive en el contexto mundial jurídico puede encontrarse lo indígena, por ello existe la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Asimismo, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)<sup>6</sup> que alude a los indígenas como una categoría mundial, engloba y prescribe derechos para estos colectivos humanos pertenecientes a los Estados miembros de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Dado que forman parte de la ONU Estados que contienen colectivos indígenas, de América, África, Asia<sup>7</sup> o Europa.<sup>8</sup>

2 Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris: Gallimard, 2015), 48.

3 Olaf Kaltmeier, *Im Widerstreit der Ordnungen: Kulturelle Identität, Subsistenz und Ökologie in Bolivien* (Wiesbaden, DE: Deutscher Universitätsverlag, 1999), 117.

4 José Sánchez-Parga, *Qué significa ser indígena para el indígena: Más allá de la comunidad y la lengua* 2.<sup>a</sup> ed. (Quito: Abya-Yala-Universidad Politécnica Salesiana, 2013), 87.

5 Bruce Mannheim, *The Language of the Inka since the European Invasion* (Austin, US: University of Texas Press, 1991).

6 OIT, *Convenio 169: Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, 7 de junio de 1989.

7 Se puede revisar las *Ethnic Nationalities* —categoría homónima de las nacionalidades de Ecuador— o *indigenous* reconocidas en Birmania en el año 2008. Melissa Crouch, “Ethnic Rights and Constitutional Change: The Recognition of Ethnic Nationalities in Myanmar/Burma”, en *Central-Local Relations in Asian Constitutional Systems*, ed. Andrew Harding y Mark Sidel (Londres: Hart Publishing, 2015), 105-24.

8 Incluso esta partición de continentes se critica por Mignolo al iniciar la obra aquí citada. Walter Mignolo, *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial* (Barcelona: Gedisa, 2007), 15.

En este trabajo se intenta abordar a Latinoamérica, para resaltar que la categoría “indígena” se utiliza en todas las normas constitucionales latinoamericanas, en este sentido, es una noción positivizada. De allí deriva la constitucionalización de los derechos de los llamados “pueblos indígenas”, plasmando en retórica derechos —supuestamente— exclusivos. Derechos que luego se diluyen porque la subcategoría indígena ha sido estratégicamente distorsionada y a la vez vaciada de contenido.

Según Dussel, “La América precolombina [o anterior a la colonia europea] tenía de 35 a 40 millones de habitantes, alcanzando hoy 25 millones —es decir, del 100 %, el indio ha pasado a ser algo más del 6 %—. En verdad, el habitante de la América no anglosajona no es el indio sino el mestizo”,<sup>9</sup> concluye.

El trabajo de Dussel busca entroncar o acoplar a Latinoamérica en la historia mundial, en este intento concibe a lo indígena bajo la noción minoría, es decir, los indígenas son unos pocos y los mestizos constituyen la mayoría.

“minoría” es un concepto relativo. Numéricamente las “minorías” pueden ser más de la mitad de la población. Los negros en Sudáfrica, los indígenas en Guatemala, las mujeres en todos los Estados del mundo son “minorías” de ese tipo porque, aparte de lo que digan las estadísticas, son grupos política y socialmente oprimidos. Pero desde luego también los negros en EE. UU., los turcos en Alemania, los curdos en Turquía y los coreanos en Japón son ejemplos de tales minorías (social y estadísticamente).<sup>10</sup>

La minoría como noción cualitativa, refiere a lo “menos” frente a lo “más”, es una subcategoría; así como subcategoría es india o indio. En el siglo XXI es común que los Estados latinoamericanos republicanos clasifiquen cuantitativamente a los indígenas como “minorías”, obviamente son pocas las personas que optan por autoidentificarse o cargar con la categoría indígena, ello tiene su fundamento principal en la construcción del prejuicio colonial de que toda persona indígena es o debe vivir dominada o incluso esclavizada, hecho que luego derivó en el racismo.

El racismo no está limitado a despreciar o temer al otro. Bajo este argumento, si los indígenas solo hubieran sido despreciados y temidos, ellos hubieran sido totalmente eliminados de la faz de la tierra. El racismo permitió y permite, tanto despreciar como temer, pero a la vez, asimilar a esos objetos; es decir, una vez despreciados y temidos son absorbidos como fuerza de trabajo (en el caso extremo de la

9 Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2018), 28.

10 Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2003), 171.

Colonia como esclavos) de baja cualificación para reproducir el capital y la acumulación.<sup>11</sup>

El racismo ha sido, pues, un pilar cultural del capitalismo histórico. Su vacuidad intelectual no le ha impedido cometer terribles crueldades. No obstante, dado el auge de los movimientos antisistémicos en el mundo en los últimos cincuenta o cien años, recientemente ha sido objeto de duros ataques. De hecho, hoy en día el racismo, en sus variantes más burdas, está sufriendo una cierta deslegitimación a nivel mundial. [...] El racismo ha sido de la mayor importancia para la construcción y la reproducción de las fuerzas de trabajo adecuadas.<sup>12</sup>

En otras palabras, en Latinoamérica, las personas niegan la identidad indígena en gran parte por el riesgo de ser racializados bajo tal etiqueta, por el temor a ser objetos de desprecio, temor y explotación laboral; esto es, autoidentificarse con la categoría "indígena" es asumir una carga y una lucha que puede ser concebida ingenuamente como innecesaria. Esto da como resultado que la categoría "indígena" se vacía de contenido cuantitativo y lo indígena adquiere sentido negativo de "minoría", frente a la "mayoría".

Una minoría no es por principio un concepto cuantitativo, sino un rango social; son los que se definen como diferentes (de algún modo específico) del grupo que es el dominante: dominante en el sistema-mundo, dominante en cualquier estructura institucional en el interior del sistema mundo, como lo es el sistema-Estado o la estructura de clase, o las escalas de la meritocracia, o las construcciones jerárquicas étnico-raciales que encontramos en todas partes.<sup>13</sup>

Las poblaciones indígenas son minorizadas, en realidad, tal minoría forma parte de una gran mayoría empobrecida, racializada y discriminada. Por ejemplo, la educación en la lengua de una minoría es de difícil plasmación en el sistema educativo público; existía y persiste un rechazo a las lenguas indígenas. Aquí nace una contradicción, ya que luego, para ser considerado indígena, es necesario —según los gurús indigenistas— el conocimiento de las lenguas *kichwa*, *aymara* o *huaorani*, según sea el caso.

La categoría "minoría" se puede trasladar al campo epistemológico, aquí la ética económica de una población minoritaria no se discute frente a la idea desarrollista de una supuesta mayoría. Entonces, estas supuestas

11 Ver la interesante discusión ampliada en Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, *Raza, nación y clase: Las identidades ambiguas* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África, 1991), 55-7.

12 Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico* (Madrid: Siglo XXI, 1988), 71.

13 Immanuel Wallerstein, *La decadencia del imperio: Estados Unidos en un mundo caótico* (Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2007), 125.

minorías están escondidas en las categorías: "mestizos", "campesinos" o "indígenas", siguiendo el hilo del discurso dicotómico mayorías y minorías, Rivera Cusicanqui aclara:

En general, los cambios en las definiciones oficiales de lo indígena nos revelan algo que parece válido hasta el presente: que las estadísticas sobre etnicidad tienen que ser leídas también como un discurso del poder sobre las clases subalternas. Es decir, que la condición de indio tiene mucho que ver con la correlación de fuerzas entre la élite poscolonial y la mayoría subalterna. La inclusión de muchos sectores *cholos* y mestizos entre los rangos más bajos de la sociedad remite nuevamente a la internalización y eslabonamiento interno del colonialismo, pues ni el dominio del castellano ni el cambio de vestimenta garantizaban el acceso a una condición ciudadana igualitaria. Pero a su vez, estos sectores arribistas, para afirmarse, tendrían que hacer el esfuerzo cultural de distinguirse de los *indios*, reproduciendo con ello la hegemonía de la cultura de dominante y por ende su propia condición colonizada.<sup>14</sup>

Ahora, esta supuesta minoría se ha desagregado en varios subgrupos que tienen la apariencia de ser distintos; sin embargo, todos ellos son sinónimos: *indígena*, *indio*, *campesino*, etc.

Reinaga afirma que "Colón no tuvo intención denigratoria cuando al habitante de estas tierras llamole por primera vez, 'indio', 'indígena'".<sup>15</sup> No obstante, las categorías "indio" o "indígena" adquirieron carácter racista y peyorativo.

Para Icaza son sinónimos los *campesinos* —*indios* y *cholos*—. <sup>16</sup> La transformación del indio en campesino remonta al período republicano, es un vaciamiento y moldeamiento de lo indio.

En el siglo XIX los reformadores liberales asumieron la existencia de una mentalidad india corporativa anticapitalista, y buscaron transformar a los indígenas en un campesinado de tipo europeo. Aún más recientemente, los reformistas indigenistas y marxistas han sugerido un modelo socialista o cooperativista en el cual también se asume una mentalidad anticapitalista.<sup>17</sup>

El campesino latinoamericano es construido como el antónimo del *sujeto urbano*, una mutación de lo indígena, una forma específica de vivir en el campo, en la ruralidad, al margen del movimiento de la centralidad de lo urbano, en este sentido es otro colectivo excluido.

14 Silvia Rivera Cusicanqui, *Bircholas. Trabajo de mujeres: Explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la La Paz y El Alto*, 2.ª ed. (La Paz: Mama Huaco, 1996), 96.

15 Fausto Reinaga, *Obras completas. Tomo I / Vol. I* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2014), 209.

16 Jorge Icaza, *Seis veces la muerte: Seis relatos*, 2.ª ed. (Buenos Aires: Alpe, 1954), 46.

17 Herbert Klein, *Haciendas y ayllus en Bolivia: Ss. XVIII y XIX* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995), 17.

Lo campesino es una categoría ahistórica, que dependiendo del Estado permite el acceso a ciertos derechos. Está ligado a lo indígena en sentido peyorativo y racista, debido a que se concibe a los indígenas solo como “mano de obra barata”,<sup>18</sup> con la sola capacidad de labrar la tierra.<sup>19</sup>

En Bolivia “la *intelligentsia* reformista que ganó las elecciones de 1993 optó por excluir al grueso del campesinado andino de las definiciones de ‘indígena’, aduciendo un proceso de aculturación y mestizaje que en otros ámbitos prefiere pasar por alto”.<sup>20</sup> Por ello y *de facto*, tanto indígenas como “campesinos” estuvieron unidos contra el Estado boliviano y la política de privatización del agua —Guerra del Agua—, así como la eliminación de la coca, bajo los hilos de las directrices norteamericanas.<sup>21</sup> Las diferentes categorías que se imponen a los colectivos humanos no impiden que sus luchas estén ligadas.

Por supuesto que se debe criticar lo campesino en sentido descolonial, es decir, se debería tener en cuenta la categoría “cultura” que propone Freire, según la cual, todo esfuerzo creador del ser humano es de carácter cultural, por lo mismo un pozo que cava un campesino por la necesidad de agua es un acto de creación de cultura.<sup>22</sup> Luego, toda cultura es creadora de civilización, en este sentido, la categoría “civilización” es positiva. El origen de esta se sitúa en una perspectiva asintótica, en el sentido de que el euronorteamericano nunca dejaría de progresar, jamás volvería a caer en la barbarie.

En su primera acepción, la civilización como el proceso civilizador (singular), de civilización como antónimo de barbarie, aparece por vez primera a mediados del siglo XVIII en las obras de dos eruditos ilustrados por excelencia: en francés con Mirabeau en 1756, en inglés con Adam Ferguson en 1767. Como afirma Raymond Bloch, la palabra llegó en el momento preciso y se

18 En la entrevista que Vivanco realiza a Fabricio Correa, este último, hermano del expresidente de Ecuador, refiere a los *indígenas* como “mano de obra barata”. Fabricio Correa, entrevistado por Luis Vivanco, *Castigo divino guayaco*, *La Posta*, 13 de marzo de 2018, <https://bit.ly/2PCEJgy>.

19 Belote distingue entre los “Indian campesinos (farmers)” campesinos o agricultores indígenas y los “white campesinos” campesinos o agricultores blancos —no-indígenas—; es decir pueden ser campesinos o agricultores tanto *indígenas* como no *indígenas*. Linda Belote, “Prejudice and Pride: Indian-White Relations in Saraguro, Ecuador” (tesis doctoral, University of Illinois at Urbana-Champaign, Estados Unidos, 1978), 1 y 7, <https://bit.ly/3tHMAgg>.

20 Silvia Rivera Cusicanqui, “Oprimidos pero no vencidos”: *Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*, 4.ª ed. (La Paz: La Mirada Salvaje, 2010), 62.

21 Silvia Rivera Cusicanqui, “Reclaiming the Nation”, *NACLA Report on the Americas* 38, n.º 3 (2004): 19-23, <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724503>.

22 En el original “A cultura em última análise, como expressão do esforço criador do ser humano. Neste sentido, é tão cultura o poço que camponeses, empurrados pela necessidade de água, cavam no chão, quanto um poema de trova-dor anônimo”. Paulo Freire, *Pedagogia da indignação: Cartas pedagógicas e outros escritos* (São Paulo: UNESP, 2000), 44.

correspondía con una noción que se había desarrollado de manera gradual y se destinaba para un futuro espléndido, la idea optimista y al margen de la teología acerca de un progreso continuo en la condición del hombre y la sociedad.<sup>23</sup>

Para continuar con lo indígena, otra forma de subcategorización es la que propone Charles Darwin, desde su posición de biólogo y antropólogo *eurocéntrico* asignó indistintamente la subcategoría indígena tanto a las personas que él consideró como “indios”, “salvajes”, “primitivos”, así como a las ranas, ratas y aves.<sup>24</sup> Para Darwin, tanto las personas como los animales que no provienen de Europa son indígenas.

El eurocentrismo que ha ingresado en la presente discusión “es un término negativo, que se refiere a cualquier hipótesis de que los patrones percibidos en el análisis de la historia y estructura social paneuropea son patrones universales, y por lo tanto, modelos implícitos para las personas en otras partes del mundo”.<sup>25</sup> Este eurocentrismo se expresa en cinco supuestos atributos, que luego se intenta proyectar mundialmente: “1. su historiografía, 2. el parroquialismo de su universalismo, 3. sus supuestos acerca de la civilización (occidental), 4. su orientalismo y 5. sus intentos de imponer la teoría del progreso”.<sup>26</sup>

En consecuencia, lo “indígena” o su sinónimo *indio*, es una construcción *eurocentrada* que se asume por el error de Cristóbal Colón al confundir el Abya Yala con la India. El Abya Yala de los Kuna se traduce como “tierra de sangre vital o tierra en plena madurez”. Esta categorización toponímica es sumamente eurocéntrica, porque se asume que el europeo aún en el error parece acertar, es decir, el europeo se dirigió a la India y aunque no llegó a su destino, renombró a toda una civilización para hacernos creer que encontró su meta. Y, sin duda este eurocentrismo creció, se desarrolló y repercutió sobre lo indígena. Bartolomé de las Casas confunde lo “indio”, “indianas gentes” o “indiano”, sus categorías tienen raigambre económico:

Y por ser estas tierras lo oriental ignoto de la India, y no tener nombre particular, atribuyóle aquel nombre que tenía la más propinqua tierra, llamándolas Indias occidentales, mayormente que como él supiese que á todos era manifiesta la riqueza y grande fama de la India, quería provocar con aquel nombre á los Reyes católicos que estaban dudosos de su empresa, diciéndoles

23 Immanuel Wallerstein, *Geopolítica y geocultura: Ensayos sobre el moderno sistema mundial* (Barcelona: Kairós, 2007), 298.

24 Charles Darwin, *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*, ed. Joaquín Gil (Buenos Aires: Librería El Ateneo, 1942).

25 Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*, 2.ª ed. (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005), 127.

26 Immanuel Wallerstein, *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2002), 192.

que iba á buscar y hallar las Indias por la vía del Occidente, y esto le movió á desear el partido de los Reyes de Castilla más que de otro Rey cristiano [sic].<sup>27</sup>

Murra fue catalogado en su momento como analista crítico de las crónicas sudamericanas, quizá estuvo entre los sobresalientes, dado el manejo bibliográfico y su conocimiento del *kichwa*. Propuso inclusive teorías histórico-económicas que luego derivaron en los estudios de los sistemas de producción indígenas.<sup>28</sup> Sin embargo, en ninguno de sus textos discute lo indígena, si bien inicia una corriente crítica de aquellos escritores indigenistas que hasta entonces eran considerados referentes: Garcilaso, Betanzos o el mismo Bartolomé de las Casas.

Por supuesto que el manejo categorial de los cronistas es bastante polémico, usan indistintamente y como sinónimos: *indígena*, *indio* o *étnico*. Los cronistas describen el proceso colonial y presentan la historia desde la perspectiva del bando vencedor o en su caso favoreciendo a este último como germen de la redención del vencido. Se debe insistir en aquello, “el vencedor como germen de la redención del vencido”, este modelo histórico permite que el vencedor resulte ser el sujeto histórico, frente al objeto indígena, tanto para el proceso de colonización como para una posible liberación o descolonización, esto se puede categorizar como indigenismo descolonial.

De hecho, lo indígena se plantea desde antaño con un enfoque antropológico sujeto-objeto. Por ello, se considera que los primeros defensores de los derechos humanos de los indígenas son Bartolomé de las Casas o Vitoria, es decir, las voces indígenas quedan desautorizadas para criticar el proceso colonial. Así, Garcilaso de la Vega ensaya una historia *inka*, en la primera parte aparecen casi completamente aquellos, pero progresivamente y a lo largo de su pretendida historia los indígenas van desapareciendo, hasta que finalmente —quizá inconscientemente— se dedica solo a escribir la historia del ganador o conquistador.

Según Ricoeur,<sup>29</sup> coexisten dos modelos de memoria: la macrohistoria, que pretende ser colectiva, y la microhistoria que supuestamente es individual. En nuestro caso, la macrohistoria o macrorrelato es de autoría de los vencedores y la microhistoria o microrrelato, que a la vez corresponde a los indígenas vencidos o colonizados, se encuentra en profundidad en los mitos, el arte o los testimonios conocidos como “memoria oral”.

27 Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, vol. I, ed. Marqués de la Fuensanta del Valle y José Sancho Rayón (Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875), 48.

28 John Murra, *La organización económica del Estado inca*, 6.ª ed. (Ciudad de México: Siglo XXI, 1987); John Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975).

29 Paul Ricoeur, *A memória, a história, o esquecimento* (São Paulo: Universidad Estatal de Campinas, 2014), 141.

“La memoria colectiva es plural, diversa, está constituida por múltiples aportes, obras, informaciones continuamente acumuladas y en parte disipadas”.<sup>30</sup> La memoria oral no busca generalizaciones, sino meramente ilustra los apuntes que se hacen al mencionar aquellos pueblos indígenas.

La construcción histórica indigenista de Sudamérica se centra en el macrorrelato, por ejemplo, en los *inka* o *aymara*, es una redacción del proceso de colonización, aquello no se puede entender como historia en sentido crítico. En otras palabras, las crónicas coloniales —o la macrohistoria— son monólogos indigenistas, dialogan entre indigenistas sobre los indígenas. Lo medular de aquello es que, las crónicas coloniales constituyen un instrumento para hablar sobre el indígena, sin embargo, ahora hay que hacerlo siempre con el indígena, para no volver a caer en el indigenismo.

Asimismo, tampoco el indígena debería hablar solo de sí mismo, esta pretensión es una ingenuidad, un objetivo purista generado desde el indigenismo. Hablar de uno mismo en sentido descolonial obliga a tener un punto de referencia, el dominador colonizador. Aquí, las palabras del *Manuscrito de Huarochiri* nos arrojan luces sobre la metodología descolonial de la historia o memoria:

Si los *vivientes*[o sujetos] del pasado presente y futuro utilizan la palabra, en todas partes su vida no se habrá perdido. Se tendrá también memoria de ellos como existe sobre los dominadores y sus jefes, aparecerán sus imágenes. Así es y por ser así y como hasta ahora no está escrito eso, yo hablo aquí sobre la vida de aquellos seres vivientes [...], que tuvieron madres y padres o un origen, sobre la vida que tenían y como viven hasta ahora. De eso, de todo eso, ha de quedar escrito aquí, con respecto a cada familia y como es, fue y será su vida desde que aparecieron.<sup>31</sup>

El *Huarochiri* fue escrito aproximadamente en el año 1598 de la era común, la traducción de los tiempos verbales y la semántica filosófica de Duviols y Arguedas son deficientes. Cuando el manuscrito traduce la categoría *ñawpa pacha*, está refiriendo a la conjunción del tiempo-espacio en tres *taypi* momentos-lugares, presente, pasado y futuro; es decir, la reconstrucción del pasado historia —lo que los *inka* llamaban “hablar con

30 Georges Balandier, *El desorden: La teoría del caos y las ciencias sociales*, 3.ª ed. (Barcelona: Gedisa, 1993), 232.

31 “Runa yno niscap Machoncuna naupa pacha quillcacta yachanman carca chayca hinantin causascuncunapas manam canacamapas chincaycuc hinacho canman himanam viracochappas sinchi cascanpas canancama ricurin hinatacmi canman chay hina captinpas canancama mana quellcasca captinpas caypim churani cay huc yayayuc guarocheri niscap machoncunap causascanta yma ffeenioccha carcan yma ynah canacamapas causan chay chaycunacta chayri sapa lllactanpim quillcasca canca hima hina causascampas pacariscanmanta”. *Dioses y hombres de Huarochiri*, edición de Pierre Duviols, trad. José María Arguedas (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1966), 18.

los muertos”, que el cristianismo colonial satanizó— influye: en el aquí presente y en el proyecto a futuro.

Entonces, la representación de lo indígena en el contexto de las crónicas coloniales se entiende como no-humana o en el mejor de los casos subhumana. Entre los sinónimos que se usaron para nombrar a los indígenas: *salvajes*, como antónimo de *civilización* o *cultura*; *ancestrales*, *aborígenes* y *originarios* como colectivos que están o deben estar anclados en el pasado, de lo dicho a la vez se puede encontrar derivaciones como nativo, autóctono, natural y típico. Estas categorías hacen referencia a un lugar geográfico de nacimiento.

Lo indicado implica una contradicción, ya que con esta premisa toda persona que nace en Latinoamérica viene a ser nativa, “aborigen”, “autóctona” u originaria de este sitio, incluidas las personas que se consideran no-indígenas. En un análisis extensivo se podría entender que se busca referir al nacimiento en territorio indígena, por ejemplo, en la Amazonía; o, en algún pueblo donde predomina un idioma indígena. Cabe recordar como ejemplo, que en Bolivia los moxeños y tacanas “se autoclasifican como indígenas, aunque ya no hablan ninguna lengua nativa”.<sup>32</sup>

En combinación con lo indígena se construyen subdisciplinas como historia indígena, justicia indígena o economía indígena. Estos planteamientos omiten o más bien esconden los orígenes geoculturales de las disciplinas o campos del conocimiento. Se categoriza como “‘geocultura’ por analogía con la (geopolítica, no porque se trate de un aspecto supralocal o supranacional, sino porque representa el marco cultural dentro del que opera el sistema mundial”.<sup>33</sup> La geocultura comprende la parte mistificada de la cultura, la “trastienda, la parte más oculta a la vista”.<sup>34</sup>

Y así se produce el enrevesamiento de lo indígena bajo las ciencias coloniales,<sup>35</sup> según la categorización de Achille Mbembe. Llamamos ciencias coloniales a la estructura polarizada de las ciencias nomotéticas con las idiográficas.<sup>36</sup> Las ciencias nomotéticas tradicionalmente se categorizan como

32 Rivera Cusicanqui, “Oprimidos pero no vencidos”, 33.

33 Wallerstein, *Geopolítica y geocultura*, 22.

34 *Ibid.*, 23.

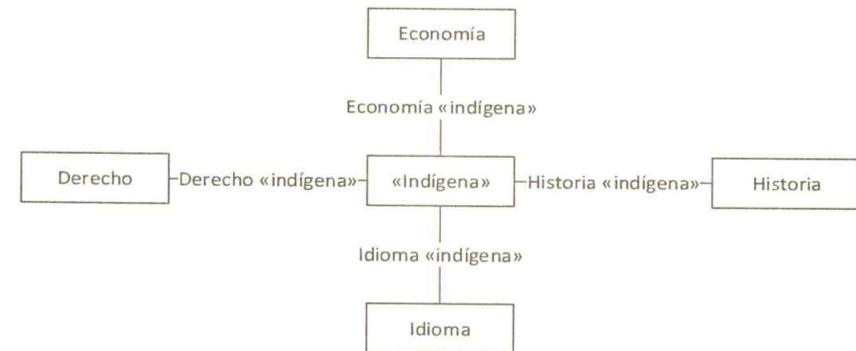
35 “O objectivo central das ‘ciências coloniais’ em França (a História, a Geografia, o Direito Legislativo, a Economia) incidia sobre as ‘raças atrasadas’”. Achille Mbembe, *Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África descolonizada* (Luanda, AO: Edições Pedagogo / Edições Mulemba, 2014), 108.

36 “Este par de términos fueron inventados en Alemania a fines del siglo XIX para describir lo que se denominaba *Methodenstreit* (batalla de los métodos) entre los científicos sociales, la cual reflejaba la división del trabajo académico en *dos culturas*. Los científicos nomotéticos insistían en métodos reproducibles, ‘objetivos’ (preferentemente cuantitativos) y veían como una de sus tareas el arribar a leyes generales que explicaran la realidad social. Los académicos idiográficos utilizaban mayoría de datos cualitativos, narrativos, y se consideraban a sí mismos humanistas, y preferían los métodos *hermenéuticos*. Su preocupación principal era la interpretación, no las leyes, sobre las cuales eran, por lo

ciencias sociales. Estas ciencias se codificaron en instituciones, escuelas o facultades; tienen una base empírica euronorteamericana, específicamente: “Gran Bretaña, Francia, las Alemanias, las Italias y EE. UU.”.<sup>37</sup> Es decir, se construyeron los campos del conocimiento partiendo de aquellas realidades, es el “parroquialismo cultural de las ciencias sociales”.<sup>38</sup> Luego, estas ciencias lanzaron principios académicos o normas de pretensión universalista,<sup>39</sup> las fechas específicas en que ocurrió esto se sitúan entre 1789 y 1914. De allí el carácter colonial,<sup>40</sup> que Mbembe les atribuye.

Por el contrario, las ciencias idiográficas estudiaban lo específico, el supuesto “particularismo”, carente de principios universalistas, pero igualmente ciencia colonizante. Entonces, deberíamos hablar de universalismos y particularismos, la construcción del conocimiento y las ciencias consistiría en trajar por esta diversidad de universalismos y particularismos.<sup>41</sup>

Figura 1. Lo indígena bajo las ciencias coloniales



Fuente y elaboración propias.

menos, escépticos. (Destaquemos que lo idiográfico es diferente de lo ideográfico. ‘Idio-’ es un prefijo griego que significa ‘específico’, ‘individual’, ‘propio de sí’; por lo que idiográfico significa ‘relativo’ o ‘perteneciente a descripciones particulares’. ‘Ideo-’ es un prefijo derivado del latín y significa ‘pintura’, ‘forma’, ‘idea’; luego, lo ideográfico es lo que se relaciona a un sistema de escritura no alfabético, como los caracteres chinos”. Énfasis añadido. Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo*, 130.

37 Immanuel Wallerstein, coord., *Abrir las ciencias sociales: Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, 9.ª ed. (Ciudad de México: Siglo XXI, 2006), 16.

38 Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo*, 57.

39 “El universalismo es una norma positiva, lo que significa que la mayoría de las personas afirma su creencia en él, y casi todos sostienen que es una virtud”. *Ibid.*, 60.

40 Ver especialmente el acápite titulado “El liberalismo como ciencia social”, en Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial, vol. IV: El triunfo del liberalismo centrista, 1789-1914* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2014), 307-80.

41 Según Wallerstein deberíamos navegar solo entre los universalismos, pero esto excluye a los particularismos. Wallerstein, *La decadencia del imperio*, 120.

Aquí se encuentra la médula de la crítica de la dicotomía universalismo versus particularismo, como dos exclusiones abstractas de índole colonial y núcleo dialéctico. El universalismo está ligado al cosmopolitismo que se construyó a partir de la noción parisina de un “nosotros” de la Revolución francesa, que supuestamente alumbraba al mundo con sus ideales: libertad, igualdad y fraternidad. Y, el particularismo hace referencia a los pueblos colonizados que no obedecen a una supuesta generalidad o universalidad: histórica, política o jurídica.

Este par[de categorías, el universalismo y el particularismo] refleja la diferencia entre los académicos nomotéticos e idiográficos[...] El universalismo es la afirmación que existen generalizaciones sobre el comportamiento humano que son universales, esto es, que son verdaderas a lo largo del tiempo y el espacio. El particularismo es la afirmación de que no existen tales universales o que al menos no son importantes con relación a un fenómeno específico, y que por lo tanto, la función de los científicos sociales es explicar cómo funcionan los fenómenos o estructuras particulares.<sup>42</sup>

En las facultades de ciencias sociales latinoamericanas todavía es común el estudio de la Revolución francesa —y, particularmente de euronorteamérica— como antecedente histórico para intentar entroncar la historia latinoamericana, es un complejo de inferioridad, racialización de la historia, con esto se busca forzosamente el nexo con Europa; y, con ese fin se ignora y desecha el estudio de las historias indígenas: *inka*, maya, azteca.

Es evidente que no se rechaza aquí el aprendizaje de la historia “de” y “desde” la perspectiva de otros pueblos, incluidos los euronorteamericanos, pero vernos reflejados únicamente en aquellos expone una veneración idólatra y sobre todo peligrosa para la realidad propia.

En consecuencia, tanto las ciencias nomotéticas como idiográficas tienen núcleo colonial, no están diseñadas para la liberación de los indígenas o de Latinoamérica. Por esta razón, se hace necesaria la descolonización de las ciencias. Así se entiende la crítica de Rivera Cusicanqui a la universidad norteamericana, que también puede ser tachada de “indigenista”.

La Universidad de Texas es notoriamente pobre [¿deficiente?] en programas interdisciplinarios para tratar las realidades chicanas, latinas o afroamericanas. Salvo un programa de “estudios de la diáspora”, ligado al departamento de Antropología, y el espacio del Instituto de Estudios Latinoamericanos, los docentes y estudiantes interesados en los problemas de América Latina, y particularmente de la gente de color del subcontinente, habitan un mundo académico reducido. Incluso, resulta paradójico que, en

una época de cuestionamiento generalizado a los “estudios de área” (como ser Estudios Asiáticos, o Estudios de América Latina), el Instituto de Estudios Latinoamericanos estuviese organizado internamente según países, a través de Centros como el Mexican Center, el Brazilian Center y el Argentinian Center, cuyo énfasis estaba en los Estados nacionales, y particularmente en sus políticas de ajuste y adaptación a la nueva era globalizadora. La perspectiva andina resultaba totalmente ausente, y el enfoque “por países” resultaba lo menos adecuado imaginable para el tratamiento de una serie de problemas específicos, cuyo estudio había marcado el florecimiento de los Estudios Andinos en los años 70 y 80.<sup>43</sup>

Estas premisas permiten abrir un campo de discusión sobre el concepto de lo indígena. Aquella subcategoría hace alusión a una individualidad ahistórica mundial, vaciada de contenido que destruye hermenéuticamente diversos colectivos humanos al intentar condensar a estos sujetos diversos bajo una misma definición.

Por supuesto que hay críticas tenues que inclusive refutan la denominación “América”, categoría asimilada de Américo Vespucio. En nuestro caso, cuando englobamos a Sudamérica o Latinoamérica y omitimos utilizar categorías como “Abya Yala”, por razones de metodología y diálogo, ya que aquellas tienen mayor difusión, es decir, permiten a cualquier lector o lectora ajenos a nuestro contexto determinar fácilmente la ubicación geográfica.

Se debe admitir que respecto a la categoría “Latinoamérica” existen grandes dificultades semánticas, el latín no es la lengua matriz de América, en estricto sentido las lenguas matrices son, por ejemplo, el *kechwa*, *aymara* y moche, o, en su caso *shuar*, huaorani o *araweté* para la Amazonía. Se adelanta en este sentido, que la posición etimológica que aquí se toma, ha sido ya criticada desde el postulado de una filosofía mestiza, en el sentido de que:

no debemos seguir nominando a la Abya Yala como Latinoamérica o Hispanoamérica, ya que por la repetición inconsciente de los prefijos y sufijos de esos vocablos, precisamente, estamos reforzando la continuidad de la colonización que sigue ejerciendo su dominación sutil en unos casos en otros impuesta con mucho conocimiento de causa, desconociendo, tergiversando o invisibilizando todo el acervo afro-indígena-mestizo original y surgido propiamente desde el pensamiento alternativo.<sup>44</sup>

43 Silvia Rivera Cusicanqui, “El diablo no tiene fronteras”: *Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina* (La Paz: Instituto de Investigaciones Sociológicas Mauricio Lefebvre-Universidad Mayor de San Andrés, 2001), 39.

44 Carlos Zapata Carrascal et al., *Filosofía mestiza I: Interculturalidad, ecosofía y liberación*, 2.ª ed. (Buenos Aires: Editorial Abierta FAIA, 2015), 17.

Se considera que, en caso de aventurar un trabajo de historia crítica indígena, se debería utilizar la categoría "Abya Yala", pero antes correspondería realizar, por ejemplo, un arduo trabajo de filología o lingüística de las lenguas *kichwa*, *aymara* o *shuar*; asunto del que —aún— no nos ocupamos aquí.

Ahora, coherentemente con el título de este trabajo, corresponde introducir la categoría "filosofía". Nos apropiamos de esta noción a través de una inversión, la filosofía, tradicionalmente conocida como "amor a la sabiduría", se critica como demoniaca por el autocentramiento en sí misma. La filosofía recibe un giro después de veinticinco siglos con Lévinas, se invierte y está erguida como "el amor de la sabiduría" o también "la sabiduría del amor". Es decir, con Lévinas la filosofía se pregunta ¿qué es lo que podemos y debemos amar como humanidad?

Bajo esta visión, nos encontramos ante la encrucijada de elegir entre el amor necrofilico a la muerte humana, de las plantas y los animales. O, en su caso, el amor santificado a la vida en general *sofofilía*.<sup>45</sup>

el amor o, si no queremos usar una palabra tan fuerte, la aceptación del otro junto a uno en la convivencia, es el fundamento biológico del fenómeno social: sin amor, sin aceptación del otro junto a uno no hay socialización, y sin socialización no hay humanidad. Cualquier cosa que destruya o limite la aceptación de otro junto a uno, desde la competencia hasta la posesión de la verdad, pasando por la certidumbre ideológica, destruye o limita el que se dé el fenómeno social, y por tanto lo humano, porque destruye el proceso biológico que lo genera. No nos engañemos, aquí no estamos moralizando, ésta no es una prédica del amor, solo estamos destacando el hecho de que biológicamente, sin amor, sin aceptación del otro, no hay fenómeno social, y que, si aun así se convive, se vive hipócritamente la indiferencia o la activa negación.

Descartar el amor como fundamento biológico de lo social, así como las implicancias éticas que ese operar conlleva, sería desconocer todo lo que nuestra historia de seres vivos de más de tres mil quinientos millones de años nos dice y nos ha legado. No prestar atención a que todo conocer es un hacer, no ver la identidad entre acción y conocimiento, no ver que todo acto humano, al traer un mundo a la mano en el lenguaje, tiene un carácter ético porque tiene lugar en el dominio social, es igual a no permitirse ver que las manzanas caen hacia abajo. Hacer tal, sabiendo que sabemos, sería un autoengaño en una negación intencional.<sup>46</sup>

El amor es un límite al individualismo, es el camino hacia la cooperación,<sup>47</sup> o mejor aún, hacia la solidaridad, nos hace humanos.<sup>48</sup> Un pasaje levinasiano permite abrir esta discusión.

¿Dios, un sustantivo propio y único que no pertenece a ninguna categoría gramatical, encaja en el vocablo sin ninguna dificultad? y por lo tanto no tematizable, y que aquí es solo un tema porque, en un dicho, todo se traduce ante nosotros, incluso lo inefable, al precio de una traición que la filosofía está llamada a reducir: la filosofía llamada a pensar la ambivalencia, a pensarla en varias veces, aunque llamada a pensarla por la justicia, sigue sincronizando, en el Diabolo, la diacronía de la diferencia del uno y del otro y sigue siendo la servidora del Diabolo que significa la diferencia del uno y del otro como el uno para el otro, como la no indiferencia para la otra *Filosofía: la sabiduría del amor al servicio del amor*.<sup>49</sup>

Cuando se discute la matriz ético filosófica de la sabiduría del amor, se podía haber utilizado la categoría "filosofía *kichwa*" como designación, pero no, la pretensión del presente trabajo es, por decirlo de algún modo, "ensuciar", "teñir" o "pintar el sustantivo filosofía", que tiene un carácter casi sagrado en los campos del conocimiento.

A propósito de la designación o título del presente análisis, se requiere realizar algunas aclaraciones adicionales de carácter semántico. Este trabajo puede ser considerado en su mayor parte como cualitativo. En este sentido: "Pueden describirse estados de cosas, no nombrarse".<sup>50</sup> Los instrumentos para describir tal estado de las cosas, son las categorías.

47 Según Tomasello "la cooperación es sencillamente un rasgo que define a las sociedades humanas de una manera que no se da en las sociedades de los otros grandes simios". Michael Tomasello, *Una historia natural del pensamiento humano* (Bogotá: Uniandes, 2019), 51.

48 Para Freud, "el amor pone diques al narcisismo, y podríamos mostrar cómo, en virtud de ese efecto suyo, ha pasado a ser un factor de cultura". Sigmund Freud, *Obras completas, vol. XVIII: Más allá del principio de placer/ Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*, 2.ª ed. (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 118.

49 Cursiva añadida. "Dieu nom propre et unique n'entrant dans aucune catégorie grammaticale entre-t-il sans gêne - dans le vocatif? et, ainsi, non thématizable et qui, ici-même, n'est thème que parce que, dans un Dit, tout se traduit devant nous, même l'ineffable, au prix d'une trahison que la philosophie est appelée à réduire : la philosophie appelée à penser l'ambivalence, à la penser en plusieurs temps, même si appelée à la pensée par la justice, elle synchronise encore, dans le Dit, la dia-chronie de la différence de l'un et de l'autre et reste la servante du Dire qui signifie la différence de l'un et de l'autre comme l'un pour l'autre, comme non-indifférence pour l'autre la philosophie : sagesse de l'amour au service de l'amour". Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* (Paris: Albin Michel, 1974), 252-3.

50 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus: Investigaciones filosóficas/Sobre la certeza* (Madrid: Gredos, 2009), 23.

45 Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 5.ª ed. (Madrid: Trotta, 2006), 407.

46 Humberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano* (Buenos Aires: Lumen, 2003), 163-4.

Las categorías<sup>51</sup> se entienden como un “instrumento hermenéutico”<sup>52</sup> o de interpretación de la realidad.

En consecuencia, progresivamente se lanzarán postulados categoriales sobre lo indígena, algunos de estos solo quedan formulados como interrogantes para trabajos posteriores. No obstante, con todos ellos se intenta nutrir el debate conceptual mayor, que refiere a lo indígena como sujeto colonizado, pero en proceso *descolonial*<sup>53</sup> o de liberación. La categoría “descolonización” se traduce como la liberación de la esclavitud colonial desde el propio sujeto indígena.

Para el proyecto liberador, la inserción de categorías provenientes de idiomas indígenas se realiza y debe concretarse como postulado descolonial filosófico. Dado que los así llamados “indígenas” tienen una gran diversidad de idiomas, todas las categorías de otras lenguas—especialmente las *kichwa*—aquí se asumen con una escritura homologada, verbigracia, en vez de *quichua* se escribirá *kichwa*, en vez de *guagua* se escribirá *wawa*, en vez de *amauta* se escribirá *amawta*. Este planteamiento permitirá simplificar la escritura y evitar confusiones. Solo cuando las palabras *kichwa* provengan de bibliografía escrita se las citará tal y como se encuentren en el original.

Además, se traen a colación pasajes, acepciones y categorías de algunas novelas: “indigenista”, de Jorge Icaza y Rosario Castellanos, “feminista”, de Belli. La razón de aquello estriba en que los textos de estos autores involucran elementos de la idiosincrasia indígena y, sobre todo, lenguaje colonial racializado. Icaza fue escritor y también tuvo contacto personal con la hacienda colonial. Con la novela de Rosario Castellanos hacemos hincapié en la literatura comparativa indigenista. Y, con Belli tenemos un matiz feminista.

El presente trabajo está constituido por cuatro capítulos, el primer capítulo propone una de-structura de la negatividad de la idea colonial y esclavista sobre lo indígena, se construye a partir de la revelación, mostración o apareamiento de lo indígena. Se hace “sobre” y “desde” lo indígena, por ello constituye un acto de presentación.

Este acápite realiza la descripción de lo que podemos llamar “primer momento colonial”, en otras palabras, en este momento los indígenas están bajo el dominio, dependencia o colonización; entonces, se hace necesaria

51 Para ampliar la discusión de la categoría, véase Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I: Categorías/Tópicos/Sobre las refutaciones sofísticas* (Madrid: Gredos, 1982), 23-76.

52 Enrique Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos* (Ciudad de México: San Pablo, 2012), 179.

53 La discusión, distinción y convergencia entre lo *decolonial* y lo *descolonial* nos queda como trabajo pendiente para otro análisis de mayor calado puntualmente dedicado para aquello.

la re-presentación. Aparecen generalmente los indigenistas como representantes de los indígenas.

Este primer momento colonial, se resquebraja con el apareamiento de los indígenas con un discurso crítico, la apófansis, es decir, en el instante en que los indígenas aparecen o hablan por sí mismos, dejan de necesitar de alguien que abogue por ellos.

El segundo capítulo, de menor extensión, recurre al giro descolonial, la mostración y demostración de la positividad del sujeto indígena, una negación de la “negación colonial”. Es una presentación de la positividad de lo indígena. Cyrulnik señala, “‘Aimé Césaire reivindica su *negritud*, ¿habéis oído alguna vez a un blanco reivindicar su *blanquitud*?’”. La idea de ‘negritud’ constituye la reacción defensiva [resiliencia psicológica o giro descolonial en este caso] de un ser humano que, ‘percibiendo su color como una maldición, lo transforma en estandarte’”.<sup>54</sup> Reivindicar lo indígena constituye un acto descolonial. Es una crítica de la construcción semántica colonial del objeto indígena. En el tercer capítulo se recurrirá a una contraposición entre lo indígena, lo no-indígena y la descolonización, especialmente desde los campos etnológico, antropológico y sociológico.

En este capítulo, que podríamos llamar “segundo momento colonial”, se configura una disrupción antropológica, y consiste en que el objeto pasivo, en calidad de otro o representado por el sujeto, deja de ser tal y habla por sí mismo, se constituye en presencia como sujeto, se sitúa frente al sistema y habla “yo soy indígena, he sido colonizado, no he podido ser ni estar”. Mediante este acto se prescinde del mecanismo indigenista, se trasciende la dicotomía de Lévinas centro-exterioridad.

En el cuarto capítulo se plantea la revelación o grito, con una interpelación ética, fragmento de lo que aquí se llamará “filosofía indígena”—responsabilidad con el cuidado de la vida *sumak kawsay*—. *Sumak* se traduce como ‘ética, responsabilidad o acto consciente’; mientras que *kawsay* significa ‘vida y amor’, tanto humana como de la naturaleza.

Este último capítulo tiene carácter ya no colonial, sino descolonial. Ser y estar constituye el tercer momento descolonial, que a la vez puede ser considerado filosófico sincrónico y crítico por excelencia. Ser como autenticidad anteriormente negada o colonizada, pero en vías o transición de descolonización o liberación, y la necesidad de estar o vivir en condiciones mínimas: alimentación, abrigo y techo.

Para finalizar, la metodología que se utiliza es la transdisciplinaria. Entonces, “el método es un modo de caminar, de avanzar, de penetrar; en

54 Boris Cyrulnik, *Morirse de vergüenza: El miedo a la mirada del otro* (Bogotá: Debate, 2011), 39.

nuestro caso, un pensar metódico es un pensar que sabe cómo debe avanzar por el camino de lo que las cosas son".<sup>55</sup>

Y, la transdisciplina permite romper las barreras intersectoriales entre las disciplinas o campos del conocimiento para construir conjuntamente perspectivas comunes.<sup>56</sup> La categoría "transdisciplina" y su equivalente, la "antidisciplina", significa que se puede "tomar prestados conceptos y teorías de otras disciplinas, sin embargo, estas son resemantizadas"<sup>57</sup> para el caso concreto. La transdisciplina y la antidisciplina rompen con la interdisciplina, es decir, "la interdisciplinariedad es ella misma un cebo que representa el mayor soporte a la lista actual de disciplinas porque implica que cada una tiene algún conocimiento especial que sería útil combinar con algunos otros conocimientos especiales para resolver algún problema práctico".<sup>58</sup>

En contraste, un análisis disciplinar es aún más reduccionista, se ciñe solo a un campo del conocimiento, por ejemplo, los análisis exegéticos del derecho que dejan a un lado las circunstancias sociopolíticas o económicas. Los trabajos disciplinares simplifican las ciencias,

en primer lugar se define un dominio de investigación. A continuación, el dominio se separa del resto de la historia (la física, por ejemplo, se separa de la metafísica y de la teología) y recibe una "lógica" propia. Después, un entrenamiento completo en esa lógica condicionada a quienes trabajan en dicho dominio. Con ello se consigue que sus acciones sean más uniformes y al mismo tiempo se congelan grandes partes del *proceso histórico*.<sup>59</sup>

Los estudios transdisciplinarios tienen como objetivo romper los límites disciplinares. La transdisciplina pretende abarcar una totalidad, por supuesto, la totalidad es ontológica.

La reflexión desde la totalidad u ontología, traducida al sistema, implica un todo perpetuo que no puede ser trascendido, es un límite a la

55 Enrique Dussel, *Lecciones de antropología filosófica: Para una de-strucción de la historia de la ética* (Buenos Aires: Docencia, 2012), 52.

56 "The anti-discipline is instead a very courageous leap in quality, because it involves breaking the barriers and intersectoral differences, to build together a common perspective". Maria Chiara Carrozza, *The Robot and Us: An "Antidisciplinary" Perspective on the Scientific and Social Impacts of Robotics* (Cham, CH: Springer, 2019), 21.

57 Isaías Palacios, "Mario Magallón Anaya (1946-)", en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, ed. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Ciudad de México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe —CREFAL—, 2009), 855.

58 Immanuel Wallerstein, *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, eds. Roberto Briceño-León y Heinz-R. Sonntag (Caracas: Nueva Sociedad, 1999), 53-4.

59 Paul Feyerabend, *Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (Madrid: Tecnos, 1986), 3-4.

mejora de un sistema dado. Por ello es necesario el otro, quien está fuera de la totalidad o sistema: el empobrecido, el huérfano, el que no puede conseguir trabajo.

En consecuencia, cabe aclarar el sentido que aquí tiene la ontología, porque se puede caer en una banalización de aquella. Sócrates nos ilustra el alcance de la ontología respecto a la finitud o limitación del conocimiento humano. Cuando aquel fue inquirido por Eutidemo de la siguiente forma:

— "¿Serías capaz de conocer la totalidad [...]?"<sup>60</sup> le preguntan a Sócrates, y este responde que sí.

Pero solo todo lo que conozco.

En el presente trabajo, por supuesto que no se pretende abarcar la totalidad de los conocimientos creados y producidos por el ser humano, eso sería obra de un sujeto omnisciente, si se logra romper las barreras: jurídica e indigenista, la tarea queda satisfecha.

60 Platón, *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo* (Madrid: Gredos, 1983), 252.

## Capítulo 1

### LO INDÍGENA

*Recibimos el encargo de cantar  
y contar la memoria, si es que no,  
tejer el recuerdo, con manos,  
con brazos y abrazos.  
Escribimos, con palabra robada,  
devolvemos, eso sí, con canción.  
Lo que importa es que somos,  
donde quiera estamos nosotros,  
los que tenemos hambre, somos bastantitos,  
con hambre de justicia,  
de paz, de amor y liberación.  
También tenemos pecados, como no,  
tenemos santas y demonios,  
a quienes queremos por igual.  
De mañana rezamos, y por la tarde pecamos,  
las faltas las pagamos con trago y comida.  
Si no hay razón para cantar,  
cantamos para que haya razón  
y bailamos con locura.  
Fiesta cuando nace  
y fiesta cuando muere,  
así es Saraguro.\**

#### Latinoamérica como lugar de enunciación

Antes de hablar de un sujeto determinado, de un pueblo, o, de los indígenas, se debería por lo menos hacer un breve análisis histórico previo, con el objetivo de situar desde quien, o mejor aún respecto, o, con quien, se hablará. "El hombre como tal está siempre ya en su mundo (es el *a priori* primerísimo y humano en cuanto tal); pero, y además, cuando un hombre se pone a pensar es ya parte de una cultura [latinoamericana, europea, asiática, etc.], de un intuido determinado culturalmente por una historia concreta: la historia de su pueblo".<sup>61</sup>

\* Los epígrafes de los capítulos 1, 2 y 3 son del autor de la obra.

61 Dussel, *Lecciones de antropología filosófica*, 148.

Dado que en el presente caso el investigador es indígena del pueblo *kichwa* saraguro ubicado en el cantón Loja, Ecuador, en Latinoamérica; en la mayoría de los casos la teoría se ilustra desde aquella posición.

Se agregó la categoría “pueblo”,<sup>62</sup> en sentido crítico, como parte de una matriz institucionalizada de “poder obediencial” que es “ejercido por los que mandan obedeciendo”; es decir, resalto la permanencia de lo que ha venido a denominarse “comunidad indígena”, denominada para los *kichwa* como *ayllu*, resalto la vigencia política de las instituciones indígenas.

El presente esbozo es una propuesta indígena que comparte rasgos con otras propuestas teóricas indígenas, pero se insiste, es una de todas las existentes. Con ello aclaro que es necesario construir propuestas indígenas desde las diversidades de género, lingüísticas o políticas. Aquí se puede criticar un primer límite que ha venido pesando sobre el indigenismo, como cuerpo doctrinario que intenta encerrar el objeto indígena en abstracto, sin tomar en cuenta tales especificidades.

El indigenista construye el indigenismo como un subproducto de lo indígena. La arquitectura del indigenismo tiene una particularidad y es que se construye especialmente a partir de personas que, sin haber sido catalogadas como indígenas, hacen uso de la categoría “indígena”, cuando construyen sus discursos; hacen indigenismo porque proyectan o amplifican categorías sin hacer el esfuerzo de aclarar su significado.

Tanto el indigenista como el indigenismo adolecen de una limitación epistemológica. Si bien las personas que nos identificamos como sujetos indígenas tenemos la precaución de señalar este límite, es decir, no podemos hablar por la totalidad de los indígenas. Entonces, ¿a nombre de quién o a nombre de quiénes, hablan o escriben los indigenistas?

El indigenista asume el rol de representante del indígena, aboga por él, porque este último es concebido, descrito o presentado como un menor de edad. Hablar por el indígena involucra realizar un trabajo racista de una manera inconsulta o sin participación, algunos ejemplos de este quehacer son: legislar, construir política pública o investigar. En este sentido puede afirmarse que el sujeto que se autoidentifica como no-indígena y a la vez estudia a los indígenas, sin contar con la voz de aquellos, es un indigenista.

El indigenista ejerce necesariamente un trabajo antropológico, aunque puede estar cobijado bajo el ropaje de clérigo, representante legal o académico. El indigenismo es “un cuerpo de doctrina política al servicio de la acción de los no-indígenas sobre el mundo indígena”.<sup>63</sup>

62 Enrique Dussel, *Política de la liberación, vol. II: La arquitectónica* (Madrid: Trotta, 2009), 61.

63 Roberto Santana, *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad* (Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1983), 186.

El indigenismo nunca pudo adquirir criticidad porque es un eco de lo indígena. Es una visión limitada del otro y el otro asumido por el indigenista pierde su *otredad*, “la realidad del Otro pueda llegar a perder su ‘exterioridad’ [u *otredad*] (y por lo tanto su ‘no-anticipabilidad’ en todo encuentro posible)”.<sup>64</sup>

El discurso indigenista se construye generalmente en dos sentidos, por ello se puede hablar de una dicotomía. Según la dirección que adopte, el indigenista ha sido catalogado como “bueno” o “malo”.

El indigenista “bueno” es generalmente aceptado por el indígena y por otros indigenistas; este, habla o escribe “bien” sobre aquellos. Para el indigenista bueno, el indígena tiene amor a la comunidad y a la naturaleza, viste con ciertos ropajes, es poseedor de cierta estética, consume cierto tipo de alimentos y gusta de un determinado género musical.

Según el buen indigenista, cuando aquel sujeto indígena se desmarca de tales moldes, pierde su identidad, deja de ser indígena y dejar de ser indígena resulta en una anulación, el indígena desaparece. Mientras tanto, este buen indigenista se mantiene cómodo en las estructuras socioeconómicas injustas, apegado al capital, al “desarrollo” económico, a los derechos humanos como retórica.

Ahora, pasemos a tratar al indigenista “malo”, este es odiado por los indígenas; en un sentido extremo, el indígena malo es racista, por eso acalla su racismo en público, pero demuestra su racismo a escondidas. El indigenista malo, habla y piensa mal del indígena, no distingue entre lo “apropiado” y lo “inapropiado” cuando se refiere a aquel; lo describe como “sucio”, sin educación o “mano de obra no cualificada”, sin la capacidad de ocupar cargos directivos o académicos; en resumen, tiene una concepción clasista de lo indígena.

El indigenismo. De manera muy diferente, y dividido en muchas corrientes, la valoración de lo amerindio —frecuentemente dentro de una posición de “integración” del indígena [...] de capitalismo nacional— llevó a veces a negar la historia cultural colonial mestiza. [...] Claro que, a veces, una visión puramente indigenista tiene dificultades para rehacer la historia posterior de nuestra cultura latinoamericana. Junto al indigenismo, a la cuestión de las etnias, es necesario igualmente recordar a todo el “mundo africano” latinoamericano, descendiente de los esclavos de las explotaciones tropicales del Caribe y Brasil, pero igualmente de Centroamérica, Colombia, Venezuela, etcétera. El problema del “racismo” deviene más y más un límite cultural que debe ser trascendido e incluido.<sup>65</sup>

64 Enrique Dussel y Karl-Otto Apel, *Ética del discurso y ética de la liberación* (Madrid: Trotta, 2005), 334.

65 Enrique Dussel, *Filosofía de la cultura y la liberación: Ensayos* (Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006), 256.

Dussel hace referencia a un purismo indigenista, ello sería posible solamente con la eliminación de lo enrevesado que es lo mestizo, lo campesino o lo aborígen. Es decir el indigenista, no solo representa al indígena, sino también a otros sujetos: el nativo, el campesino o el aborígen.

Frente a esta dicotomía de percepciones indigenistas de lo indígena se puede proponer una tercera opción. El postulado consiste en romper el molde construido por el indigenista, con esta liberación, el sujeto tiene la posibilidad de construirse o rehacerse a sí mismo.

Sin embargo, este momento negativo no está lejos de ser doloroso, quien rompe los moldes indigenistas es criticado tanto por los indigenistas como por sus pares indígenas, por romper con la tradición, es decir, por haber destruido lo que se ha venido haciendo en la historia y que supuestamente representa la autenticidad:<sup>66</sup> llevar cierto traje, hablar cierto idioma o profesar cierta religiosidad.

El momento positivo reconstructivo es el que resulta vivificante, cuando el sujeto, antes llamado “indígena”, se concibe a sí mismo y a sus antecesores como sujeto o como colectivo: histórico, económico, político, con capacidad de diálogo cara a cara frente a cualquier otro sujeto o colectivo.

Cuando el sujeto indígena presenta su rostro y refuta el indigenismo: “lo que tú dices de mí no es cierto, tú no me conoces”. Entonces el indígena crítico del indigenismo es catalogado por los indigenistas como un resentido, por haberse quedado atascado en la Colonia; se puede entender esto como una referencia a un supuesto trauma colonial que ha recaído específicamente sobre el indígena. Ello es una ingenuidad, el trauma colonial está inserto en toda la población latinoamericana, en calidad de herencia, a través de la deuda externa, el racismo o el machismo.

De hecho, según Latour, estamos sufriendo un “proceso colonial conjunto”, que recae sobre antiguos colonizadores y antiguos colonizados:<sup>67</sup> en el caso de los países menos industrializados que permiten el ingreso de la industria transnacional extractiva o así también a través de la exportación de trabajadores migrantes para su explotación laboral; las deudas externas

66 Ver el nexo entre tradición, historia y autenticidad. “La historicidad inauténtica del plácido burgués o del científico seguro de sus conclusiones, significa en verdad un haber perdido el *sentido* del pasado, pero, y al mismo tiempo, un percibir lo tradicional como obvio, como cierto, como incuestionable —aunque ya no tenga sentido, aunque su ser esté en el olvido—. Es el hombre impersonal (lo *uno* y el *se* de Heidegger), que cree a lo histórico necesario y al menos imposible de cambiar su curso por una elección heroica o desacostumbrada. ‘Soy histórico simplemente porque estoy en la historia (como *Historie*)’, dicen. La historicidad auténtica, en cambio, es la del ser-ahí, el hombre, porque lo *primeramente* histórico (*geschichtlich*) es el hombre (*Dasein*); secundariamente histórico es lo que nos hace frente dentro del mundo, no solo el útil a la mano, en cuanto suelo de la historia”. Dussel, *Lecciones de antropología filosófica*, 138.

67 Bruno Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime* (Hoboken, US: Wiley, 2018), 15.

impagables recuerdan mucho la colonización, cuando según los cronistas se tenía que soportar: la invasión, explotación y extracción con impotencia, sobre todo ante la superioridad armamentística de los colonizadores.

El indigenismo generalmente argumenta la igualdad retórica, de todos por mandato constitucional, que el “pasado colonial” —específicamente como pretérito— ya no merece análisis, que esto se soluciona a través de acciones afirmativas. Así,

la igualdad-la equivalencia universal-transmitida por el lenguaje de los derechos es mucho más radical: para la ley, un hombre = un hombre [el yo eurocentrado, reflejado en un espejo]; toda la filosofía de los derechos humanos se basa en esta falsa igualdad, en esta inculcación de una sociedad que quiere volver a asegurar los derechos de cada individuo. Todo el mundo sabe, por supuesto, que las diferencias son considerables entre los hombres, pero, en su macrotraducción social, la ley actúa “como si” los hombres fueran iguales, y de esta ficción se derivan una serie de consecuencias normativas positivas performativas.<sup>68</sup>

Generalmente aquí se esconde un eufemismo, porque los indigenistas discuten solo a partir de las desigualdades, la desigualdad puede ser hasta enriquecedora; pero, la injusticia padecida por los indígenas es inhumana.

El informe del Banco Mundial refleja en todos los indicadores que la población indígena tiene deficiencias o vulnerabilidades en el acceso y satisfacción de necesidades esenciales como educación, alimentación, servicios básicos.<sup>69</sup> No obstante, se debe tomar con pinzas tanto la categoría “pobreza” como “el empobrecimiento”, de hecho, en el *kichwa* la categoría *wakcha* que generalmente se traduce de manera forzada como ‘pobre’, significa ‘orfandad, viudez o carencia de capacidad de reproducción’.<sup>70</sup>

La situación de empobrecimiento, implica soportar un sentimiento de infelicidad o tristeza, las personas que satisfacen sus necesidades básicas son más felices.<sup>71</sup> El sufrimiento humano, en este caso indígena, se traduce en

68 Según “l’égalité - l’équivalence universelle - que véhicule le langage des droits s’avère beaucoup plus radicale : pour le droit, un homme = un homme; toute la philosophie des droits humains es basée sur cette égalité contrefacuelle, cette fiction insituante d’une société qui se veut resecueuse des droits de chacun. Chacun sait, bien entendu, que les différences sont considérables entre les hommes, mais, dans sa macro-traduction sociale, le droit fait ‘comme si’ les hommes étaient égaux, et de cette fiction dérivent quantité de conséquences normatives performatives positives”. François Ost, *Le droit comme traduction* (Quebec: Presses de l’Université Laval, 2009), 93.

69 Banco Mundial, *Latinoamérica indígena en el siglo XXI: Primera década* (Washington DC: Banco Mundial, 2015).

70 Véase al respecto “La relatividad cultural de la pobreza”, en Serge Latouche, *La otra África: Autogestión y apañío frente al mercado global* (Madrid: Oozebap, 2007), 109-17.

71 En el texto “that people who were able to satisfy their basic needs and wants were happier than other people”. Joseph Forgas y Roy Baumeister, eds., *The Social Psychology of Living Well* (Nueva York: Routledge, 2018), 23.

neurobiología como un desequilibrio de la homeostasis, el desencadenamiento desenfrenado de emociones negativas.<sup>72</sup> Las emociones negativas pueden ser la ira, el miedo o el pánico. Se entiende por homeostasis a “las reacciones fisiológicas coordinadas y vastamente automáticas que mantienen el equilibrio interno de un organismo viviente. Describe la regulación automática de la temperatura, concentración de oxígeno y pH en el cuerpo”.<sup>73</sup> El ser humano encuentra la homeostasis cuando vive en una tranquilidad relativa, cuando tiene equilibrio de sus sentimientos positivos — como la alegría<sup>74</sup> — por la satisfacción de las necesidades básicas: alimentación, vestido u hogar.

En América Latina, la expectativa de vida al nacer está vinculada, entre otros factores al origen indígena, es decir, la persona que nace como indígena o en ese contexto, carga con una situación injusta,<sup>75</sup> el indígena tiene en este sentido un límite desde su nacimiento.

El cuerpo humano que sufre desequilibrios psicoorgánicos — por ejemplo, hambre, racismo, o en general, injusticias — no se encuentra en homeostasis; el así llamado “indígena” tiene una característica psicológica definitoria, sufrió o aún sufre las secuelas del proceso colonial, es altamente resiliente por los golpes del racismo cultural, económico, pedagógico. Se entiende por resiliencia a “la forma en que esta persona trata de reanudar su vida después del golpe [colonial en el presente caso]. Cuando la vida vuelve, hablamos de resiliencia. Cuando no lo hace, constatamos un síndrome psicotraumático y otros trastornos diversos”.<sup>76</sup>

Al comparar entre personas indígenas Mapuche frente a no-indígenas se reveló las consecuencias que sufren, con base en las injusticias; entre ellas se analizaron las carencias económicas que luego desembocaron o

72 “In contemporary neurobiological terms, Freud’s ‘death wish’ corresponds to the unrestrained triggering of a specific set of negative emotions, their subsequent disruption of homeostasis”. Antonio Damasio, *The Strange Order of Things: Life, Feelings, and the Making of Cultures* (Nueva York: Pantheon Books, 2018), 183.

73 Antonio Damasio, *Sentir lo que sucede: Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia* (Santiago de Chile: Andrés Bello, 2000), 55.

74 En este trabajo se mencionan solamente sentimientos básicos como: alegría, tristeza, enojo, miedo o amor; todos ellos profundizados desde la biología por Maturana. Humberto Maturana y Susana Bloch, *Biología del emocionar y alba emoting: Respiración y emoción* (Santiago de Chile: Dolmen, 1996), 188.

75 El texto señala “desigualdades” cuando en realidad son injusticias: “social inequalities linked to other factors such as race or Indigenous origin, gender, and education are also prevalent. These social inequalities manifest themselves as large health inequalities, including differences in mortality and life expectancy at birth”. Usama Bilal et al., “Inequalities in Life Expectancy in Six Large Latin American Cities from the SALURBAL Study: An Ecological Analysis”, *The Lancet* 3, n.º 12 (2019): E503, [https://doi.org/10.1016/S2542-5196\(19\)30235-9](https://doi.org/10.1016/S2542-5196(19)30235-9).

76 Boris Cyrulnik, *Las almas heridas: Las huellas de la infancia, la necesidad del relato y los mecanismos de la memoria* (Barcelona: Gedisa, 2015), 155.

repercutieron en el estrés, desarrollo físico, psicológico, con la consiguiente necesidad de la resiliencia.<sup>77</sup>

En el contexto explicado, lo indígena hace referencia a una experiencia personal, el sufrimiento de la corporalidad indígena traducido en el racismo, carencias económicas, falta de acceso a la educación, etc. Allí radica la importancia del protagonismo de los propios indígenas; es decir, somos nosotros quienes debemos hablar, mostrar, demostrar y sobre todo criticar nuestras realidades.

Tanto la mostración y la demostración se tratan a detalle en el Órganon<sup>78</sup> de Aristóteles, la integración de una tercera categoría, lo demostrado es de Dussel. La mostración es la presencia, vida o experiencia; en este caso, del sujeto indígena sin más. Lo demostrado es la teoría que se ha construido alrededor del sujeto indígena. Y lo demostrado es la integración crítica de la mostración más la demostración.

En este sentido, el indigenismo tiene un problema adicional, dado que tiene vedado “hablar a nombre de los indígenas” ha caído en la idealización o fetichización de lo indígena.

El fetiche es lo antihumano vestido como hombre. Pero vuelve lo humano en contra del hombre. Utiliza la esperanza de la solución de los sufrimientos para perpetuarlos. Su destrucción significa asumir por parte del hombre precisamente esta esperanza, que el fetiche usa en contra suya. El fetiche y la praxis, por tanto, tienen algo en común: la esperanza. La praxis la asume, el fetiche la aprovecha. Por tanto, el hombre se conoce en lo que es por la crítica del fetiche. Con el fetiche y su desarrollo se desarrolla [sic] a la vez la posibilidad del hombre de conocerse.

El hombre no se puede conocer sino por la crítica del fetiche, lo que significa, a la vez, asumir en la praxis la esperanza que el fetiche jugó en contra del hombre. Por eso el mismo fetiche tiene que tener [sic] determinado nivel de desarrollo, para que la crítica pueda descubrir la praxis. Crítica del fetiche es a la vez inversión del fetiche.<sup>79</sup>

En otras palabras, los indigenistas, por considerarse ellos mismos no-indígenas necesitan ser considerados como “buenos” indigenistas, para ello hablan “bien” del indígena, lo fetichizan, no viven lo indígena — ellos no son el rostro indígena — y por ello se concentran en la demostración o teorización. Como no pueden demostrar o subsumirla mostración más la demostración; los indigenistas son acríticos.

77 Marcelo Navarrete et al., “Physical and Psychosocial Development of Mapuche and Nonindigenous Chilean Toddlers: A Modest Role of Ethnicity”, *Development and Psychopathology* 30, n.º 12 5 (2018), <https://doi.org/10.1017/S0954579418001281>.

78 Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I*; Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) II: Sobre la interpretación/Analíticos primeros/Analíticos segundos* (Madrid: Gredos, 1988).

79 Franz Hinkelammert, *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: Volver a Marx trascendiéndolo* (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2021), 79.

Una vez mencionado este límite, siempre que se aborde lo indígena quedan algunas interrogantes, especialmente aquellas que no pueden ser respondidas de modo individual por un solo indígena, por ejemplo: el nombre colectivo, el idioma o la historia a reivindicar. Mariátegui ya refirió los límites del indigenismo:

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla.<sup>80</sup>

También hay que referir el otro extremo del indigenismo, que consiste en la omisión total de lo indígena. Es lo que sucede cuando se mantiene un silencio estratégico, o más bien, no se hace notar que generalmente las investigaciones sobre Latinoamérica son limitadas implícitamente, ya que dejan fuera a los indígenas, es decir, en los Estados con historia colonial, en los que están integradas —bien o mal— personas indígenas, debiera ser obligatorio tratar por lo menos a modo introductorio aquel tema en toda investigación, por ejemplo, cuando se habla exclusivamente de derecho, economía o pedagogía. Se debiera decir “vamos a tratar el derecho, pero el derecho indígena queda excluido de la presente investigación”; y, lo mismo ocurre en los otros campos del conocimiento.

Al menos cuando no se explica y justifica aquello que se va a excluir, los indígenas en este caso, este tipo de investigaciones mantienen un silencio estratégico. En este sentido, aquí se establece un límite, el lugar de enunciación es desde y con las personas llamadas “indígenas”, aunque con la consciencia de que tampoco se puede hablar desde un purismo, es decir, no existe una teoría puramente indígena. Entonces, surge la interrogante metodológica, ¿cómo se puede ser objetivo al tratar lo indígena?, pero primero:

¿Qué es objetivo y qué es subjetivo? La epistemología basada en el cerebro, tras rechazar el idealismo, acepta una posición de realismo cualificado. Su realismo está cualificado por su reconocimiento de nuestros límites fenotípicos. Las limitaciones de nuestros tipos corporales evolucionados y nuestro cerebro como sistema de selección [o darwinismo neurológico], permiten claramente solo un muestreo limitado de los acontecimientos del mundo, cuya densidad es enorme.<sup>81</sup>

80 José Carlos Mariátegui, *Literatura y estética* (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007), 237.

81 “What is objective and what is subjective? Brain-based epistemology, having rejected idealism, accepts a position of qualified realism. Its realism is qualified by its recognition of our phenotypic limits. Constraints on our evolved body types, and our brain as a selectional system, clearly allow only a limited sampling of world events, the density of which is enormous”. Gerald Edelman, *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge* (New Haven, US: Yale University Press, 2006), 149-50 y 154-5.

En otras palabras, Edelman critica la dicotomía epistemológica<sup>82</sup> objetividad y subjetividad, esgrime que más bien se debe hablar de un darwinismo neurológico, dada la interacción de la consciencia y el lenguaje con el pensamiento, emoción, memoria y experiencia. Es decir, el ser humano solo selecciona un muestreo de lo que considera importante en su vida cotidiana, en su “mundo”. Y este mundo, es decir, todo lo que sucede en el cuerpo humano en interacción con nuestro alrededor, es inabarcable a cabalidad, por eso es que el ser humano selecciona el muestreo, o, una parte de todo lo que vive. Es decir, “‘el sistema nervioso’ no capta información del medio como a menudo se escucha, sino que al revés, trae un mundo [o su experiencia] a la mano al especificar que configuraciones del medio son perturbaciones y qué cambios gatillan estas en el organismo”.<sup>83</sup>

Para explicar esto, hay que replantearse el problema del concepto, porque uno tiene que aceptar que el modo tradicional de asumir el acto cognoscitivo tiene que ver con la señalización de algo externo a uno, ese modo tradicional tiene que ser totalmente cuestionado: tiene que haber un espacio explicativo distinto, porque ese modo tradicional no se puede sostener. Y no se puede sostener, porque no funciona.<sup>84</sup>

Como consecuencia de lo dicho, esta investigación adquiere objetividad según la concibe Maturana, es decir, “para un científico ser objetivo solo significa abandonar su deseo de un resultado particular en su investigación, para no oscurecer su impecabilidad como generador de explicaciones científicas en términos operacionales que ha presentado anteriormente”.<sup>85</sup> “La objetividad no requiere únicamente ver el objeto [o sujeto en este caso] tal como es, sino también verse a sí mismo como uno es; vale decir, ser consciente de la constelación particular en que uno se encuentra como un observador relacionado con el objeto de la observación”.<sup>86</sup> La objetividad también implica que el investigador se sitúe y auto catalogue como sujeto: político, económico y, por supuesto, racial o racializado. En otras palabras:

El intelectual opera necesariamente en tres niveles: como analista, en busca de la verdad; como persona moral, en busca del bien y de la belleza; y como persona política, que busca unificar la verdad con el bien y la belleza. Las

82 Se entiende epistemología como la “Rama del pensamiento filosófico que analiza cómo es que sabemos lo que sabemos y cómo podemos validar la veracidad de nuestro saber”. Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo*, 127.

83 Maturana y Varela, *El árbol del conocimiento*, 113.

84 Humberto Maturana, *Biología de la cognición y epistemología* (Temuco, CL: Ediciones Universidad de la Frontera, 1990), 15.

85 Humberto Maturana, *La objetividad: Un argumento para obligar* (Santiago de Chile: Dolmen, 1997), 35.

86 Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 148.

estructuras del saber que han prevalecido durante dos siglos ahora son ya antinaturales, precisamente porque decretaron que los intelectuales no podrían desplazarse a gusto entre estos tres niveles. Se alentó a los intelectuales a que se limitaran al análisis intelectual. Y si no eran capaces de contener la expresión de sus obsesiones morales y políticas, entonces debían segregarse rígidamente las tres clases de actividad.<sup>87</sup>

Entonces, a partir de esta tríada, para desarrollar la objetividad bajo categorías indígenas, tomamos del *aymara* el *taypi* medio. Recuérdese que *Tiwanaku* es una categoría *kichwa* que se traduce al *aymara* como *Taypi Qala* o 'piedra central'.

Por ello, nos acercamos con una perspectiva *taypi* o de inter-mediación, la objetividad está inter-mediada con la subjetividad del investigador o investigadora. Damasio permite aclarar este pasaje, según este neurólogo, la subjetividad es el "habilitador crítico de la consciencia",<sup>88</sup> en consecuencia, nuestra subjetividad puede y debería habilitar o disparar la criticidad de la consciencia y así situarnos en una perspectiva objetiva. La subjetividad, a la vez, genera objetividad.

### Ética y *sumak kawsay*

La objetividad tiene estrecho vínculo con la factibilidad o posibilidad. Esto a su vez está enlazado a la ética. Quien carece de objetividad, a la vez, carece de ética, "el objetivo fundamental de la ética es liberar la bondad",<sup>89</sup> es decir, permitir que el obrar del ser humano sea responsable. No es objetivo ni ético, quien se desmarca de la teoría-praxis de lo posible. Hinkelammert explica los dos juicios de hecho o factibilidad básicos: se puede hacer y no se puede hacer. Las ciencias en general deberían enmarcarse en estos dos juicios.

En el presente caso, la ética, como ejemplo, se vincula con el derecho bajo esos dos juicios. Lo que *no se puede hacer* es ilusorio y por lo tanto hay que descartar este tipo de reflexiones; por ejemplo, si decimos "se pueden cortar todos los árboles del planeta", es una afirmación que se encierra en el *no se puede hacer*, porque se destruye la renovación del oxígeno y se traduce en la muerte o suicidio colectivo. Reflexionar a partir de "cortar todos los árboles del planeta", entonces, es una ilusión.

87 Immanuel Wallerstein, *Universalismo europeo: El discurso del poder* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2007), 102.

88 En el original "the critical enabler of consciousness: subjectivity". Damasio, *The Strange Order of Things*, 126.

89 Jean-Pierre Changeux y Paul Ricœur, *La naturaleza y la norma: Lo que nos hace pensar* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 204.

Lo consiguiente es que todo análisis tiene que tomar como punto de partida lo posible, lo que se puede hacer, por ejemplo, "cuidar todos los árboles del planeta", o en su caso, "cortar un árbol del planeta" en caso de necesidad. En estos dos ejemplos está presente la factibilidad, lo posible nos permiten continuar con la vida y por supuesto con la argumentación, de este juicio de hecho factible sí se pueden derivar los juicios de valor del derecho: debe ser y no debe ser.<sup>90</sup> De allí que lo posible se puede tomar como sinónimo de *ético*, porque permite el cuidado o reproducción de la vida. En este marco factible se puede construir un derecho para el cuidado de la vida *sumak kawsay*.

Figura 2. Genealogía y vínculo de la ética con el derecho



Fuente y elaboración propias.

La ética que aquí se propone trasciende el razonamiento aristotélico del "vivir bien", quizá puede ser catalogada de vitalista, por estar centrada en la reproducción de la vida. Para Aristóteles, en síntesis, la ética es una atribución humana descrita en un comportamiento en calidad de "virtud", que luego se traduce especialmente en actos y prácticas. Según la concepción aristotélica, "la virtud ética será necesariamente un modo

90 Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, 2.ª ed. (San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1990), 82-3.

de ser que tiende a elegir el término medio a nosotros en todas aquellas cosas agradables y dolorosas". La consecuencia es que la ética se centra en el individuo, "toda virtud ética está centrada en los placeres y dolores".<sup>91</sup> La ética también es sinónimo de *comportamiento humano, racional, electivo y placentero*. Así, "la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que 'la razón' diga 'el deseo' debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos".<sup>92</sup>

El problema de esta lógica radica en que tanto las elecciones, la razón y los placeres de la sociedad moderna están centradas en el consumo y la destrucción: ejemplo de esto, son los *spots* publicitarios o el internet que nos inducen al consumismo o la acumulación, que en definitiva representan la muerte.

Por ello Fromm advierte que el ser humano está razonando, eligiendo y complaciéndose en una sociedad que puede estar " cuerda o loca".<sup>93</sup> Es indispensable que el sujeto adopte una posición crítica, es indispensable la cordura. En consecuencia, "el hombre cuerdo ama la vida".<sup>94</sup> "La ética biofílica tiene su propio principio del bien y del mal. Bueno es todo lo que sirve a la vida; malo todo lo que sirve a la muerte".<sup>95</sup>

Ya se dijo con el apoyo de Damasio que la subjetividad dispara la criticidad u objetividad. La subjetividad es medular, "un rasgo que define la subjetividad es el *sentimiento* que invade las imágenes de las que tenemos experiencia subjetiva".<sup>96</sup> Luego, la *subjetividad* es sinónimo de consciencia o también cordura:

Sin conciencia, es decir, sin una mente dotada de subjetividad, no tendríamos modo de conocer que existimos, y mucho menos sabríamos quiénes somos y qué pensamos. Si la subjetividad no se hubiera originado, de manera muy modesta al principio, en criaturas vivas mucho más sencillas que los seres humanos, la memoria y el razonamiento probablemente no se habrían desarrollado de la manera prodigiosa en que lo hicieron, ni se habría allanado el camino evolutivo hacia el lenguaje y la versión compleja de la conciencia que hoy poseemos los seres humanos. Sin la subjetividad, la creatividad no habría florecido y no tendríamos canciones ni pintura ni

<sup>91</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea/Ética eudemia* (Madrid: Gredos, 1993), 442-3.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 269.

<sup>93</sup> Erich Fromm, *La patología de la normalidad* (Ciudad de México: Paidós, 1994), 19.

<sup>94</sup> Erich Fromm, *El corazón del hombre: Su potencia para el bien y para el mal* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1985), 38.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>96</sup> Antonio Damasio, *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* (Barcelona: Destino, 2010), 30.

literatura. El amor nunca sería amor, solo sexo. La amistad habría quedado en mera conveniencia cooperativa. El dolor nunca se habría convertido en sufrimiento, no se hubiera considerado algo malo, sino solo una dudosa ventaja dado que el placer tampoco se hubiera convertido en dicha o en gozo. Si la subjetividad no hubiera hecho su radical aparición, no existiría el conocimiento ni tampoco nadie que se fijara en las cosas y dejara constancia de ellas; es decir, no habría cultura ni historia de lo que las criaturas hicieron a lo largo de las épocas.<sup>97</sup>

Se entiende por consciencia "el proceso por el que una mente se ve imbuida por una referencia que llamamos yo, y se dice que sabe de su propia existencia y de la existencia de objetos a su alrededor".<sup>98</sup> La subjetividad es "un proceso, por supuesto, no una cosa, y ese proceso se fundamenta en dos ingredientes críticos: la construcción de una *perspectiva* para las imágenes en mente y el acompañamiento de las imágenes por *sentimientos*".<sup>99</sup> Según el concepto de Damasio, las experiencias de vida generalmente quedan impregnadas en la subjetividad humana y a partir de ellas construimos "las imágenes en mente", en el cerebro, que luego exteriorizamos a través de perspectivas, abstracciones e información.

Las experiencias de vida, nuestra consciencia y subjetividad, nos hacen críticos o también anulan la criticidad. El sujeto adquiere criticidad mediante un proceso, especialmente, cuando vive o al menos tiene contacto a través de alguno o todos sus órganos sensoriales con el dolor del otro, la situación de frío de dormir en la calle, la situación de precariedad de la niñez en las casas de acogida, la situación de hambre. Por supuesto que no todo el mundo se torna crítico. Así, por ejemplo, Belli recoge un diálogo que refiere la profundidad de esta dicotomía, en una conversación entre Hermann y Raphael que transcurre así:

Hace tiempo que dejé de sentir lástima por esta gente [los hambrientos]. La verdad es que, en esencia, sus vidas y las nuestras son muy parecidas. Es más, a veces los envidio, envidio la precariedad de sus días, sus elementales preocupaciones. Cuando uno se tiene que preocupar por las cosas más elementales no queda tiempo para las neurosis y las angustias.

—¿La pobreza te parece menos neurótica y angustiada? Estoy seguro que ellos no opinan de la misma manera.<sup>100</sup>

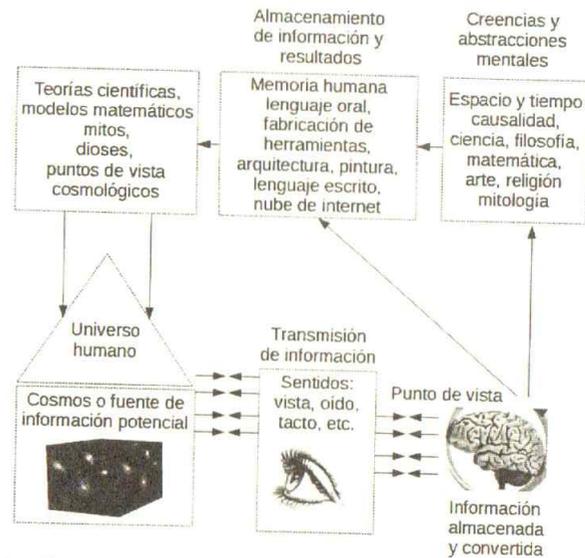
<sup>97</sup> *Ibid.*, 20-1.

<sup>98</sup> Antonio Damasio, *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y los sentimientos* (Barcelona: Crítica, 2007), 176.

<sup>99</sup> "Subjectivity is a process, of course, not a thing, and that process relies on two critical ingredients: the building of a *perspective* for the images in mind and the accompaniment of the images by *feelings*". Damasio, *The Strange Order of Things*, 127. Las cursivas son del autor.

<sup>100</sup> Gioconda Belli, *Waslala: Memorial del futuro* (Buenos Aires: Emecé, 1997), 108.

Figura 3. Proceso de construcción de las perspectivas, abstracciones e información



Fuente: Nicoletis, 2020.<sup>101</sup>

La colectividad humana moderna tiene rasgos patológicos y tiende a la superficialidad, quizá allí radica el núcleo de la carencia de criticidad. Las personas acceden a las redes sociales, la televisión o se comunican entre sí, con poca profundidad, por esta razón es que no se puede esperar que todas las personas se tornen críticas. “La gente intercambia palabras sin compartir ninguna realidad de la que estén hablando. Intercambia palabras con cierto embarazo, para ocultar el vacío que hay en su comunicación y el hecho de que no sienten ningún estímulo”.<sup>102</sup> Las relaciones humanas son abstractas, como abstracto es el salario que aparece ya solo en cifras digitales en las cuentas de los que tienen el privilegio de trabajar. ¿Cómo estás?, nos preguntamos y solo respondemos “bien” o inclusive no respondemos. O peor aún, las comunidades catalogadas en clases sociales tienden a la gentrificación, los guetos son obligatorios para los pobres y voluntarios, con vallas y muros, para los ricos.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Miguel Nicoletis, *The True Creator of Everything: How the Human Brain Shaped the Universe as We Know It* (New Haven, US: Yale University Press, 2020), 71.

<sup>102</sup> Fromm, *La patología de la normalidad*, 67.

<sup>103</sup> “O que aparece no horizonte da longa marcha em direção à “comunidade segura” (comunidade como segurança) é um mutante bizarro do ‘gueto voluntário’”. Zygmunt Bauman, *Comunidade: A busca por segurança no mundo atual*, 2.ª ed. (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003), 105.

Esto provoca un mayor aislamiento y limita el contacto personal y sus diferentes realidades. Por lo tanto, la investigación que se plantea desde y con la víctima del dolor, indígena en el presente caso, es medular.

En la víctima, dominada por el sistema, excluida, subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela, aparece como “interpelación” en última instancia: es sujeto que ya no-puede-vivir grita de dolor. Es la interpelación del que exclama “¡Tengo hambre! ¡Denme de comer por favor!” Es la vulnerabilidad de la corporalidad sufriente —que el “ego alma” no puede en su subjetividad inmaterial e inmortal— hecha herida abierta última no cicatrizable. La no respuesta a esta interpelación es muerte para la víctima: es para ella dejar de ser sujeto en su sentido radical —sin metáfora posible—: morir. Es el criterio negativo y material último y primero de la crítica en cuanto tal —de la conciencia ética de la razón y de la pulsión críticas. El que muere “fue” alguien: un sujeto, última referencia real, el criterio de verdad definitivo de la ética.<sup>104</sup>

Wallerstein inicia su obra dedicada al sistema-mundo realizando una autocrítica de la percepción colonial que tiene el investigador euronorteamericano, sobre todo porque su condición —por más que sea consciente— de opresor distorsiona la realidad, es decir, el sujeto colonizado indígena como sujeto crítico, tiene una perspectiva menos distorsionada de sí mismo, “los ojos de los oprimidos disfrutaban de mayor agudeza en la percepción de la realidad presente. Ya que por propio interés, más les vale percibirla correctamente para poder así denunciar las hipocresías de sus gobernantes. Tienen menor interés en la deformación ideológica”.<sup>105</sup>

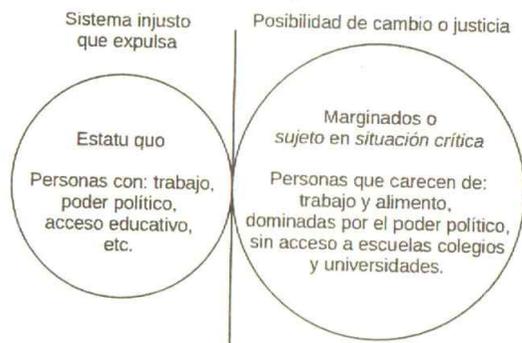
La categoría “sujeto crítico” se desglosa por Hinkelammert<sup>106</sup> en dos sentidos. Como exterior o expulsado del sistema y como fuente de alternativas de cambio. En primer lugar, el sujeto en situación o estado crítico, sujeto indígena que vive el proceso de la muerte de su lengua, de la contaminación de los ríos de donde bebe el agua, el sujeto que vive el asesinato por defender sus territorios. Y, en segundo lugar, el sujeto crítico que interpela, critica o grita las injusticias del sistema económico, jurídico o político.

<sup>104</sup> Dussel, *Ética de la liberación*, 524.

<sup>105</sup> Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial, vol. I: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, 10.ª ed. (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005), 9.

<sup>106</sup> Para ampliar esta discusión se puede ver especialmente Franz Hinkelammert, *El retorno del sujeto reprimido* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002); Franz Hinkelammert, “Yo vivo, si tú vives”: *El sujeto de los derechos humanos* (La Paz: Palabra Comprometida / Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, 2010); Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto: Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1998); Franz Hinkelammert, *El mapa del emperador: Determinismo, caos, sujeto* (San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1996).

Figura 4. El sujeto crítico



Fuente y elaboración propias.

Según el esquema, en los casos de inequidad presentados, el sistema injusto — generalmente — mueve la subjetividad humana, debería generar tristeza por las personas que duermen en la calle, por la niñez que no tiene efectivizados los cuidados básicos o derechos humanos, o, por los indígenas injustamente sometidos al sistema colonial; tal situación conduce, generalmente, a tener sentimientos de solidaridad, tristeza o llanto. Esto a su vez provoca indignación, criticidad y luego militancia a favor de las personas injustamente tratadas.

Por supuesto que se dan los casos de personas carentes de criterios de criticidad. Freire tiene una categoría en pedagogía para aquellos antagonicos, los “analfabetos políticos”:

Si desde el punto de vista lingüístico el analfabeto es aquel o aquella que no sabe leer y escribir, el “analfabeto” político — no importa si sabe leer y escribir o no — es aquel o aquella que tiene una percepción ingenua de los seres humanos en sus relaciones con el mundo, una percepción ingenua de la realidad social que, para él o ella, es un hecho dado, algo que es y no que está siendo.<sup>107</sup>

Entonces, existen personas acopladas y cómodas con el sistema, que prefieren no asumir su responsabilidad, que no perciben o, más bien, distorsionan las injusticias, se encuentran aisladas de aquellas y por lo mismo no acceden a la criticidad, los analfabetos críticos. Maturana ilustra el analfabetismo crítico, desde su experiencia personal:

Yo recuerdo, y lo he contado muchas veces, que estando de visita en Londres, mientras era estudiante, en 1955, en un museo, mirando una exhibición de pintura de un artista japonés sobre Hiroshima en el momento que

<sup>107</sup> Paulo Freire, *La importancia de leer y el proceso de liberación*, 16.ª ed. (Ciudad de México: Siglo XXI, 2004), 73.

salimos de allí, un compañero — un amigo chileno — hizo el siguiente comentario al salir. Dijo: “Y qué me importa a mí, que en Japón, en Hiroshima, hayan muerto 100 000 japoneses si yo no conocí a ninguno”. Yo pensé: “¡qué magnífico, y qué terrible!” Qué magnífico porque está diciendo lo que es. ¿Cómo le va a importar lo que le pasa al otro, si el otro no tiene existencia para mí, porque no lo tomo en cuenta? No me importa lo que le pase al otro. Y qué terrible que no tenga información para que le importe. Pero, ambas cosas son válidas. No hay preocupación por el otro si el otro no pertenece al dominio de aceptación en el cual uno está, el dominio social en el cual uno está.<sup>108</sup>

He aquí un ejemplo de analfabetismo crítico. Pero, Fromm va aún más allá, para él, los analfabetos críticos constituyen la “sociedad moderna” que adolece de una enfermedad psiquiátrica, aquellas personas se hicieron merecedoras de su psicoanálisis,<sup>109</sup> son personas que observan el mundo desde la superficialidad. Para aquellos analfabetos críticos, las personas pobres, hambrientas o sin acceso a educación formal son: improductivas, vagas o simplemente delincuentes. Los analfabetos críticos reafirman las estructuras injustas, el *statu quo* naturalizado o “perfecto” con sus reglas de juego, con el derecho vigente.

Hasta aquí un resumen de lo expuesto, están construidas las categorías “subjetividad”, “objetividad”, “criticidad” y “analfabetismo crítico”. Ahora, estas se subsumen, suman o entretajan, con el fin de enfocarnos con el sujeto indígena crítico, es decir, aquí no se busca ensalzar lo indígena, en abstracto en sentido neutral o apolítico.

Para contrastar, en el período colonial peruano — al igual que en la actualidad — existió una élite indígena acrítica, servil al sistema; esta élite ocupaba puestos de gobierno y consecuentemente legitimaba o permitía mantener el sistema vigente.<sup>110</sup>

Al tener en cuenta que esta investigación pretende una reflexión desde el sujeto indígena crítico. Con este fin, primero hay que aclarar tal categoría, es decir, es necesario el contraste y los matices de lo indígena. Por ello corresponde realizar un trabajo de rastreo o — por decirlo de algún modo — de arqueología de lo indígena, de su semántica o construcción, tomando como fuente especialmente algunas crónicas coloniales.

<sup>108</sup> Maturana, *Biología de la cognición y epistemología*, 35-6.

<sup>109</sup> Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: Hacia una sociedad sana*, 6.ª ed. (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1964).

<sup>110</sup> “Indigenous elites were the focus of the Society’s designs from the start, for ties between the Jesuits and native Andean chieftains made it possible for the order to assume positions of authority over local communities in the absence of the former Inca governors”. John Charles, “Trained by Jesuits: Indigenous Letrados in Seventeenth-Century Peru”, en *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, ed. Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis (Durham, US: Duke University Press, 2014), 60-1.

Lo indígena —en el presente caso— tiene una razón de raigambre vivencial y descolonial, en otras palabras, asumo la “determinación social de las ideas”,<sup>111</sup> lo que vivimos configura las ideas que creamos, en consecuencia, expongo la experiencia sufrida de lo indígena en carne propia, en mi cerebro como una dimensión psiconeurológica y partir de mi corporalidad. El campo psicológico se explica en los traumas coloniales, el racismo, por ejemplo; mientras que, la corporalidad está plasmada especialmente en el trabajo, vivo bajo un salario que no permite satisfacer las necesidades básicas: alimentación, vestido y techo. Por ello, este trabajo está acompañado de algunas historias personales, familiares y de amistades indígenas que han sufrido o son conscientes de la vigencia de este tipo de injusticias.

Según Hinkelammert, en la corporalidad humana se afirma o plasma la vida, tal corporalidad tiene una relación de comunidad, es decir, el sujeto individual, egocéntrico o individualista representa la negación de la vida, o, en definitiva la muerte.

La corporalidad es así un concepto clave de una Economía para la vida. No se trata solamente de la corporalidad del individuo, sino de la corporalidad del sujeto en comunidad. La comunidad tiene siempre una base y una dimensión corporal. Se trata del nexo corporal entre los seres humanos y de estos con la naturaleza. Toda relación entre los seres humanos tiene necesariamente esta base corporal y material, en la cual se juega la vida o muerte de los seres humanos.<sup>112</sup>

El sujeto crítico que vive en comunidad es responsable de ella, este sujeto tiene la obligación ética de luchar por la superación de las injusticias, que siempre existen, porque toda forma de organización humana es perfectible. En consecuencia, las comodidades individuales se pueden mantener y reafirmar solo a través de la autoafirmación del individuo egoísta que excluye la comunidad; como ejemplo, los muros levantados alrededor de las áreas residenciales o el fundamentalismo de la propiedad privada que niega implícitamente las posibilidades de solidaridad.

La comunidad es una categoría sacralizada especialmente en teología, por ello es necesario criticarla fundamentalmente en su dimensión indigenista; en esta última versión, la comunidad indígena tiene poco desarrollo teórico. En sus orígenes tal referencia, se utiliza para indicar una comunidad de fe tanto entre judíos como cristianos.<sup>113</sup>

111 Wallerstein, *Después del liberalismo*, 229.

112 Franz Hinkelammert y Henry Mora, *Hacia una economía para la vida* (San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 2005), 24-5.

113 Peter Pettit, “Community”, en *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, eds. Edward Kessler y Neil Wenborn (Nueva York: Cambridge University Press, 2005), 103.

En general, cuando se menciona a las comunidades indígenas se suele hacer referencia a algo así como un prototipo de organización “natural” de los indígenas. En general no se distingue la categoría comunidad referenciada con pueblos y nacionalidades de la Amazonía, *kichwa*, *aymara*; o, comunidad en su caso cristiana, protestante, luterana.

La comunidad indígena tradicionalmente desarrollada por antropólogos y etnólogos refiere a un tipo de organización que supuestamente debería permanecer según los parámetros que se proponen desde el indigenismo. Así, Sánchez-Parga —fundándose en la “comunidad” eurocéntrica de Max Weber—<sup>114</sup> critica en un tono paternal, la “descomunalización” de la comunidad indígena,<sup>115</sup> entendiendo aquella descomunalización como aquel proceso en que el indígena deja de utilizar un cierto atuendo, hablar un idioma, vivir en la comunidad indígena. Para Sánchez-Parga, el indígena seguiría siéndolo solo en tanto que viva en un determinado contexto geográfico, vistiendo tales trajes y hablando un determinado idioma, el *kichwa* en este caso.

### Comunidad y *sumak kawsay*

Sin embargo, la llamada “comunidad indígena” tiene distintos significados, no puede encerrarse en parámetros estáticos, es decir, está en constante cambio. La comunidad indígena en cuanto identificada y comprometida con la teoría-praxis del cuidado de la vida o *sumak kawsay*, es una comunidad que se conceptualiza en sentido ético y trascendental. *Kawsay* se traduce como ‘vida’ y ‘amor’ a la vez, de allí que *kawsay* puede expresar la matriz trascendental indígena. Pero primero aclaremos la categoría “trascendental”.

No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término *trascendente*, el único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padre nuestro que reza “hágase

114 Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, 2.<sup>a</sup> ed. (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002).

115 Sánchez-Parga, *Qué significa ser indígena para el indígena*, 46.

tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo”, y también en la cita evangélica: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcaís fruto y para que este prevealezca” (San Juan, 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese animismo que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control.<sup>116</sup>

La categoría “trascendental *kawsay*” abarca entonces, lo supremo, sublime, espiritual de los indígenas: la vida y el amor. La comunidad indígena es tal, como responsable con el amor y la reproducción de la vida. Son por ejemplo, los Sarayaku cuando se oponen y frenan la explotación petrolera, por su amor a la vida: ríos, plantas, animales. La comunidad indígena, para nosotros, tiene sentido trascendental y por eso implica la “redefinición del ‘sujeto’ de la teología: ya no principalmente el individuo-teólogo, sino el grupo políticamente comprometido”.<sup>117</sup>

En Latinoamérica, la teología de la liberación redefinió la comunidad desde la teoría-praxis. Esta comunidad está situada junto a las luchas de los dominados, discriminados y sobre todo empobrecidos. Sin embargo, esta definición tiene núcleo judeocristiano, cuya etiología desligada de la tierra es implícitamente negativa, el ser humano —Adán y Eva— hecho de barro, según el Génesis, está separado de su origen, es pecador tiende a equivocarse y a cometer actos de maldad.<sup>118</sup>

En el caso de los indígenas, como ejemplo concreto, entre las personas *kichwa* saraguro, el sentido trascendental de la comunidad se encuentra en la praxis del respeto, cuidado y veneración de la naturaleza, estamos hablando específicamente de la deificación de esta última, que en resumen es la vida. Y esto nos permite enfrentar la idolatría.

El tema de la idolatría se inscribe en una larga tradición de raíz judía. Según esta, el ídolo es un dios cuya vivencia y veneración llevan a la muerte. No se

116 Ver el acápite “El sistema de mercado sacralizado” en Franz Hinkelammert, “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”, *Polis. Revista Latinoamericana* 13 (2006), <https://bit.ly/3hZQQVN>.

117 Hugo Assmann, “Aspectos básicos de la reflexión teológica en América Latina”, en *Teología negra/Teología de la liberación*, de Paulo Freire, Eduardo Bodipo-Malumba, James Cone y Hugo Assmann (Salamanca: Sígueme, 1974), 93.

118 “Adam (que viene del término hebreo adama=tierra, lodo) es un sujeto cuyo verbo está siempre en plural. Adam no es un hombre, es simplemente el hombre. Su falta de pecado es el pecado del hombre. Se trata de un mito etiológico donde se describe simbólicamente la condición humana pero tal como la veían los hebreos (muy distinta que como la veían los griegos). El hombre, en su libertad, y no Dios, es el origen del mal en la tierra”. Dussel, *Lecciones de antropología filosófica*, 188.

trata de la pregunta acerca de si, en algún sentido ontológico, el ídolo existe o no, sino que el ídolo es visto como una fuerza hacia la muerte que es venerada como Dios. El ídolo es un dios de la muerte que, por tanto, se enfrenta al Dios de la vida. Por consiguiente, el Dios de la vida es visto como un Dios, cuya vivencia y veneración producen vida y no muerte.<sup>119</sup>

Es decir, se pertenece a la comunidad indígena solo en cuanto se entiende como “diosas” y “dioses” vivos a las montañas, ríos, lagunas, etc. La veneración de la naturaleza no tiene, por tanto, sentido idolátrico.

El hombre fabrica ídolos como fabrica vestidos, herramientas, armas, vajillas, etc. El ídolo es un bien de consumo, igual a otros, para la satisfacción de necesidades humanas. ¿Cuál sería la necesidad humana que satisface el ídolo? El poder poseer un bien todopoderoso, universal y trascendente que sirva indistintamente para satisfacer todo orden de necesidades. Ese bien es el espíritu o dios que habita en el ídolo. Al fabricar el ídolo como bien de consumo, fabrico también ese dios o bien universal que me asegura la posesión de todos los otros bienes de consumo.<sup>120</sup>

La naturaleza, según los indígenas, es entendida como un sujeto vivo y a la vez trascendental. Esta representación vital-trascendental está centrada en la reproducción de la vida, y por eso no es idolátrica. Rivara-De-Tuesta tiene algún indicio, aunque está atravesada por una carga escolástica, por eso refiere a “espíritus” que:

Viven en este mundo visible aunque son invisibles e impalpables y se manifiestan a ciertas horas, en ciertos días y bajo determinadas circunstancias. Sus residencias son conocidas y en ellas se les encuentra e invoca para aplacarlos con ofrendas y sacrificios. Los espíritus habitan en lugares determinados como cerros, cuevas, lugares solitarios, manantiales, etc., pero también se transportan a otras residencias, se alojan por ejemplo en una piedra pequeña que el creyente porta consigo, o la coloca en el campo, en el techo de una casa, en una habitación o en una hendidura. No se trataba de la adoración a un cerro o a un árbol. No era el objeto en sí el motivo del culto y veneración, era que ese objeto tenía dentro de sí un *espíritu escondido*.<sup>121</sup>

De allí que en el *kichwa* no existen palabras para entender abstracciones como “fe” o “espíritu”, es decir no existe la fragmentación entre alma-cuerpo, una montaña —para los indígenas— no tiene un cuerpo

119 Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1995), 366.

120 Pablo Richard, “Nuestra lucha es contra los ídolos: Teología bíblica”, en *La lucha de los dioses: Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, de Pablo Richard, Severino Croatto, Jorge Pixley, Franz Hinkelammert, Victorio Araya, Joan Casañas, Javier Jiménez, Frei Betto, Jon Sobrino y Hugo Assmann, 3.<sup>a</sup> ed. (San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1989), 20.

121 María Luisa Rivara de Tuesta, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú, vol. I* (Lima: Fondo de Cultura Económica, 2000), 325-6.

presente y un alma en el más allá, una montaña es la presencia de una "diosa" o "dios" vivo que reproduce la vida. Por ello, el clero del Concilio de Trento se rompió la cabeza intentando traducir la "fe" o el "espíritu" al *kichwa*, pero nunca lo hicieron, en el fondo intentaban operar y fundir dos matrices filosóficas distintas sin ser conscientes de aquello.

Ahora, si pasamos a otro plano, en sentido psicológico, la comunidad indígena tiene un doloroso significado; hace referencia a los colectivos que han sufrido un proceso traumático colonial, lo que se traduce luego en la necesidad de resiliencia o re-construcción colectiva. Cyrulnik nos presenta un caso:

Cuando los indios mayas fueron expulsados de Guatemala en 1980 por el general Ríos Montt, un grupo se refugió cerca de México, mientras que otro grupo se dirigió hacia el Yucatán. Unos años más tarde, gracias a la presión de las intervenciones internacionales, regresaron a sus tierras. Las reacciones colectivas al traumatismo fueron distintas en cada colectividad. El grupo del sur que había podido instalarse cerca de la frontera conservó los vínculos con los ancianos. En esta colectividad desarraigada, el mantenimiento de los ritos facilitaba el sostén afectivo. Se reunían para rezar, bailar y compartir algunas comidas. Daban sentido al exilio narrando continuamente los mitos mayas y las historias de familia. Cuando estos indios regresaron a su país, recuperaron su cultura con facilidad: seguía siendo una cultura maya, aunque había evolucionado. Se añadía el exilio, la persecución por parte de los militares, se explicaba la sabiduría de los ancianos y el valor de los jóvenes. Esta representación de sí en su comunidad constituía una especie de base de seguridad narrativa donde los individuos recuperaban sus fuentes y preservaban su dignidad. Cuando la política les dio la oportunidad de volver a vivir, empezaron de nuevo alegremente, con orgullo. El mito maya simplemente había añadido un capítulo a su epopeya.

El grupo del norte, por su parte, cortó sus raíces. Aislados en zonas de acogida, sin posibilidad de relación, esos indios sobrevivían día tras día, sin ritos para reunirse ni mitos para dar sentido a su derrumbamiento. Cuando regresaron a su país, esos hombres desculturizados eran seres derrotados, amargados y de pronta respuesta agresiva. En este grupo, el número de trastornos postraumáticos fue elevado porque cada individuo, mal apoyado en su vida comunitaria, había perdido todo sentido: ¿qué razón había para vivir juntos?

Las condiciones del trauma, al desculturizar al grupo, lo habían convertido en un conjunto de víctimas y no ya en una comunidad. La tradición y los valores transmitidos por la cultura componen un puntal narrativo, una representación coherente de sí entre los suyos, un valioso factor de resiliencia.

Pero aun cuando se hayan cortado las raíces no todo está perdido. Un grupo traumatizado puede volver a vivir si recompone un nuevo mito con los restos del antiguo.<sup>122</sup>

<sup>122</sup> Cyrulnik, *Morirse de vergüenza*, 136-8.

Cuando se habla de comunidad indígena histórico-política se omite el análisis ampliado de las categorías atribuidas a las estructuras jurisdiccionales de administración colonial, en orden descendente: etnia, repartimiento, comunidad, corregimiento y reducción.

Pero, el problema que ha tenido poco tratamiento está relacionado con el fetiche histórico de la idílica independencia, esto es, lo que conocemos comúnmente como el nacimiento de las repúblicas latinoamericanas "seculares" e "independientes". Es decir, en las teorías que hacen referencia a la conformación de los Estados en Latinoamérica se estudia únicamente la división tripartita de funciones del nuevo Estado: Ejecutivo, Legislativo y Judicial. Sin embargo, el Estado republicano constituye, no solamente la estructura institucional formal política, existen otras instituciones que han quedado en las sombras. Estas últimas son: el poder de la iglesia, así como el de las élites económicas,<sup>123</sup> y también los medios de comunicación con las transnacionales; todos estos se unificaron con el Estado naciente para continuar con el despojo laboral, territorial y/o político de los indígenas. Una teoría descolonial que pretenda analizar la estructura estatal latinoamericana debe extenderse también a estos últimos actores.

Desde esta perspectiva, en la práctica, se "independizó" la élite que manejaba el engranaje burocrático colonial. Aunque a los latinoamericanos se nos enseña desde la etapa escolar una historia oficial fetichizada que nos hace creer que, a partir de aproximadamente 1830 *somos* —en conjunto— independientes. Como ejemplo, las festividades de "independencia" son recursivas. Pero, únicamente en 1780 bajo el liderazgo de *Túpak Amaru* se unieron indígenas y no-indígenas en pos de la liberación. Sin embargo, la dimensión que adquirió la rebelión asustó a los no-indígenas y a partir de aquel entonces la "independencia" sería liderada únicamente por la élite no-indígena.

Por tal razón, la "independencia" de América es en realidad una situación retrocolonial, por supuesto que está legitimada en la historiografía, pero los gritos de independencia se establecen cronológicamente por las élites académicas. Es decir, los levantamientos indígenas no se asumen como parte de la cronología del proceso independentista. Por lo tanto, hay que dejar claro que cuando los indígenas intentan liberarse, estos tienen que luchar contra la élite colonial situada en América, pero esta última a su vez recibía el apoyo del estrato colonial de Europa. Este sistema dependiente

<sup>123</sup> Wallerstein argumenta que todos los Estados están al servicio de los capitalistas o élites económicas: "Todos os capitalistas precisam de algum Estado ou de alguns Estados. E seus competidores podem depender de um grupo diferente de Estados". Immanuel Wallerstein, *Utopística ou as decisões históricas do século XXI* (Rio de Janeiro: Vozes, 2003), 52-3.

mantiene vigencia, las élites buscan ahora apoyos de Europa, Norteamérica y últimamente China.

Entonces, el enfoque romántico del nacimiento de las repúblicas “independientes” es fetichista; los indígenas y negros nunca se “independizaron”. Y más aún, los así llamados mestizos y blancos también quedaron atados a la colonización más visiblemente en sentido económico y político: un ejemplo de ello es la presencia tristemente ineluctable del Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial. “En cierto sentido, toda ‘nación’ moderna es un producto de la colonización: siempre ha sido en algún grado colonizadora, o colonizada y, a veces, ambas cosas”.<sup>124</sup>

En consecuencia, el Estado republicano propende a mantener el *statu quo* de colonización, dominación e invisibilización, y, finalmente se prohíben o limitan los reclamos de las injusticias que pesan sobre los indígenas. La fundación de las repúblicas es la fundación del nuevo colonialismo o “neocolonialismo”.<sup>125</sup> Las llamadas comunidades indígenas fueron absorbidas o asimiladas de manera violenta por las repúblicas recién “independizadas”.

la *nación* moderna saca su derecho a existir de la empresa estatal que una sociedad de propietarios privados pone en marcha en torno a un conjunto determinado de *oportunidades monopolísticas* para la acumulación de capital; su función consiste en entregar a esa empresa histórico-económica la identidad concreta sin la cual ella no podría afirmarse frente a otras empresas similares en el escenario del mercado mundial capitalista. La nación moderna se constituye a partir tanto de las “naciones naturales” del pasado como de las comunidades espontáneas del presente, que son reprimidas y refuncionalizadas por la empresa estatal; es decir, se constituye como una peculiar aglomeración o masificación de los miembros de la sociedad civil —individuos perfectamente libres o desligados de cualquier comunidad no económica— que está en capacidad de *re-nominarlos* como compatriotas o connacionales (en el extremo, *voksgenosse*), otorgándoles así una identidad o una personalidad que no por ser circunstancial deja de tener una validez universal indiscutible.<sup>126</sup>

La conducción del Estado latinoamericano naciente fue reservada a una élite de potentados, se debía tener una determinada propiedad privada cuantificada por disposición constitucional, gozar de “buena reputación” y no ser analfabeto principalmente; es decir, para llegar a la presidencia, había que ser no-indígena, o, no-negro. Nos encontramos frente a la configuración del Estado moderno racista.

<sup>124</sup> Wallerstein y Balibar, *Raza, nación y clase*, 140.

<sup>125</sup> Dussel y Apel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, 220.

<sup>126</sup> Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad* (Ciudad de México: UNAM / El Equilibrista, 1995), 45.

A raíz del proceso colonial las estructuras sociopolíticas de raigambre indígena no desaparecieron, las “naciones naturales” de Echeverría —en el fondo los indígenas— fueron subordinadas al naciente Estado moderno republicano. Este modelo de Estado supuestamente “modernizado”, superaba las estructuras socioeconómicas indígenas generalmente cualificadas por el eurocentrismo como “arcaicas”.

El modelo de organización estatal republicana importada por las élites latinoamericanas pretendía copiar los modelos europeos. En aquel esquema, las llamadas comunidades indígenas no tenían cabida y sin embargo sobrevivieron y más bien fueron acomodadas convenientemente bajo nuevas categorías: jurisdicciones, comunidades, pueblos o parcialidades. En otras palabras, se procedió a eliminar las estructuras “estatales” indígenas.

Así, por ejemplo, en Cusco-Perú, existieron familias *ayllukuna* organizaciones no-Inca o pre-Inca. Al noroeste se asentaban los Chavín Cusco, Arayraca Cusco Callan, Huacaytaqui. Al noreste los Tarpuntay y Sañu. Al suroeste los Masca Uru. Y, al sureste los Sutic, Maras y Cuicusa. Todos las *ayllukuna* llevaban un censo de su descendencia por medio de *kipus*.<sup>127</sup> En este contexto, la categoría *ayllu* se aplica tanto para nombrar a la familia como a lo que ahora se consideraría una provincia. El estado en semántica y praxis *kichwa* significa ‘familia’.

En el período del auge *inka*, “salieron de muchas maneras de castas y lenguajes de indios; es por la causa de la tierra porque está tan doblado y quebradas, torcieron las palabras y así hay muchos trajes y *ayllus*”.<sup>128</sup> En el siglo XV, “a partir de la conquista española, los *ayllus* fueron presionados a una definición más europea de la comunidad, en términos de pueblos nucleados con tierras adyacentes”.<sup>129</sup> De esto se deduce un proceso colonial político-teológico, el *ayllu* fue eliminado para luego ser transformado en “comunidad”, la categoría comunidad de raíz teológica es de más fácil manipulación porque involucra el cristianismo. Luego, el Estado republicano moderno es supuestamente laico, pero tiene un dios, que es la acumulación y la destrucción.

Lo que aquí interesa no es invertir o girar el proceso lingüístico y volver a nombrar a las comunidades indígenas como *ayllukuna*. Aunque tampoco se descarta la necesidad de aquello, tal decisión está en los sujetos indígenas críticos.

<sup>127</sup> Reiner Tom Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco* (Austin, US: University of Texas Press, 1990), 11.

<sup>128</sup> Según Wamán-Puma-de-Ayala, “salieron de muchas maneras de castas y lenguajes de yndios [sic]; es por la causa de la tierra porque está tan doblado y quebradas, torcieron las palabras y ancí ay muchos trages y ayllu”. Felipe Huamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, trad. Jorge L. Urisote (Ciudad de México: Siglo XXI, 1980), 50 y 190.

<sup>129</sup> Klein, *Haciendas y ayllus en Bolivia*, 84.

Importa evidenciar que con el ingreso de la Colonia existió una imposición europea sobre los indígenas en lo económico, político o jurídico. En otras palabras, se avisa una colonización de tipo filosófico, lo que comúnmente los indigenistas ingenuos llaman “sincretismo”, haciendo abstracción de la violencia colonial, como si se hubiera concretado un entrecruce o mezcla pacífica de dos aguas que confluyen en el mar. Aquel supuesto “sincretismo” cobra un significado de mayor amplitud bajo la categoría *pachakutik* colonial.<sup>130</sup> Guamán Poma de Ayala [Waman Puma] ofrece un análisis bíblico-comparativo y eleva a nivel metafísico la categoría *pachakutik*, esta significa:

grandísimos castigos de Dios en este reino y en el mundo, el cual por el pecado idólatra del *Inka* castigó Dios. Como fue el castigo del ángel Luzbel y se hizo Lucifer y de todos sus secuaces, castigó del primer hombre con las aguas del diluvio. Como a la ciudad de Sodoma tragó en cinco pedazos la tierra. Como las cinco ciudades que ardió con llamas del cielo y el de David por su adulterio y el de Saúl por su desobediencia, el de Helí por la negligencia en castigar a sus hijos, el de Ananías y Zaphera por su avaricia y el de Nabuchodonosor por su soberbia. Como el castigo de las penas del purgatorio y del infierno que es mayor castigo que nunca se acaba.

Y así en este reino castigaba Dios muy mucho, aún yerba no se halló. Y en todo el mundo fue castigado en este tiempo y en Jerusalén los siete años de hambre y se comían sus hijos y se lo abrían la barriga de los pobres de que se sustentaban para saber lo que comía.<sup>131</sup>

El *pachakutik* colonial engloba entonces un sentido profundo de muerte, destructividad y esclavitud; vigente aún en el siglo XXI. En palabras de Coro “todavía recuerdo como mis padres llamaban a los blancos ‘amitos’,<sup>132</sup> amos esclavizadores o propietarios de personas. Así, la categoría

<sup>130</sup> Véase por ejemplo, las “discrepancies between Andean and European modes of spatial organization”. En otro pasaje establece “the Indians protested the appointment of mestizo authorities at all levels of the native system of rule”. Sergio Serulnikov, *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes* (Durham, US: Duke University Press, 2003), 11.

<sup>131</sup> Texto original “grandísimos castigos de Dios en este reino y en el mundo, el cual por el pecado idólatra del *Ynga* castigó Dios. Como fue el castigo del ángel Luysber y se hizo Luzefer y de todos sus secuaces, castigó del primer hombre con las aguas del [di]lubio. Como a la ciudad de Sodoma tragó en cinco pedazos la tierra. Como las cinco ciudades que ardió con llamas del cielo y el de David por su adulterio y el de Saúl por su desobediencia, el de Helí por la negligencia en castigar a sus hijos, el de Ananías y Zaphera por su avaricia y el de Nabuchodonosor por su soberbia. Como el castigo de las penas del purgatorio y del infierno que es mayor castigo que nunca se acaba.

Y así en este reino castigaba Dios muy mucho, aún yerba no se halló. Y en todo el mundo fue castigado en este tiempo y en Jerusalem los siete años de hambre y se comían sus hijos y se lo abrían la barriga de los pobres de que se sustentaban para saber lo que comía”. Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva crónica y buen gobierno*, 89.

<sup>132</sup> Segundo Atahualpa Coro Atupaña, entrevistado por el autor, diciembre de 2019.

*taita amito*<sup>133</sup> o “padre amo” es también recurrente en la novela de Icaza. Los amos pueden ser tanto personas, Estados o capitales. La esclavitud transmuta de varias formas: una empresa euronorteamericana que abre una mina a cielo abierto sobre territorio indígena, consume el despojo territorial y luego ofrece contratos de trabajo de hambre.

Los amos de Latinoamérica son China, EE. UU., el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, que obligan generalmente bajo los mecanismos de la deuda externa a adoptar políticas públicas de hambruna.

En Latinoamérica, las medidas de hambre conocidas bajo el eufemismo de “ajuste económico”, generalmente supresión de derechos básicos como la salud y educación, son dictadas por el Fondo Monetario Internacional y asumidas por los gobiernos estatales. En estos casos, los indígenas y el pueblo en general se *muestran* o aparecen protestando en las calles, como producto de la injusticia; cuando el gobierno dialoga y acoge la crítica, puede concretarse la *de-mostración*, existe un debate o diálogo y los mejores argumentos convencen y se implementan. Empero, si el gobierno de turno se niega a discutir las medidas económicas, el indígena — como parte de aquel pueblo— tiene que mantener la crítica a través de la *mostración*, es decir, caminar en la calle obstaculizando el tránsito, quemar una llanta, gritar consignas contra la privatización de los servicios públicos, crear una caricatura o un meme contra el oficialismo. La repetición o resistencia de la *mostración* es la expresión de la criticidad, este carácter crítico se puede catalogar en el campo político como participación indígena.

Entonces, destaca la presencia del movimiento indígena y la participación en el curso histórico de cada Estado republicano. La reflexión del Estado latinoamericano como institución, frente a lo indígena, es una reflexión limitada. Los indígenas, hasta el presente, participan en su mayoría de una manera crítica desde fuera de la estructura del Estado, es decir, sin hacer parte del engranaje estatal: legisladores, administración pública y burocracia pública o privada. La mayor participación indígena se concreta mediante la crítica de las estructuras y la conducción del Estado a través de: protestas, paralización de servicios públicos, bloqueo de vías; lo que luego se traduce por las élites y los gobiernos como “violencia”, “incivilización” o “barbarie”.

Por supuesto que las injusticias se mantienen ligadas a una hermenéutica estatal racista, el *statu quo* solo acepta la pasividad y el acoplamiento silencioso, como parte del Estado. En este sentido, nos queda por hacer una reflexión ético-filosófica, el indígena como sujeto filosófico confrontado con la praxis.

<sup>133</sup> Icaza, *Seis veces la muerte*, 191.

Frente a la protesta indígena, el Estado responde con las armas; es decir, el Estado entiende a la protesta como “un acto de barbarie contra la civilización”,<sup>134</sup> retorno de lo demoníaco de la resistencia anticolonial, el reclamo de derechos de los indígenas generalmente se acompaña de su propia muerte o sufrimiento corporal —encarcelamiento, golpes físicos, racismo—. Según Saca:

Las cosas han empeorado mucho ahora, aunque en el levantamiento de los noventa sufrimos mucho, yo recuerdo que aquí en Saraguro, de entre mis amigos: María Quizhpe tiene una bala alojada en el tórax, Rosa Zapata tuvo varias heridas. Participábamos en la protesta hasta mujeres embarazadas, niños y los mayorcitos. Los militares en ese entonces parece que eran más respetuosos con las mujeres embarazadas y mayorcitos. Los mayorcitos se sentaban nomás en media carretera, pero no les ultrajaban; las mujeres embarazadas sabíamos estar hilando nuestro *wanku*. Pero eso sí, los mestizos del centro de Saraguro sí que eran racistas, recibimos balazos de parte de ellos. A ellos les dejaban tener escopetas que supuestamente eran para la cacería, pero luego las utilizaban para dispararnos.<sup>135</sup>

En Latinoamérica es constante la represión y la matanza de parte del Estado como respuesta a la crítica —extractiva, de políticas públicas o supresión de derechos— de los indígenas y del pueblo en general. Esto tiene su razón en que “La primera función de la violencia es fundadora de derecho, y esta última, conservadora de derecho”,<sup>136</sup> la formalidad vigente de la ley se proyecta como divinidad o idolatría. Es decir, el derecho formal vigente reprime o destruye la crítica, por tanto, se convierte en una norma supuestamente divina o perfecta, aquello es una proyección fetichista; la norma es elaboración humana, puede y debe ser constantemente criticada, sobre todo cuando se constituye en una “norma que mata”. Desde aquella perspectiva idolátrica de la norma como divinidad, a su vez, se construye un enemigo como encarnación de la maldad: delincuencia, terrorismo o salvajismo.

### Hacia el derecho como *sumak kawsay*

Frente a las normas necrofilicas, la primera obligación del sujeto crítico, en este caso el sujeto indígena, es desobedecer la ley, mantenerse nuevamente en la exterioridad de la norma, ser y estar como otro frente a la norma y el sistema injusto.

<sup>134</sup> Jorge Icaza, *Huasipungo* (Quito: Imprenta Nacional, 1934), 207.

<sup>135</sup> Carmen Delia Saca Ambuludí, entrevistada por el autor, 10 de junio de 2020.

<sup>136</sup> Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, 3.ª ed., Iluminaciones, IV (Madrid: Taurus, 2001), 30.

En Bolivia, país con mayoría indígena, Choque-Canqui ha hecho una extensa investigación de la protesta y la respuesta asesina del Estado.<sup>137</sup> La voz de Laureano Machaca, indígena *aymara*, protestando en los albores de su muerte, asume una dimensión de crítica transdisciplinar:

“Quiero que lo sepa todo, dice: Ellos los que se dicen nuestros patrones, los que se dan el derecho de gobernar a más de tres millones de indios, los que nos menosprecian negándonos a vivir como seres humanos [condiciones mínimas de dignidad] de acuerdo a nuestras tradiciones, a la sabiduría de nuestros antepasados, tendrán que someterse a nuestras leyes [autonomía o autogobierno] que ya he puesto en práctica”.

—Padre Juan —dice el moribundo haciendo un supremo empeño por modular las palabras—, tantos siglos de servidumbre debe terminar. La hipocresía de los blancos es tan grande, que se han apropiado de nuestro pasado [han colonizado la Historia]. Ante el mundo entero se muestran como los descendientes de los Incas, herederos de toda la gloria dejada por los aymaras y quechuas. Nos usurpan hasta nuestra música que era el único refugio para disipar el sufrimiento de parias [folklorización o indigenismo musical]. Ahora, Padre Juan, está de moda tocar y bailar nuestra música y nuestras danzas. Pero cuando se trata de reconocer al indio —continúa Machaca— como un ser con inteligencia y sentimientos [sujeto filosófico] ya no hay tradición ni herencia incaica que valga. Ellos los blancoides fueron y siguen siendo los caballeros a quienes debemos guardarles respeto, no podemos hablarles de igual a igual. La separación del blancoide, de los indígenas no ha cambiado [se muestra una recolonización, retrocolonización o colonización dinámica] desde la conquista de los españoles. ¿Esto es justo, Padre? Tanto es el desprecio que sienten por nosotros, que un indio jamás puede intentar casarse con la hija de los que se hacen llamar caballeros, el indio trabaja por tres sin poder saciar su hambre. Nosotros que amamos la tierra no somos dueños absolutos. Nos arrastramos junto a los bueyes y el arado para que produzcan frutos para llevar a la mesa de los blancos. ¡Por qué, Carajo!<sup>138</sup>

En Ecuador, durante la movilización nacional y paralización de octubre de 2019 el presidente ecuatoriano Lenín Moreno se trasladó a Guayaquil en busca de refugio ante la posibilidad de ser derrocado. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) discutió la opción de llevar la protesta social hasta Guayaquil. El socialcristiano Jaime Nebot, de ascendencia libanesa, se presentó en la calle a responder las preguntas de la prensa, fue inquirido respecto a si Guayaquil contaba con la Fuerza Pública para controlar las posibles manifestaciones —mostración, protesta o resistencia— que traía la CONAIE, él respondió “recomiéndeles que se queden en el páramo”; los indígenas nunca se mostraron en Guayaquil, sin embargo, demostraron que abastecen de vida a las ciudades. Las frutas

<sup>137</sup> Roberto Choque Canqui, *La masacre de Jesús de Machaca* (La Paz: Chitakolla, 1986).

<sup>138</sup> Alfonsina Paredes, *El indio Laureano Machaca* (La Paz: Isla, 1977), 40-1.

y verduras — como cebolla y tomate — que generalmente salen del campo o “páramo” de la región serrana dejaron de llegar a las tiendas, mercados y supermercados; los ecuatorianos quedaron desabastecidos, los indígenas tuvieron que demostrar, sin dialogar, que hay trabajo vivo<sup>139</sup> bajo el frío del páramo, trabajo vivo que lleva las verduras, frutas o la carne hasta los supermercados, a la comodidad de las oficinas o los hogares con aire acondicionado.

Gran parte de las personas indígenas son relegadas a trabajar en la agricultura como “mano de obra”, con el resultante impedimento de participar de la vida “académica” o supuesto “trabajo intelectual”, esto da como resultado la consiguiente limitación de que su pensamiento sea considerado en el campo llamado filosófico, este trabajo “manual” — como si las personas pudieran abandonar allí sus brazos y llevar su cerebro de paseo a otra parte — del campo realizado por “campesinos”, en su mayoría indígenas es denostado y subvalorado, aquellas personas cultivadoras de la tierra están enmarcadas en la imagen del indígena empobrecido, que no accede a la educación formal.

Echeverría controvierte el carácter opresivo económico de la dicotomía campo-ciudad, en el presente caso, por supuesto el campo y el campesino es análogo de nuestro “páramo” e indígena ecuatoriano,

en la ciudad capitalista se refleja la tendencia a reconstruir todo el planeta bajo la forma de ciudad, de hacer la ciudad absoluta o ciudad total y convertir al campo en mero intersticio del espacio ciudadano. Se trata de la negación de las formas de vida del campo en cuanto tal. El campo pasa a ser en definitiva una proyección del espacio ciudadano, al que ha sido totalmente subordinado sin autonomía. Sus planes de subsistencia los recibe ahora directamente de la ciudad, ya no tiene un modo propio de organizar la producción y el consumo sino que todas sus iniciativas son indicaciones impuestas u obligadas por la ciudad.<sup>140</sup>

La discusión de Echeverría, a pesar de ser corta tiene pretensión de análisis mundial, empero le hace falta un examen histórico necesario para los indígenas en lo que hoy es Latinoamérica. Todos los cronistas coinciden que los *inkas*, mayas, o aztecas, ahora generalizados como indígenas fueron despojados y expulsados de sus propias ciudades, además de que, por supuesto, no existía esa separación campo-ciudad. Por ejemplo, casi

<sup>139</sup> Marx utiliza la categoría *trabajo vivo* que se contrapone a la “mano de obra”, las personas no son entes abstractos o *brazos* andantes que deambulan buscando trabajar a cambio de un salario, son seres humanos en integralidad: con sentimientos, familias y con vínculos comunitarios. Karl Marx, *El capital*, vol. I: *Crítica de la economía política* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014).

<sup>140</sup> Bolívar Echeverría, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad: Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx* (Ciudad de México: Itaca, 2013), 76.

todas las iglesias y catedrales de Quito se construyeron sobre o con las ruinas de la destrucción de los templos *inkas*. En consecuencia, cuando Jaime Nebot espetó en las protestas de octubre en Ecuador, “recomiéndeles que se queden en el páramo”, desde su ignorancia, estaba mandando a que los indígenas se mantengan donde la Colonia los puso, en la ruralidad como “campesinos”, en el nivel máximo de degradación como colonizados o como “mano de obra”.

Pero, la esclavitud se efectúa inclusive entre indígenas, que se relacionan bajo categorías de empleador-empleado. Así, Rivera Cusicanqui comete un error cuando trata de idealizar las relaciones de trabajo entre los migrantes indígenas bolivianos con sus familiares, cuando estos últimos son sus empleadores en Argentina.<sup>141</sup> La autora relata sucesos atroces en que no hay condiciones mínimas de alimentación o salubridad, entre empleadores indígenas con sus familiares empleados, sin embargo no engloba este tipo de relaciones bajo la esclavitud. La idealización de las relaciones socioeconómicas entre indígenas puede encubrir otros procesos coloniales. Es decir, no hay colonizadores puros, “hay colonizadores colonizados y colonias colonizadoras”.<sup>142</sup>

Aquí se denomina “esclavitud” a toda relación — inclusive entre indígenas — que puede ser: de subordinación laboral, que no garantiza condiciones mínimas de vida: alimentación, descanso, esparcimiento y relaciones familiares. Por ejemplo, en el pueblo *kichwa* saraguro se conoce por versiones orales una infinidad de casos de restaurantes renombrados o clínicas privadas, cuyos propietarios son indígenas que esclavizan a sus trabajadores, también indígenas, pagando la mitad del salario básico y sobre todo pidiendo trabajar más de doce horas diarias.

Vale aclarar que “un determinado salario no es racional porque surge en un mercado competitivo, sino que es racional si se puede vivir con este salario”,<sup>143</sup> es lo que aquí podemos llamar *sumak kawsay* o ‘cuidado de la vida’ humana.

En este sentido crítico, en la actualidad existen indígenas entroncados y acomodados en las estructuras de opresión configuradas injustamente, analfabetos políticos indígenas, estos sujetos se han aburguesado

<sup>141</sup> Colectivo Simbiosis Cultural y Colectivo Situaciones, *De chuequistas y overlockas: Una discusión en torno a los talleres textiles* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2011).

<sup>142</sup> Eduardo Galeano, *Voces de nuestro tiempo* (San José, CR: Editorial Universitaria Centroamericana, 1981), 155.

<sup>143</sup> Franz Hinkelammert, “El huracán de la globalización: La exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia”, en *El huracán de la globalización*, comp. Franz Hinkelammert (San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1999), 20.

o gentrificado,<sup>144</sup> disfrutaban hoy de privilegios de “señorío”. Como ejemplo extremo, el origen indígena del actual presidente de Chile.

Sebastián Piñera. La familia Piñera está compuesta por un alto número de influyentes políticos y empresarios, que tienen, a su vez, relaciones cercanas con otras familias neofeudales, tales como los Chadwick, los Viera-Gallo y los Aninat. El “fundador” de la familia, José de Piñera y Lombera, nació en la capital del Virreinato del Perú, Lima. Su abuela materna era descendiente del gobernante inca Huayna Capac, y creció en la aristocracia limeña. En 1827, poco después de la independencia chilena, José de Piñera y Lombera fue a Chile, donde se casó con Magdalena Echeñique Rozas, perteneciente a la élite política local siendo descendiente directa del héroe de la independencia Juan Martínez de Rozas y pariente de los presidentes chilenos Francisco Antonio Pinto, Aníbal Pinto y Manuel Bulnes.<sup>145</sup>

Por lo tanto, la ascendencia antroponímica no garantiza la posición política. En Ecuador, el movimiento indígena últimamente ha retomado la disputa por el poder ejecutivo. Asumir la presidencia ecuatoriana no es una posibilidad muy lejana para los indígenas, sin embargo, esto no garantiza que una vez en el poder, quien represente a la CONAIE no se acople al sistema. De hecho, cuando Lucio Gutiérrez ascendió a la presidencia de Ecuador, Wallerstein hacía un análisis desalentador para EE. UU., basado en el “origen indio” de Gutiérrez, el apoyo indígena de la CONAIE y su discurso.<sup>146</sup>

Es decir, independientemente de quien asuma el mando del Estado, las injusticias sobre los indígenas han subsistido. En este contexto se puede

144 “First formulated in the United States in the 1960s, the concept of gentrification refers to the displacement of less affluent population groups by those enjoying a higher social status — the ‘gentry’ — during the development over time of centrally located urban neighborhoods”. Olaf Kaltmeier, “Introduction to Part IV: Gentrification and the Politics of Authenticity”, en *Selling EthniCity: Urban Cultural Politics in the Americas*, ed. Olaf Kaltmeier (Nueva York: Routledge, 2011), 239.

145 Olaf Kaltmeier, *Refeudalización: Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI* (Berlín: Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales, 2019), 37-8.

146 “Bush también perdió unas elecciones menos importantes pero no por ello carentes de significado: en Ecuador, donde un militar populista, el coronel Lucio Gutiérrez, triunfó sobre un opositor súper neoliberal. Lo más notorio de esto no es solamente que el discurso del ganador fuera populista, sino que Gutiérrez es una persona parcialmente de origen indio y que recibió el apoyo de la más poderosa federación de organizaciones indígenas de las Américas, la CONAIE. Es el héroe del intento fallido de esas mismas fuerzas de llegar al poder con un golpe de Estado hace dos años. Esta vez fue elegido por una clara mayoría. Es verdad que el lenguaje de Gutiérrez es cauteloso en cuanto a las cuestiones económicas, pero se convertirá en aliado de Lula y no de Bush en los próximos debates sobre el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA). Y será el vocero de un arreglo y la paz en Colombia, hecho que la administración de Bush y el actual presidente colombiano están haciendo todo lo posible por impedir”. Immanuel Wallerstein, *Estados Unidos confronta al mundo: Alternativas* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005), 75-6.

introducir la dimensión económica de la categoría “indígena”, ella se justifica especialmente en el marco histórico-colonial; es decir, como regla principal, toda persona indígena por el hecho de haber sufrido o sufrir aún el proceso colonial, se encuentran en una situación de injusticia. Pero, ¿cómo se puede justificar esta aseveración? Valgan algunas interrogantes para aclarar aquello:

¿Por qué considerar que el Estado debe mantener intocada la distribución de la tierra a la que se ha llegado luego de acciones violentas o apropiaciones injustificadas? ¿Y por qué considerar — como se consideró en buena parte de América — que era “natural” que los antiguos esclavos [indígenas y negros] re-iniciaran sus vidas como hombres libres sin mayores recursos económicos con los que poder satisfacer sus necesidades básicas (recursos, por otra parte, a los que durante siglos se les había impedido acceder)? ¿Y por qué considerar que era “natural” que los sectores más [injustamente] aventajados aprovecharan sus injustificadas ventajas para apropiarse de las “nuevas” tierras que se tornaban disponibles? ¿Y por qué considerar que era “natural” que el Estado dejase de otorgar un apoyo especial a los indígenas para permitir que sus propiedades se dispasen en pocos meses, a partir de abusos o engaños?<sup>147</sup>

El sujeto indígena fue destruido en su corporalidad y otras personas se enriquecieron con aquella esclavización, las personas indígenas fueron sistemáticamente empobrecidas.

Los indígenas cargan con un empobrecimiento heredado, que va generalmente desde el nacimiento. Es decir, así como se heredan riquezas, previstas generalmente en los códigos civiles, también se heredan pobreza básicas: alimentación, educación o vestido, que no se encuentran positivadas en ninguna norma, porque si aquello ocurriera perderían su carácter oculto o místico.

Benjamín Carrión cita varios informes de Naciones Unidas y estima que entre Ecuador, Perú y Bolivia, en el año 1956, sumaban más de seis millones de esclavos.<sup>148</sup> Por supuesto, que la esclavitud progresivamente se moderó conforme a criterios de factibilidad, cuando se llevó al extremo de la desaparición de los indígenas esclavizados de las Antillas se pasó al tributo y cuando lo último no alcanzó, se tuvo que pasar al trabajo forzado bajo salario, por ejemplo, la mita peruana.<sup>149</sup> Mita viene del *kichwa mitayuk*, en el período *inka* significaba ‘persona especializada en minas’, una profesión; empero, en Saraguro se escuchan derivados racistas que utilizan como supuesto peyorativo, “indio mitayo”.

147 Roberto Gargarella, *Los fundamentos legales de la desigualdad: El constitucionalismo en América (1776-1880)* (Madrid: Siglo XXI, 2005), 220.

148 Benjamín Carrión, *García Moreno, el santo del patíbulo* (Quito: El Conejo, 1984), 297.

149 Wallerstein, *El moderno sistema mundial, vol. I*, 123-4.

La situación de esclavitud de la corporalidad indígena está impregnada en la memoria oral *kichwa* saraguro, en palabras de María,

yo trabajaba para don Mario Silva [en Saraguro] deshierbando la *chakra* [maíz], él —su “empleador”— se paraba frente a mí para verme trabajar, cuando se me iba la mano y cortaba una planta de maíz, haba o fréjol; él, me descontaba del jornal, había días en que no podía cobrar nada por mi trabajo.<sup>150</sup>

Como consecuencia, la mayoría de la población indígena padece y siente las consecuencias de ser tales. Al referir el sentimiento nos aproximamos a las emociones, la subjetividad que implica vivir como indígena, aún luego de padecer o seguir padeciendo el colonialismo; tomar consciencia de la ascendencia en este caso indígena genera “una especie de cascada sentimental que rueda a través de las generaciones”.<sup>151</sup> La categoría indígena se forma a través de un proceso de vida, luego se carga en la psique. Lo dicho se puede entender en el campo de una psicología indígena en dos sentidos: uno positivo y otro negativo.

Primero, planteamos el sentido positivo resiliente. “Esta psicología indígena tiene por objeto promover una diversidad cada vez mayor en la vida social y ampliar las posibilidades de la experiencia humana, al tiempo que se compromete con las repercusiones éticas de las innovaciones culturales”.<sup>152</sup> Los sujetos indígenas se desarrollaron bajo un denominador común, en un contexto social colonial: lingüístico, económico o político. Por supuesto, tenemos la consciencia de que: “ninguna experiencia analítica puede pretender apoyarse en la suficiente cantidad de gente como para generalizar”.<sup>153</sup> Y, aunque hay una diversidad de sujetos indígenas, se puede generalizar que la mayoría es resiliente del proceso colonial. Con ello podemos formular nuevos postulados.

El sujeto indígena es poseedor de una psicología que diverge de aquellas personas consideradas no-indígenas, ello enriquece y aporta nuevas formas de pensar la realidad, de concebir la responsabilidad, producir y re-producir a partir del mundo. Empero, con ello no se puede hacer una

<sup>150</sup> María Vicenta Gualán Puchaicela, entrevistada por el autor, 1 de enero de 2018.

<sup>151</sup> Cyrulnik análogamente, refiere a personas que expresan su filiación con mercaderes, soldados, religiosos; a partir de ese nexa, en aquellas personas se genera “una especie de cascada sentimental que rueda a través de las generaciones”. Boris Cyrulnik, *La maravilla del dolor: El sentimiento de la resiliencia* (Buenos Aires: Granica, 2006), 42.

<sup>152</sup> “This indigenous psychology aims to promote increasing diversity in social life and expand the possibilities of human experience, while committing to the ethical implications of cultural innovations”. Danilo Silva Guimarães, *Dialogical Multiplication: Principles for an Indigenous Psychology* (Cham, CH: Springer, 2020), 7.

<sup>153</sup> Jacques Lacan, *El triunfo de la religión, precedido de Discurso a los católicos* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 99.

apología de lo indígena en sentido colonial. Nunca se puede afirmar que la colonización fue positiva. Aquella puede y debe ser superada, así se entiende la descolonización.

En el sentido negativo, la psicología indígena comparte aún con toda la población Sudamericana el carácter colonial, por ejemplo, en sus narraciones históricas que borran o desechan la memoria indígena y configuran el recuerdo eurocentrado, lo anterior a partir de la educación que enseña con una pretensión de supuesta “objetividad” o “neutralidad” todo lo que no es indígena. La consecuencia de lo expuesto es que las personas que han sufrido un pasado colonial, construyen y reconstruyen de manera cíclica y recurrente la memoria colonizada. Las personas que descienden de un pasado colonial, reproducen la colonización, se colonizan entre sí, son sujetos colonizados que recolonizan.

Como consecuencia, lo indígena es un *leitmotiv* histórico que va nutriéndose de un conjunto de ambigüedades y eufemismos enrevesados. Esta categoría se incluye alrededor de nociones como: colectivo, tribu o parcialidad. De aquellas premisas, luego se reconstruyen derivaciones como colectivo indígena, tribu indígena, y parcialidad indígena. Por ello, en todo trabajo referente a los indígenas, es necesario un breve análisis de las crónicas “sudamericanas” y por supuesto con las respectivas reservas, dada la posición eurocentrada de los cronistas, incluyéndose aquí Bartolomé de las Casas. Es decir, hay que evidenciar el vaciamiento semántico, con el objetivo de dotar de contenido crítico a cada categoría etnológica, antropológica o sociológica, según sea el caso.

Por ejemplo, la categoría comúnmente discutida alrededor de lo indígena, *tribu* tiene como raíz la noción *ayong* y significa ‘raza’.<sup>154</sup> Platón se refiere a su “tribu” cuando ejercía la “pritanía”, liderazgo o dirección.<sup>155</sup> “Los antropólogos procuraban descifrar de qué manera funcionaban realmente los pueblos que estudiaban —pueblos a los que comenzaron a tratar casi de modo uniforme como ‘tribus’—. Así, procuraban descubrir bases racionales de comportamiento por debajo de la capa exterior que a la mayoría de los europeos les parecía un comportamiento irracional”.<sup>156</sup>

<sup>154</sup> Zapata Carrascal et al., *Filosofía mestiza I*, 98.

<sup>155</sup> “El Consejo (llamado ‘Consejo de los Quinientos’) estaba constituido por cincuenta miembros de cada una de las diez tribus. Se dividía el año en diez periodos, en cada uno de los cuales ejercía el gobierno y presidía el Consejo cada una de las tribus (tribu en pritanía). Los cincuenta miembros de la tribu en funciones se llamaban pritanes. En esta época, los cargos que ejercían los pritanes, algunos por un solo día, se asignaban por sorteo; también se había efectuado sorteo para nombrar a los cincuenta representantes de cada tribu”. Platón, *Diálogos VIII: Leyes (libros I-VI)* (Madrid: Gredos, 1999), 171.

<sup>156</sup> Wallerstein, *El moderno sistema mundial, vol. IV*, 367.

De aquí se deduce que la categoría “tribu” fue objeto de extrapolación, los primeros indigenistas o cronistas importaban la semántica de acuerdo a su contexto de procedencia, sin la consciencia de que este ejercicio negaba o resemantizaba las estructuras de organización vigentes de los entonces colonizados: el *ayllu* de los *inkas* en aquel entonces o la *maloca* de los huaroni en la actualidad.

En este sentido, en el contexto latinoamericano se debe incluir una referencia a lo negro, africano y afroecuatoriano, que se justifica en la necesidad de indagar por aquellas categorías coloniales que nombran a personas y colectivos que históricamente fueron y son empobrecidas, esclavizadas y colonizadas en Sudamérica.<sup>157</sup>

La categoría “negro”, por supuesto, ya tiene amplio debate en el contexto africano, como ejemplo está la *Historia general de África*, de autoría meramente africana, es decir, de sujetos que han sufrido el proceso colonial; esto se construyó bajo el aval de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés); de aquel trabajo se desprende la existencia de lo indígena en África, por este último asunto es que debemos adentrarnos en el análisis de lo indígena entrelazado a lo “negro”.

El proyecto de historia descolonial africano utilizó como metodología la transdisciplina, como consecuencia, se estableció la necesidad de insertar categorías de otros campos del conocimiento como la historia, arqueología y antropología. Es decir, la metodología fue transdisciplinar, a esta conclusión llegó el comité africano en 1973.<sup>158</sup>

Los africanos sufrieron también un proceso colonial, su historia fue borrada o colonizada, fue un proceso similar a la colonización de *Abya Yala*. La reseña de la *Historia general de África* es pertinente para nuestro trabajo como proyecto descolonial, pero también permite abundar sobre la existencia de indígenas africanos.<sup>159</sup> Porque entonces, lo indígena se discute otra vez en un marco mundial y descolonial.

157 En este sentido, el presente trabajo es escueto, “la palabra negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo —depredaciones de distinta índole, desposesión de todo poder de autodeterminación y, sobre todo, del futuro y del tiempo, esas dos matrices de lo posible—. Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos el devenir-negro del mundo”. Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (Buenos Aires: Futuro Anterior / NED Ediciones, 2016), 32.

158 Gamal Mokhtar, ed., *História geral da África II: África antiga*, 2.ª ed. (Brasília: UNESCO, 2010), 821 y ss.

159 Joseph Ki-Zerbo, ed., *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*, 2.ª ed. (Brasília: UNESCO, 2010); Mokhtar, *História geral da África II*; Mohammed El-Fasi, ed., *História geral da*

En este sentido, Mbembe, que se autoidentifica como negro, mientras analiza la descolonización admite que: “No sabía cómo lidiar con el cristianismo hasta que, mucho tiempo después, una tarde, en la biblioteca de los padres dominicos, tomé casi por un acaso un libro de autoría de un teólogo peruano, Gustavo Gutiérrez, intitulado *teología de la liberación*”.<sup>160</sup> Por supuesto, esta teología sirvió a Mbembe para resignificar el cristianismo a favor de un proyecto de África descolonizada, porque Jesús o el dios cristiano cambió de bando, dejó de oprimir y pasó a liberar.

En el marco del análisis colonial y descolonial, esto abre la posibilidad de tender puentes entre la filosofía africana e indígena con el objetivo de que se nutran mutuamente.<sup>161</sup> El planteamiento de una filosofía indígena nutrida por la africana, y viceversa, radica en el antecedente histórico-colonial similar. Tanto África y América llevan la marca de la colonización-esclavización de Europa. Por eso la teología de la liberación o la teoría de la dependencia sirven como centro de análisis para ambos contextos, sin problema alguno.

En el contexto jurídico indígenas y negros tenemos problemas comunes, por ejemplo: ¿Cómo se debe plasmar el Convenio 169 de la OIT para las personas afrodescendientes o negras, como Ecuador?, pero primero hay que tener en cuenta que, por ejemplo, en Liberia existen negros llamados indígenas.

Todo esto da como resultado otro rasgo de lo indígena, y es que, es una categoría abierta. En otras palabras, lo indígena no es un esencialismo positivado o taxativo, pueden haber más personas y colectivos que han sufrido procesos similares, especialmente coloniales.

Así, se puede traer a colación la noción peyorativa del “sitio de mierda”,<sup>162</sup> a la que Trump recurrió para referirse a Haití en 2016. Tal catego-

*África III: África do século VII ao XI* (Brasília: UNESCO, 2010); Djibril Niane, ed., *História geral da África IV: África do século XII ao XVI*, 2.ª ed. (Brasília: UNESCO, 2010); Bethwell Ogot, ed., *História geral da África V: África do século XVI ao XVIII* (Brasília: UNESCO, 2010); J. F. Ajayi, ed., *História geral da África VI: África do século XIX à década de 1880* (Brasília: UNESCO, 2010); Albert Boahen, ed., *História geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*, 2.ª ed. (Brasília: UNESCO, 2010); Ali Mazrui, *História geral da África VIII: África desde 1935*, 2.ª ed. (Brasília: UNESCO, 2010).

160 “Não sabia como lidar com o cristianismo até que, muito tempo depois, numa tarde, na biblioteca dos padres dominicanos, peguei quase por acaso num livro da autoría de um teólogo peruano, Gustavo Gutierrez, intitulado *Théologie de la libération*”. Mbembe, *Sair da Grande Noite*, 34.

161 “Les rapports de la philosophie africaine à l’Occident sont frappés d’un malentendu venu d’une histoire commune assez chargée. Peut-être, cette philosophie africaine devrait voir du côté de la pensée juive, indienne ou inca afin de s’enrichir”. Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine* (Paris: Presses Universitaires de France, 1995), 48.

162 Bob Woodward, *Miedo: Trump en la Casa Blanca* (Barcelona: Roca Editorial, 2019), 365.

rización surgió cuando aquellos, los ahitianos, criticaron la corrupción y el robo de parte de la familia Clinton. Trump utilizó aquella categoría en sentido peyorativo de componente económico; los países empobrecidos que son obligados a exportar “mano de obra no cualificada” son “países de mierda”, lo que nos da como resultado que todo el Sur empobrecido por la dependencia de raigambre colonial es un sitio de mierda — indígenas incluidos— para Trump: “Ante la mención de los inmigrantes de países africanos, Trump dijo—: ¿Por qué dejamos que toda esa gente de países de mierda venga aquí? Acababa de reunirse con el primer ministro de Noruega. ¿Por qué no noruegos? ¿O asiáticos que pudieran ayudar a la economía?”.<sup>163</sup>

La afirmación de Trump también tiene contenido racista; el racismo lo sufren en América especialmente los indígenas y negros. Racismo que por supuesto hunde sus raíces en la colonización,

la colonización es una forma de poder constituyente. El vínculo que establece con el suelo, con las poblaciones y con el territorio vincula, de manera inédita en la historia de la humanidad, las lógicas de la raza, de la burocracia y del negocio (*commercium*). Bajo el orden colonial, la raza opera como principio del cuerpo político. La raza permite clasificar a los seres humanos en categorías distintas dotadas supuestamente de características físicas y mentales propias. La burocracia emerge como un dispositivo de dominación, mientras que la red que liga la muerte con el negocio opera como matriz esencial del poder. A partir de ese momento, la fuerza hace la ley y la ley tiene por contenido la fuerza en sí misma.<sup>164</sup>

El proceso de esclavización tuvo o “tiene” carácter más acentuado y espantoso en la corporalidad, cuando se trata de personas negras e indígenas de la Amazonía. Aunque puede haber matices, según Bartolomé de las Casas: “nunca salían los españoles de una parte á otra que no llevasen muchos indios cada uno, que les llevaban las cargas de su ropa en que dormían, y sus armas y la comida, y hasta los negros esclavos eran de los indios servidos, y llamados perros aporreados y afligidos”.<sup>165</sup>

Las personas negras fueron arrancadas de sus territorios y consideradas como “ganado”, una gran parte de aquellas fallecían durante los largos viajes en las embarcaciones.

Los indígenas de la Amazonía recibían un similar tratamiento, la razón estriba en que al no tener una organización “estatal” como la sociedad *inka*, desde la posición eurocentrada del colonizador, aquellas personas eran

<sup>163</sup> *Ibíd.*, 364.

<sup>164</sup> Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 109.

<sup>165</sup> Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, vol. IV (Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875), 251.

consideradas animales, en un estadio “primitivo” de civilización, pero con una perspectiva integracionista, es decir había que integrarlos o civilizarlos.

Vale aclarar que la categoría “Amazonas” tiene la raíz latina *amazon* y *amazonius*, que corresponde a la mitología de las Amazonas, mujeres guerreras de Escitia, Asia.<sup>166</sup> Aunque anteriormente la Amazonía latinoamericana fue categorizada como “Oriente”. Said<sup>167</sup> reveló la dicotomía eufemística Oriente-Occidente y criticó que a partir de la categoría “Oriente” se construyó su derivado, el orientalismo. Mientras tanto, Europa se hizo llamar a sí misma “Occidente”, de allí se construye un occidentalismo. Luego, según la propuesta de Wallerstein, el occidentalismo puede ser traducido —en resumidas cuentas— como eurocentrismo.<sup>168</sup>

Hasta finales del siglo XX, en Ecuador, la literatura social clasificaba las regiones en una cuatripartición: Costa, Sierra, *Oriente* —ahora Amazonía— y Región Insular; la categoría “Oriente” aludía al despectivo mundial que Said mostró. Los orientales eran considerados incivilizados, salvajes o estancados; frente a sus antónimos, los occidentales: civilizados, con cultura y en constante “desarrollo” —por supuesto, esto es eurocentrismo—.

### *Sumak kawsay* como crítica de la civilización

Esta dicotomía de lo “primitivo” y lo “civilizado” luego se transmuta. Se toma a euronorteamérica como el modelo de “desarrollo” que debería seguir la Sudamérica “subdesarrollada”, aquella metamorfosis abre paso a que el “desarrollo” se divinice y concrete una recolonización.

En esta tendencia caló especialmente en el pensamiento latinoamericano a partir de mediados del siglo XX. “En esa época, con los aportes simultáneos de la obra de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Prebisch, Germani y Furtado, se establece una tendencia analítica preocupada por encontrar lo específico del subdesarrollo latinoamericano y la globalidad del desarrollo capitalista”.<sup>169</sup>

<sup>166</sup> Vicente Salvá, *Nuevo Valbuena ó diccionario latino-español*, 5.ª ed. (París: Librería de Garnier Hermanos, 1868), 46.

<sup>167</sup> Edward Said, *Orientalismo*, 2.ª ed. (Barcelona: Random House Mondadori, 2008).

<sup>168</sup> “Estos argumentos son los que Said llamaba ‘occidentalismo’ y que yo he llamado ‘eurocentrismo antieurocéntrico’ [...] Es occidentalismo porque se basa en las mismas distinciones binarias atacadas por Said. Y es eurocentrismo antieurocéntrico porque acepta absolutamente la definición del marco intelectual que los europeos impusieron al mundo moderno, en vez de reabrir completamente las cuestiones epistemológicas”. Wallerstein, *Universalismo europeo*, 65.

<sup>169</sup> Immanuel Wallerstein et al., *El juicio al sujeto: Un análisis global de los movimientos sociales* (Ciudad de México: FLACSO Ecuador, 1990), 126.

Sin embargo, el supuesto estadio “primitivo” y la necesidad de superarlo a través del “desarrollo”, justifica no solo la marginación de los indígenas, sino también la destrucción de ecosistemas, extinción de animales y despojo de territorios y derechos. En ese campo se puede realizar un giro descolonial económico, los llamados sujetos “en vías de desarrollo” más bien deberían ser considerados “en vías de subdesarrollo”,<sup>170</sup> aclaremos aquello con un ejemplo, los territorios libres de minería o extracción petrolera están desarrollados en sentido vital, son rebosantes de vida, pero cuando son amenazados por la industria extractiva están en vías de subdesarrollo.

En consecuencia, la Amazonía ha mantenido una doble situación de *taypi*, como *excluidos* del Estado ecuatoriano y a la vez, como *absorbidos*, “incluidos” o “integrados” bajo las categorías de Habermas,<sup>171</sup> a través de la industria extractiva estatal y multinacional. El análisis de Habermas tiene debilidad porque su propuesta de inclusión o integración carece del análisis de la situación colonial o dependiente de los indígenas, es un análisis eurocentrado que no critica las necesidades básicas insatisfechas —despojo territorial o político— y pasa directamente al “diálogo”. La explicación de *Ampam Karakras* desde el movimiento indígena, establece un horizonte claro de la inclusión-exclusión en materia ideológica:

hay dos corrientes de pensamiento al surgir de la CONAIE: una cuestión de la Amazonía; y, la otra de la parte andina, se podría decir que tenían mayor conciencia política, que muchos de ellos tenían una militancia de izquierda. Mientras que nosotros que veníamos de la amazonia (...) veníamos de un sistema de internado que te he mencionado, en donde lo que te enseñaban o lo que te decían tú ibas absorbiendo y ahí los temas de izquierda no llegaban, ahí más estaban las misiones católica, evangélica y las fuerzas armadas, entonces tú aprendes lo que te enseñan. Por eso te digo, que el tema de la nacionalidad, algunos dicen que esto es una visión copiada de los soviéticos o del socialismo y nada tiene que ver con eso, era una cuestión de pueblos y de la nación *shuar*. La nación *shuar* como pueblo, puede hacer una alianza con otros pueblos, pueden ser campesinos, nosotros desde la Federación Shuar teníamos cercanía con la FENOC (...) porque no es nuestra discusión si es de derecha, centro o izquierda, simplemente de la identidad de un pueblo. Dentro de un pueblo allí hay gente de derecha, centro e izquierda, por lo tanto, en las discusiones con los compañeros de izquierda que decía bueno pero en Imbabura ahí hay gente rica que está explotando a sus otros, pero esa es una discusión ya ideológica partidista, entonces nosotros no nos metíamos en esa

<sup>170</sup> Denise Arnold y Elvira Espejo, *Ciencia de las mujeres: Experiencias en la cadena textil desde los ayllus de Challapata*, 2.ª ed. (La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 2019), 37.

<sup>171</sup> Jürgen Habermas, *La inclusión del otro: Estudios de teoría política* (Barcelona: Paidós, 1999), 107-36.

discusión, lo mismo que ahora lo decimos, por ejemplo, tanto el sistema capitalista como el sistema socialista con relación a la naturaleza explotan igual, solamente la diferencia es en las utilidades de la explotación de recursos, que en el uno va a los capitalistas y en el socialismo va al Estado y bienestar de la población, pero en cuestiones ya de la explotación de los recursos naturales yo no lo veo la diferencia y por lo tanto en esa época de la discusión no se estaba discutiendo eso del capitalismo o izquierda al menos en la Amazonía, y tampoco se conocía.<sup>172</sup>

La crítica al Estado nación, desde la Amazonía indígena, se lanza entonces contra el núcleo capitalista de la exclusión y absorción, con el objetivo de proteger a la naturaleza o cuidar la vida. La Amazonía fue excluida y solo se la tomó en cuenta para las guerras limítrofes y las misiones religiosas; mientras que, con el desarrollo de la industria extractiva se decide absorberlos, con el fin de incorporar al presupuesto del Estado los réditos del caucho, luego la madera y finalmente el petróleo. De allí que la Amazonía pide a gritos autonomía; porque de parte del Estado republicano-colonial ha recibido solo destrucción y exclusión. Los teóricos indigenistas, en general, o quizá estratégicamente no ingresan a esta discusión.

Los hasta aquí llamados “sujetos colonizados”: negros, *kichwa* o amazónicos, se pueden explicar en un *taypi* o *tinkuy*, no existió el supuesto “sincretismo”, lo que se concretó fue un choqueo *pachakutik* de sujetos —económico, político, jurídico— que generó un tercero, este tercer sujeto mantiene vivos a los dos anteriores, bajo “una dialéctica sin síntesis”,<sup>173</sup> es decir, “será de la mayor importancia sistemática que una cierta *no-síntesis* de un par de conceptos conduzca a otro, porque entre tesis y antítesis es posible otra relación que no sea la de síntesis”.<sup>174</sup> Porque “la colonización no se muestra únicamente como una supremacía mecánica y unilateral, que impone al subyugado el silencio y la inacción. Por el contrario, el colonizado es un individuo que vive, habla, tiene conciencia, actúa; y, cuya identidad resulta de un triple movimiento de fractura, eliminación y reconstrucción de sí mismo”.<sup>175</sup>

<sup>172</sup> Raúl Llasag, “Constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia a partir de los sistemas de vida de los pueblos indígenas” (tesis doctoral, Universidad de Coimbra, Portugal, 2017), 186-7, <https://bit.ly/3hMID8v>.

<sup>173</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, “Principio Potosí: Otra mirada a la totalidad”, en *Principio Potosí Reverso*, ed. Departamento de Actividades Editoriales del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010), 14.

<sup>174</sup> Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, 82.

<sup>175</sup> Según Mbembe “a colonização não se revela unicamente como uma supremacia mecânica e unilateral, que impõe ao subjugado o silêncio e a inação. Pelo contrário, o colonizado é um indivíduo que vive, fala, tem consciência, actua e cuja identidade resulta de um movimento triplo de efracção, extinção e reescrita de si mesmo”. Mbembe, *Sair da Grande Noite*, 69.

El sujeto colonizado no puede ser visto como un híbrido, abstracto o sin historia. Su situación precolonial fue de libertad, esta es la primera mitad del sujeto indígena. A partir del siglo XV, con la colonización, tuvo que cargar con una serie de injusticias, esta es la segunda mitad del sujeto indígena. La confluencia *tinkuy* de ambas mitades constituye el sujeto colonizado indígena. Mostrar esta situación dicotómica —pedagógica, económica, política— es el instrumento para liberar a los indígenas, más aún, en el momento actual esto se puede catalogar como parte de la filosofía indígena.

Lévi-Strauss construyó la teoría antropológica estructuralista a partir de la Amazonía. Desde allí, tuvo alguna intuición de la matriz filosófica indígena, él partió de la paridad, unión y el consiguiente *tinkuy*.

Una sociedad que define sus segmentos en función de lo alto y de lo bajo, del cielo y de la tierra, del día y de la noche, puede englobar en la misma estructura de oposición, maneras de ser sociales o morales: conciliación y agresión, paz y guerra, justicia y policía, bien y mal, orden y desorden, etc. Por esto, no se limita a contemplar en abstracto un sistema de correspondencias; proporciona un pretexto a los miembros individuales de estos segmentos para singularizarse mediante conductas; y a veces, incita a ello.<sup>176</sup>

Tanto la dicotomía como la dialéctica son trascendidas por el *tinkuy*, ejemplo de esto constituyen: las plantas sexuadas como macho y hembra, ambas necesarias para la reproducción de la vida, lo mismo el día y la noche; esta es la representación de la paridad que genera como resultado un tercero incluido.

En algún momento presenté un artículo en el que discutía el *tinkuy* como encuentro o unión de fuerzas, luego, la dualidad y finalmente la cuatripartición, con el fin de superar el tercer excluido aristotélico, la docente aconsejó: “esa clase de trabajos sirven para etnología o antropología”.

El *tinkuy* es una cópula que reconcilia los opuestos. La frontera, para este pensamiento, es la posibilidad del encuentro con el Otro, de abrirse al mundo y a los demás. Para nosotros, la frontera es la manera de incomunicarnos y encerrarnos en nosotros mismos [con personas que piensan, hablan, comen lo mismo que nosotros]; es la forma de cerrar la entrada al Otro; de poner dificultades al encuentro con el Otro. Nos gusta estar entre nosotros y que el Otro nos sirva.<sup>177</sup>

La representación del *tinkuy* que hace Medina trasciende o integra la tricotomía: *yo, otro* y tercer incluido *nosotros*. Plantea la posibilidad del

<sup>176</sup> Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997), 247-8.

<sup>177</sup> Javier Medina, *Diarquia: Nuevo paradigma, diálogo de civilizaciones y Asamblea Constituyente* (La Paz: Garza Azul Editores, 2006), 26.

nosotros colectivo, quizá llega a superar a Lévinas y a Dussel, su representación metafórica del fútbol es certera:

Allí, dos mitades, dos parcialidades: dos equipos, se enfrentan, *tinkuy*, para suscitar un Nosotros que es más que la suma de las partes. A esto es que se llama, clásicamente, una experiencia religiosa: la disolución del yo en un nosotros trascendente. Los individuos, atomizados y fragmentados, por el cristianismo y la sociedad de consumo, salen de sus átomos, de sus monadas, y sus mentes-cuerpos se fusionan energéticamente (no a través de la Palabra de Dios); se confunden kinéticamente, al ritmo de las barras: un gregoriano pulsional, en un Nosotros comunitario, en un Tercero incluido, a partir de su desdoblamiento en dos mitades (sin arañ y urin [sin arriba y abajo, o, sin izquierda y derecha], no hay comunidad: no hay partido de fútbol) y su enfrentamiento, cara a cara y coram populo, acaece de acuerdo a un calendario ritual: las temporadas son cíclicas. Nada más parecido a un *tinkuy* norpotosino que un clásico de fútbol. El fútbol y el *tinkuy* son dos manifestaciones de la puesta en escena del principio comunitario: del Tercero incluido, del principio contradictorio. Es que el *tinkuy* y el fútbol son de naturaleza seminal. Mobilizan todos los chacras del continuo mente-cuerpo, desde los instintos más primarios hasta los dispositivos más sutiles del éxtasis.

Las repúblicas latinoamericanas modernas son fruto del *tinkuy*, se construyen subsumiendo a los sujetos colonizadores y colonizados. Por eso es errada la afirmación de Fromm de que en el sistema socioeconómico vigente “no corremos peligro de convertirnos en esclavos, sino de convertirnos en autómatas”,<sup>178</sup> este análisis quizá puede ser plausible para Europa. Para Latinoamérica y por supuesto para el sujeto indígena, desde un análisis histórico crítico, nos encontramos aún bajo una triple situación de dominación en calidad de: esclavos, colonizados y autómatas.

El esclavo antiguo podía decir: “En verdad soy esclavo, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera.” La violencia implícita en su situación solo estaba relegada o pospuesta; la violación de su voluntad de disponer de sí mismo estaba siempre en estado de inminencia: podía ser vendido, podía ser ultrajado en el cuerpo o en el alma. La relación de dependencia recíproca que mantenía con el amo hacía de él en muchos casos un *servopadrone*; el respeto parcial que le demostraba el amo era una especie de pago por el irrespeto global que le tenía (y que se volvía así perdonable), una compensación de la violencia profunda con que lo sometía. A la inversa, el “esclavo” moderno dice: “En verdad soy libre, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera.” La violencia implícita en su situación está borrada, es imperceptible: su voluntad de disponer de sí mismo es inviolable, solo que el ejercicio pleno de la misma (no venderse como “fuerza de trabajo”, por ejemplo) requiere de ciertas circunstancias propicias que no siempre están dadas. Aquí el “amo”, el capital, es en principio impersonal —no reacciona al valor de uso ni a la “forma natural” de la vida— y en

<sup>178</sup> Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, 90.

esa medida no depende del “esclavo” ni necesita entenderse con él; prosigue el cumplimiento de su “capricho” (la autovalorización) sin tener que compensar nada ni explicar nada ante nadie.

La formación de autómatas tiene presencia en el año 2020; la Amazonía sufrió y sufre la esclavización y colonización. Hace poco tiempo el Estado ecuatoriano presentó con bombos y platillos la primera promoción de mujeres *kichwa*, *shuar* y *huaorani* transmogrificadas en policías.<sup>179</sup>

No es que el Estado latinoamericano sea maligno en esencia, pero el proceso destructivo territorial pasa por varias etapas: la estrategia estatal busca primero absorber a la población indígena que generaría resistencia, para luego extraer los minerales de aquellos territorios ya desolados.

Antes de la Colonia, los indígenas habitaron los territorios que ahora disputan con el Estado, esta posesión territorial ha permitido reivindicar títulos de propiedad. El Estado disputa con mayor acuciosidad el territorio indígena susceptible de industria extractiva. De allí se colige la estrategia retro colonial empleada desde los Estados republicanos para diluir el nexo entre: la reivindicación territorial, lo indígena y la posesión pre colonial. Por ejemplo:

Es curioso notar como en Colombia se ha seguido con la política de repartición de tierras de resguardo como estrategia para transformar al indio en trabajador rural, mientras que, en Ecuador, sin tierras de resguardo, la estrategia fue primero legislar sobre la subjetividad de los indios para entonces reconocer algo de seguridad sobre sus propias tierras. Es decir, en Colombia se legisló para quitar tierras de los indios y forzarlos a ser quienes no eran; mientras que en Ecuador se reconoció legalmente al indio como lo que no era para finalmente reconocerle algo de lo suyo.<sup>180</sup>

En este contexto, la situación de los indígenas se muestra como una dinámica. “La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos”.<sup>181</sup> Veamos esta dinámica colonial respecto a lo negro e indígena:

179 Édgar Yasig, “Se incorporaron 106 mujeres policías amazónicas”, *Policía Nacional del Ecuador*, 5 de marzo de 2020, <https://bit.ly/2UNWMWW>.

180 Para mayor detalle, revisar el análisis contextual de Colombia y Ecuador en el acápite “Políticas de integración y la transformación del indio en campesino”, en Isabela Figueroa, “Nociones de soberanía nacional y libre determinación indígena: Pugna y articulaciones de conocimientos en el constitucionalismo de Colombia y Ecuador” (tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2015), 159-60 y 159-74, <https://bit.ly/2Y1nLvh>.

181 Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 2.ª ed. (Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1995), 327.

Tabla 1. **Carácter dinámico de la colonización-esclavización**

CATEGORÍA “RACISTA”	CATEGORÍA “HISTÓRICA”	¿TUVO ORGANIZACIÓN ESTATAL?	COLONIZACIÓN (VIGENTE)	ESCLAVIZACIÓN (VIGENTE)
Negro Indígena	Africano Inka Amazónico	No Sí Sí	Sí Sí Sí	No precisamente No precisamente Sí

Fuente y elaboración propias.

Como consecuencia, categorías como “retro-colonialidad”<sup>182</sup> y “re-colonización”<sup>183</sup> nos permiten reflejar el carácter dinámico-progresivo y también regresivo de la colonización y esclavización indígena. Kaltmeier concibe a la retrocolonialidad como un acto coercitivo que obliga a olvidar la historia propia para adoptar la historia del colonizador; mientras que de la lectura de Mariátegui se extrae que la re-colonización es volver a colonizar de nuevas formas: psicológicas, económicas o territoriales. Mariátegui, actualizó a Marx para entender a Latinoamérica, es decir, al no encontrar las “clases sociales”, entendió que los indígenas son algo así como una clase social empobrecida que se explica en el antecedente colonial.

Entonces, la colonización y/o esclavización no fue ni es colonización de manera simplificada o en abstracto, sino que tiene rasgos multidimensionales: político, psicológico, territorial; en Ecuador, tanto las personas *huaorani* como los *tagaeri-taromenane* sufrieron y siguen sufriendo el progresivo despojo de sus territorios, asimismo enfrentan la asimilación a través de la “educación”. Aquí aparece la recolonización, cuando se integra el pasado-presente a través de la educación.

El Estado ecuatoriano, para el caso de los *huaorani*, ha convertido sus instituciones educativas en “maquinaria de asimilación”,<sup>184</sup> eso se verifica en las escuelas del milenio construidas en la Amazonía. La educación intercultural bilingüe ecuatoriana es otro paradigma que cayó en una colonización pedagógica.

182 Olaf Kaltmeier, “Urban Landscapes of Mall-ticulturality: (Retro-)Coloniality, Consumption, and Identity Politics: The Case of the San Luis Shopping Center in Quito”, en *Selling EthniCity: Urban Cultural Politics in the Americas*, ed. Olaf Kaltmeier (Nueva York: Routledge, 2011), 95-116.

183 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 3.ª ed. (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007), CXX.

184 José Alberto Flores, “De las misiones religiosas protestantes a las Escuelas del Milenio: Construcción de subjetividades y proyectos pedagógicos en la Amazonía ecuatoriana” (tesis de maestría, FLACSO Ecuador, 2017), 81, <https://bit.ly/30BFZ0R>.

Así, como los indígenas sufren la imposición de la educación, también son excluidos de aquella. Es decir, arrastran la carencia de educación formal impartida por las universidades, educación especialmente necesaria para trabajar tanto en la burocracia estatal como privada. Estamos tratando de la meritocracia como categoría recolonizante, porque “la forma final y más sofisticada del universalismo etnocéntrico ha sido el concepto de meritocracia, que ordena que la ‘carrera de todos contra todos’ se corra equitativamente pero ignora el hecho de que los corredores inician su carrera desde puntos muy variados, que no son determinados por la genética sino por la sociedad”.<sup>185</sup>

Sin embargo, los indígenas tienen una opción educativa, encontrar formación dentro de una familia y/o colectivo de personas, pero esta educación indígena está subcategorizada, como no-educación. Solo recientemente, en casos particulares, ha sido reconocida como “formación académica”.

En Saraguro, en la actualidad, se conocen de cinco casos de personas que recibieron un título académico de conocimientos obstétricos sin haber cursado la universidad; son las llamadas “comadronas” que ayudan a parir especialmente en los casos de embarazo considerado complicado. Relata Angelita Cartuche:

A mis sesenta y dos años conseguí el título de la UTPL. Cuando era niña, a escondidas iba a la escuela, hasta que me descubrió mi papá y me sacó de los pelos de la clase, me golpeó hasta cansarse, desde allí nunca más volví a las aulas. Aprendí a usar las inyecciones pinchando a los pollos, los mataba [sonríe]. Luego acompañé a muchas mujeres que ayudaban a dar a luz, recién el año pasado me dieron un título en la UTPL, también doy clases allí. Sin estudiar la Universidad me dieron el título.<sup>186</sup>

Ha debido transcurrir medio milenio —más de quinientos años de inicio del proceso colonial— para que se reconozca en las universidades la formación médica *kichwa* saraguro no-universitaria. La institucionalización de la educación en las universidades excluyó a la formación educativa indígena.

Dada vigencia-actualizada de la dominación, los estudios respecto a lo colonial deberían mantenerse vigentes o tener transversalidad, a ello nos obliga la convivencia de personas indígenas descendientes de la población de la Amazonía *shuar* (Ecuador), *araweté* (Brasil), *kichwa* o *kechwa* (Bolivia, Perú, Ecuador).

<sup>185</sup> Wallerstein, *Después del liberalismo*, 175.

<sup>186</sup> Angelita Cartuche Chalán, entrevistada por Carmen Alexandra Cartuche Saca, 12 de julio de 2020.

Omitir la observación aquí propuesta da lugar a que se mistifique lo indígena de una manera acrítica. Esta mistificación de lo indígena se ha desarrollado en las disciplinas, pero bajo categorías recolonizantes: en economía como “pobres” o subdesarrollados, asimismo en antropología como “primitivos”. Wallerstein esgrime que durante la codificación e institucionalización de las ciencias sociales, en la década de 1920,<sup>187</sup> se produjo una distribución disciplinaria —que alimenta el rasgo dinámico colonial— de los objetos de estudio: “Las ciencias intervenirían como un modo de describir las costumbres invariables, abriendo así el camino hacia la comprensión de cómo este otro mundo [o todo lo que tiene carácter no-europeo] podría traerse a la ‘civilización’. El estudio de los pueblos ‘primitivos’ sin escritura se llevó el campo de la antropología”.<sup>188</sup>

En otras palabras, la distribución metodológica de los campos del conocimiento fue recolonizante: la historia, las ciencias políticas, la economía y la sociología se utilizaron para describir al “civilizado” europeo. Y, tanto la etnología como la antropología, con todos sus límites epistemológicos, para estudiar a los indígenas.<sup>189</sup>

Zea,<sup>190</sup> coincidiendo con Lévi Strauss, expresa que se inventó la etnología que luego pasó a ser antropología con el “descubrimiento del Nuevo Mundo”.<sup>191</sup> Ese “descubrimiento” dio lugar a la presencia de la etnología como campo de conocimiento, en que el “sujeto” estudia el “objeto descubierto”, este último en nuestro caso es el indígena. Los indigenistas que intentan trascender la etnología, antropología y sociología ahora se encuentran construyendo etología indigenista. “‘Etología’, del griego *ethos* y *logos*, quiere decir ‘estudio de las costumbres, caracteres y conductas de un organismo en su medio habitual’”.<sup>192</sup> Al respecto y con razón, Zea reclama:

A partir de esa antropología y esa historia se posibilitará la existencia de otros hombres y otras historias, las cuales, de una u otra forma, serán

<sup>187</sup> Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, 21.

<sup>188</sup> Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales: Límites de los paradigmas decimonónicos*, 2.ª ed. (Ciudad de México: Siglo XXI, 1999), 23.

<sup>189</sup> “Había la segmentación pasado/presente que separaba la historia idiográfica de la triada nomotética de economía, ciencia política y sociología. Había la segmentación civilizado/otro o europeo/ no europeo que separaba a las cuatro disciplinas anteriores (que esencialmente estudiaban el mundo paneuropeo) de la antropología y los estudios orientales”. Wallerstein, *El legado de la sociología*, 12.

<sup>190</sup> Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1978), 47.

<sup>191</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural II*, 4.ª ed. (Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993), 38.

<sup>192</sup> Boris Cyrulnik, *Del gesto a la palabra: La etología de la comunicación en los seres vivos* (Barcelona: Gedisa, 2004), 126.

prolongación del hombre por excelencia y de la historia universal. Los entes con los cuales se ha tropezado el europeo en su fantástica aventura tendrán ahora que justificar ante él, su humanidad, o al menos hacer méritos para merecerla. Igualmente, la historia, la verdadera historia de estos entes, se iniciará a partir de su incorporación, por el descubrimiento, la conquista y la colonización realizadas por el hombre [europeo] a la historia de éste. Era éste el hacedor de la única, posible y auténtica historia, la verdadera historia universal.<sup>193</sup>

La antropología concebida como el campo del conocimiento especializado para estudiar a los indígenas, despoja a estos últimos de su historia, política o economía. Por ello es necesario recurrir a todos los campos del conocimiento, con el fin de revelar el enrevesamiento de las categorías: "colonización" en el campo de la historia, *esclavización* en el campo de la economía y su vigencia en el campo del derecho, generalmente lo último, la vigencia del derecho que hace posible el despojo indígena queda fuera de análisis.

Como ejemplo, se puede tomar una economía indígena. Los indígenas tenían un sistema económico antes de la Colonia, a partir de 1492 se impone un sistema económico colonial, en la actualidad existe un enrevesamiento del sistema económico indígena con el sistema económico colonial.

Esconder todo esto, es sin duda rentable o hasta estratégico para los indigenistas, para el Estado y para la industria transnacional extractiva, porque permite mistificar las diversas injusticias de siglos atrás, que aún mantienen su vigencia.

## El mundo indígena como sujeto filosófico

Las universidades euronorteamericanas son las que en su generalidad construyen imaginarios antropológicos para condensar a los indígenas bajo categorías supuestamente universales. Así, por ejemplo, lo andino como referencia geográfica camufla varios eufemismos. En la *Crítica de la razón Andina* se tacha el fundamento de la categoría "andina", como región que comparte ciertos atributos,

el uso plural de la palabra no termina de registrar el sentido espacial presente en los gentilicios y otras denominaciones empleadas por los habitantes de esta región, quienes prefieren términos regionales como huancaínos, jaujinos o simplemente serranos para identificarse. [Las] construcciones de este concepto se dan también en la universidad norteamericana como una manera de homogeneizar la cultura andina dentro de patrones y conceptos de la antropología internacional.<sup>194</sup>

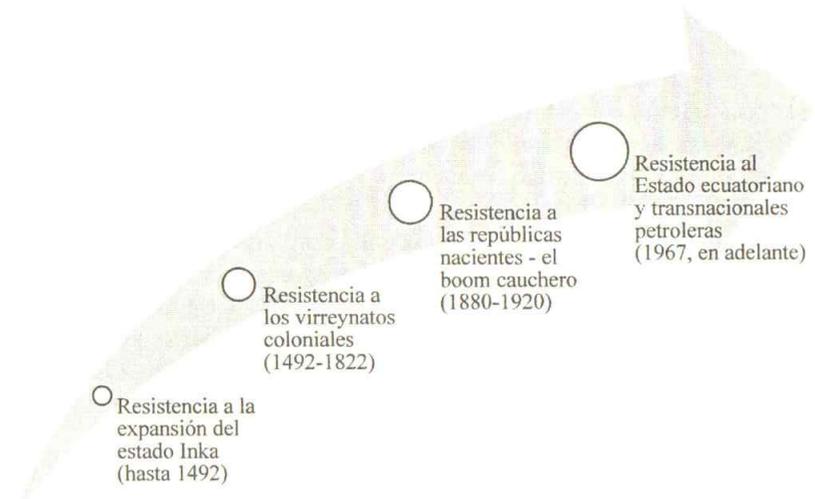
<sup>193</sup> Zea, *Filosofía de la historia americana*, 50.

<sup>194</sup> Carlos Abreu Mendoza, "Introducción: Crítica de la razón andina", en *Crítica de la razón andina*, eds. Carlos Abreu Mendoza y Denise Arnold (Raleigh, US: A Contracorriente, 2018), 3.

Lo andino tiene también índole colonial, de allí se ha derivado la categorización y construcción semántica de organizaciones internacionales como la CAN; lo dicho configura la autoidentificación sudamericana con su "mentalidad andina" que margina a la Amazonía calificada generalmente como "paraíso de la biodiversidad", "territorio virgen" o "como una región sin historia".<sup>195</sup> El significado de esta aseveración "sin historia", radica "en el sentido de que no habían cambiado, desarrollado, progresado a lo largo del tiempo histórico".<sup>196</sup>

En el caso ecuatoriano, los indígenas de la Amazonía se han sostenido contra diferentes frentes colonizantes y recolonizantes, primero fueron los embates *inkas*, luego los virreynatos europeos, posteriormente el Estado republicano y, finalmente, las transnacionales de industria extractiva en connivencia con el Estado. El esquema cronológico que a continuación se muestra, representa los distintos tipos de ataque que tuvo que enfrentar la población de la Amazonía.

Figura 5. Proceso de resistencia de la Amazonía



Fuente y elaboración propias.

<sup>195</sup> Roberto Pineda, "Tribulaciones y promesas de la 'tribu' de arqueólogos de la Amazonía colombiana: Según la mirada de un etnólogo", en *Arqueología amazónica: Las civilizaciones ocultas del bosque tropical*, comp. Francisco Valdez (Quito: Abya-Yala, 2013), 297.

<sup>196</sup> Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, vol. IV, 366.

La primera incursión que se conoce en la Amazonía fue la que intentó Manko Kapak, aquel fue repelido fuertemente; aunque, la particularidad de las irrupciones de los *inkas* es que no tenían el rasgo colonial-esclavista, en el sentido que luego se observó con la colonia europea, sino que se trataba de un proceso, digámoslo con categorías suaves, de “integración”, en el que existía violencia de parte de los *inkas*, estos sitiaban a los pueblos libres y luego los anexaban a su Estado. En la Amazonía se llegó a mitificar la maldad del *inka*. Según los *shipibos*, el *inka* era personaje mezquino y único dueño de la yuca, el maíz y el fuego.

Posteriormente, es la colonia europea la que choca con los aucacaona o guerreros de la Amazonía. En un tercer momento, llamado en literatura social el *boom* cauchero, la Amazonía sufre un proceso de esclavización de parte de las nacientes repúblicas, especialmente destinado a la extracción del indicado látex. Hasta que finalmente el Estado ecuatoriano “independiente” fruto de la disolución de la Gran Colombia —al igual que los otros Estados amazónicos, Brasil y Perú, por ejemplo— en el año 1967 inician el proceso de extracción petrolera, el Gobierno republicano empuja a la población amazónica despojándola de sus territorios. Las personas de la Amazonía se encuentran entonces en una situación similar a la población de las reservas indígenas de Norteamérica, arrinconados y obligados a ingresar en la estructura estatal o desaparecer.

Para enfrentar esta situación se construye el discurso de integración culturalista: interculturalismo, multiculturalismo, pluriculturalismo. El culturalismo se ha centrado especialmente en el supuesto “diálogo” o conversación entre culturas, por eso tiene como centro la *Ética discursiva* en su núcleo alemán, sus máximos representantes: Habermas y Apel. El discurso culturalista adorna el “diálogo” con la ética, tiene un cierto tufo universalista,<sup>197</sup> quizá aplicable para Europa, porque para Latinoamérica no tiene cabida, es un cinismo plantear un “diálogo” en los pueblos objetos de despojo, es decir, primero hay que subsanar esta situación y satisfacer las necesidades básicas.

El discurso integracionista cultural puede ser considerado un apéndice del posmodernismo, una perspectiva restrictiva de la cultura, realización que se atribuye al campo sociológico y antropológico euronorteamericano, “para ambos son fundamentales los cambios culturales producto de la crisis de la modernidad para explicar el presente latinoamericano”, esta producción teórica se atribuye a EE. UU. en el marco categorial de los

197 Según Habermas “La introducción del postulado de la universalidad supone el primer paso para la fundamentación de una ética discursiva”. Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (Barcelona: Península, 1985), 98.

*Cultural Studies*.<sup>198</sup> Esta tipología de estudios inició en 1945, estaba centrado en diversas áreas, para abarcar específicamente zonas geográficas que supuestamente comparten: historia, lengua y cultura.<sup>199</sup>

La noción prevalente hasta el momento había sido que existen criterios objetivos de belleza, cánones o universales estéticos que podían conocerse y enseñarse, pero no modificarse. El mundo era homogéneo en este sentido. Los nuevos críticos [de los estudios culturales] insistieron en que los cánones no eran más que los criterios egoístas y justificatorios de un grupo particular, y en su lugar vieron que existían múltiples criterios estéticos basados en múltiples entornos y experiencias sociales, todos igual de legítimos. El mundo cultural era heterogéneo, y esto era muy deseable.<sup>200</sup>

El discurso de los estudios culturales creció y acompaña los procesos coloniales estatales del siglo XXI. Por ejemplo, en la colonización territorial o extractiva de la Amazonía el discurso culturalista se adapta de dos formas.

Primero, se considera la Amazonía como territorio “baldío” o sin culturas, *ex nihilo*, negación de lo indígena y con ello por supuesto la reforma agraria tan reivindicada por el movimiento indígena: entrega, adjudicación o devolución de territorios dejaría de ser necesaria en estos espacios.<sup>201</sup> Con todo ello queda claro en el campo filosófico, que cuando Kannepalli establece que China es la que menos se ha sometido a la filosofía de la dominación modernista<sup>202</sup> está desconociendo el proceso de resistencia de toda la Amazonía. Los amazónicos son la población con mayor historia filosófica de resistencia. La construcción narrativa hermenéutica amazónica es abundante cuando se trata de plasmar principios filosóficos como: solidaridad, comunidad, reciprocidad; estas categorías enfrentan el capitalismo, cuyo

198 César Cansino, “La filosofía política”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y latino* (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos, eds. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009), 462-3.

199 Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, 40.

200 Immanuel Wallerstein, “Introducción”, en *El mundo está desencajado: Interpretaciones histórico-mundiales de las continuas polarizaciones, 1500-2000*, comp. Immanuel Wallerstein (Ciudad de México: Siglo XXI, 2016), 10-1.

201 Miguel Ángel Cabodevilla, *Tras el rito de las lanzas: Vida y luchas de Alejandro Labaka* (Puerto Francisco de Orellana, EC: Centro de Investigación Cultural de la Amazonía Ecuatoriana —CICAME—, 2003), 98-9.

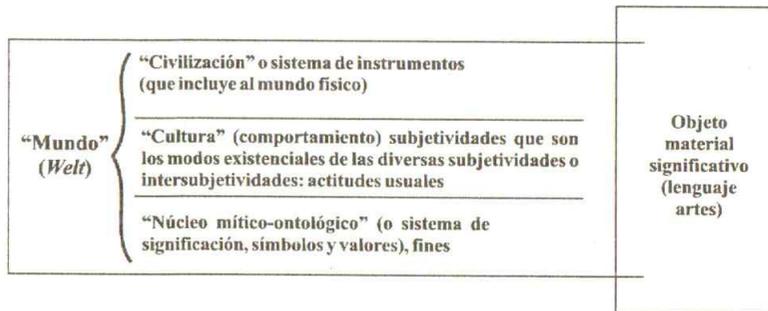
202 “Superior force, organization, and iron discipline were the redoubtable tools of European mastery, but even they, in themselves, may not have sufficed to effect the supreme dominance that is visible today in all corners of the world (excepting China, which remains the least Europeanized of any modernist social formation) were this force not to be supplemented with a *philosophy of domination* that, to this day, has no pareil in the history of human endeavors. Non-European empires, faced with the European peril, had to learn the hard way that guns without arguments almost fail to fire altogether. Somewhere in the Renaissance, Europe possessed itself of such an inexorable ideology, a veritable *manifest of conquest of all things-and peoples*”. Rajani Kanth, *Against Eurocentrism: A Transcendent Critique of Modernist Science, Society, and Morals* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005), 68.

núcleo es desarrollista o extractivista. La obra de Temple<sup>203</sup> respecto a los *shuar* o *achuar* es solo un ejemplo.

Segundo, en esta otra forma de colonización territorial se reconoce en la Amazonía la existencia de indígenas pero despojados de cultura, como sujetos aculturales, como consecuencia, los indígenas tienen la obligación de integrarse al Estado: para civilizarse, desarrollarse o acceder a la educación.

Cuando se trata lo indígena se presenta una complejidad adicional, el análisis de la interrelación de diferentes culturas, simplificadas en nuestro caso, la americana, africana o europea —con la superposición colonial-esclavista de esta última, por supuesto— en su dimensión transdisciplinar o antidisciplinar. Se entiende por culturas “a los grupos humanos creadores de civilización o portadores de ella, y que la usaron de modo particular en vista de realizar sus valores propios”.<sup>204</sup> El siguiente esquema desarrolla mejor estas ideas.

Figura 6. El “mundo” como civilización



Fuente: Dussel.<sup>205</sup>

Según el esquema, a lo máximo que los indígenas y cualquier pueblo o colectivo humano puede aproximarse, es a concebirse como parte de la “civilización mundial”.<sup>206</sup> “La civilización, entonces, es el sistema de los

203 Dominique Temple, *Teoría de la reciprocidad*, vol. I: *La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos* (La Paz: Garza Azul Editores, 2003); Dominique Temple, *Teoría de la reciprocidad*, vol. II: *La economía de reciprocidad* (La Paz: Garza Azul Editores, 2003); Dominique Temple, *Teoría de la reciprocidad*, vol. III: *El frente de civilización* (La Paz: Garza Azul Editores, 2003).

204 Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica*, 62.

205 *Ibid.*, 59.

206 “De plus, il est extrêmement difficile à l’ethnologue d’apporter une juste estimation d’un phénomène comme l’universalisation de la civilisation occidentale, et cela pour plusieurs raisons. D’abord l’existence d’une civilisation mondiale est un fait probable ment unique dans l’histoire, ou dont les précédents seraient à chercher dans une préhistoire lointaine, sur laquelle nous ne savons à peu près rien”. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* (Paris: Denoël, 1987).

instrumentos descubiertos por el [ser humano], transmitido y acumulado a través de la historia, de la especie, de la humanidad entera”.<sup>207</sup> Es decir, la humanidad entera es una civilización. Una parte de la civilización es la creación de instrumentos, sin embargo, ¿cuál es el uso que se hace de tales instrumentos?, pareciera que con la sola creación de herramientas, por ejemplo la tecnología, el ser humanos se civiliza. Esto no es así, hay que añadir que es necesario determinar el objetivo al que se destinan los instrumentos creados; si la humanidad destina sus creaciones para la muerte; por ejemplo la industria armamentista, estamos frente a una humanidad incivilizada.

Por lo dicho, es que la progresión “cultural” o la adquisición de herramientas no garantiza la civilización de un colectivo humano. Tal colectivo humano puede ser catalogado de civilizado solo en tanto esté centrado en el cuidado de la vida.

Por supuesto que en un sentido eurocéntrico se tiende a correlacionar el nivel de cultura y civilización de una manera directamente proporcional con la posesión de la técnica o creación de herramientas tecnológicas. Dussel quizá de manera inconsciente, hace ese tipo de correlación cuando analiza la Colonia:

Entre ese hombre pre-histórico, altamente culto y arcaico que era el Inca, y ese extremo hispánico, aventurero y señor milenarista del hierro y el núcleo mítico-ontológico europeo existía una distancia de civilización y desarrollo cultural abismal. El uno no había superado el calcolítico, el otro en cambio había superado dicha edad posneolítica hacia unos 4000 años. El enfrentamiento de dos “mundos” sería aniquilador para uno de ellos. ¡Pero esto es ya parte de la Historia Americana!<sup>208</sup>

La idea de todas las culturas como creadoras de civilización trasciende la idea culturalista, que asume que la misma es importada desde Europa, la idea culturalista es eurocéntrica, tiene como base el asimilacionismo, la negación de lo no-europeo; esto constituye la negación de Sudamérica, Asia o África.

La idea de cultura en el discurso moderno se construye en torno a la convicción inamovible pero contradictoria de que hay una substancia ‘espiritual’ vacía de contenidos o cualidades que, sin regir la vida humana ni la plenitud abigarrada de sus determinaciones, es sin embargo la prueba distintiva de su “humanidad”.<sup>209</sup>

207 Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica*, 40.

208 *Ibid.*, 225.

209 Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, 2.ª ed. (Ciudad de México: Itaca / Fondo de Cultura Económica, 2010), 26.

La teoría culturalista asumida por los indigenistas ha reducido lo indígena a un debate sobre: "interculturalidad" derivado en el *interculturalismo*, pluriculturalidad o *pluriculturalismo*, multiculturalidad o *multiculturalismo*. En esta discusión del culturalismo se sitúan las teorías que promulgan la unidad nacional o la integración de los indígenas con el discurso romántico de mantener la cohesión estatal, dejando fuera de cuestión las injusticias que los indígenas cargan y que tienen sus raíces en el proceso histórico de colonización, generalmente camufladas bajo el eufemismo de las "desigualdades". Los Estados, en su cualidad de estructuras políticas que supuestamente propenden a la cohesión social, en nuestro caso, los Estados latinoamericanos son los principales artífices de la política interculturalista de integración de los indígenas.

El inter, pluri o multiculturalismo es un deseo proyectado desde el *culturalismo* de las élites, un fetiche de la cultura, la cultura tomada como si fuera el todo, dejando fuera especialmente las injusticias de índole económico de los pueblos colonizados.<sup>210</sup> Este deseo está ligado *al apetito*. "La palabra *apetito* designa el tipo de comportamiento de un organismo ocupado en un determinado instinto; el término *deseo* se refiere a los sentimientos conscientes de tener un apetito y a la eventual consumación o frustración de dicho apetito".<sup>211</sup> Si se entiende que el culturalismo carece de objetivo propiamente descolonial, entonces más bien es un instrumento de dominación o recolonización.

Se trata [...], no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permit[e] escindir el concepto 'substancialista' de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no solo como "diálogo" o "choque" intercultural, sino más estrictamente como dominación y explotación de una sobre otras).<sup>212</sup>

Una discusión alternativa es la que aborda la ética intercultural, que se enfoca en la vida y plantea nuevos desafíos, entendiendo que "toda cultura es un modo de reproducción de la vida humana".<sup>213</sup>

La cultura sería entonces lo mismo que la reproducción de una cierta singularidad, identidad, o mismidad, un proceso que se da cotidianamente lo mismo en la práctica, en la producción y en el consumo de las cosas, de los "bienes terrenales", que en el discurso. Lo mismo al producir que al hablar tenemos

210 La crítica desde el contexto africano se puede aplicar a Latinoamérica: "Le chercheur africain parle de tout sauf de ce qui le fait parler: la structure économique qui le paye et lui impose à travers les programmes un certain type de secours culturaliste qui laisse en paix l'économie". Bidima, *La philosophie négro-africaine*, 24.

211 Damasio, *En busca de Spinoza*, 38.

212 Dussel, *Filosofía de la cultura y la liberación*, 29.

213 Cursivas omitidas. Dussel, *Política de la liberación*, vol. II, 331.

siempre una *cierta* manera de hacerlo; el proceso de cultivar *esa* manera, eso sería precisamente la cultura. Un cultivo o reproducción de la singularidad de una comunidad concreta que, hay que insistir ya es algo muy lejano a la protección, conservación o resguardo de la misma.

El planteamiento de esta definición de la cultura lleva directamente a la pregunta de lo que podríamos llamar la *razón* de ser de la identidad que se cultiva. Y para responderla es conveniente recordar un tema que resulta central en una zona de tematización compartida por la semiótica y la antropología; el de la necesaria e ineludible constitución *concreta* de lo humano.<sup>214</sup>

Los debates en ética intercultural superan el culturalismo, ubicando en el centro de la discusión la reproducción y cuidado de la vida de todas las culturas. Es decir, los Estados con población indígena y antecedentes coloniales, deberían garantizar primero los derechos básicos que dan paso a la reproducción de la vida: alimentación, vivienda y educación; y, solo después hacer un llamado a diálogos interculturales.

Es cínico que desde las élites universitarias provenientes del núcleo capitalista y que nunca han sufrido carencias formulen la necesidad del diálogo a las personas despojadas de territorio, marginadas de la educación formal o hambrientas, seres humanos que ni siquiera tienen garantizada la reproducción de la vida. En este sentido es relevante comprender la complejidad de las injusticias latinoamericanas.

Por esta razón es necesario hacer transversal el análisis del *pachakutik*<sup>215</sup> colonial-esclavista como núcleo de las injusticias para los indígenas de Latinoamérica. La categoría *pachakutik* va más allá del concepto de colonización, la colonización es una categoría que mantiene restricciones semánticas en sus dimensiones: económica, política o psicológica. *Pachakutik* se construye del *pacha* tiempo, espacio y totalidad; mientras que *kutik* es el choque, terremoto o cataclismo. El *pachakutik* es entonces un choque, terremoto o destrucción que se ejerce sobre la totalidad de los pueblos indígenas.

La imagen del choque cultural entre el amerindio y el colonizador muestra algunos de los significados que la relación de alteridad puede asumir en el campo heterogéneo donde están surgiendo las psicologías indígenas. Conocer a otros y ver que no coinciden con los preconceptos que teníamos de ellos nos lleva a consideraciones éticas. La persona que experimenta esta diferencia debe decidir si la reconoce o la identifica como un error, que una imagen supuestamente correcta ayudará a corregir.<sup>216</sup>

214 Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo (ensayos)* (Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2018), 181-2.

215 Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia* (La Paz: La Mirada Salvaje / Piedra Rota, 2010), 43.

216 "The image of the cultural shock between the Amerindian and the colonizer shows some of the meanings the relation of alterity can assume in the heterogeneous field where the

Los Estados latinoamericanos, con ascendencia colonial están constituidos por lo que podríamos llamar, parangonando la metáfora de Wallerstein, “campos con vectores”<sup>217</sup> de fuerzas coloniales y descoloniales. La persistencia de la vigencia colonial debe ser combatida, los indígenas estamos obligados a esto.

Este aspecto se materializa en la distinción entre tiempo evolutivo ligado a una herencia biológica del sujeto individual, así como el tiempo histórico ligado a la herencia cultural<sup>218</sup> o sujeto colectivo; en otras palabras, las personas indígenas fueron esclavizadas y degradadas en su corporalidad o biológicamente, entendiendo la falta de alimentación y trabajo forzado como un límite biológico. Y, las consecuencias recaen todavía sobre la colectividad, aquellas personas hambrientas indígenas sufren la restricción de su creatividad cultural, económica, política y, por supuesto, filosófica. Estas afirmaciones no denotan un determinismo abstracto, pero sí un “determinismo social”<sup>219</sup> que a la vez constituye una limitación devital-corporal para los indígenas, una persona que sufre la insatisfacción de sus necesidades básicas tiene que buscar alimentación y no leer, discutir o escribir filosofía.

Estas premisas permiten entender la historia de las luchas vitales del movimiento indígena en varias etapas reivindicatorias: primero el reclamo de acceso a las garantías básicas como la salud y educación; luego la reivindicación territorial; y, en la actualidad la lucha por la vida, especialmente a través de la limitación de la industria extractiva. Esta breve periodización no es más que un bosquejo que solo apunta a un análisis histórico de mayor amplitud que aquí no se puede llevar a cabo.

indigenous psychologies are emerging. Meeting others and seeing they do not coincide with the preconceptions we had of them leads us to ethical considerations. The person who experiences this difference must decide whether to acknowledge it or identify it as an error, which a supposedly correct image will aid in correcting”. Silva Guimarães, *Dialogical Multiplication*, 20.

217 Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, vol. I, 498.

218 Michael Tomasello, *Los orígenes culturales de la cognición humana* (Madrid: Amorrortu, 2007), 18 y 22.

219 “Cuando Bidet y Simón inventaron el test a principios de siglo, tenían un objetivo de tolerancia social. Este test medía algo que no se conoce, pero que se denomina inteligencia. Permitía probar que un hijo de obrero podía tener el mismo rendimiento escolar que un niño burgués. La escuela debía adaptarse a esta idea, y así ha sido en efecto, puesto que algunos hijos de obrero han podido ingresar en los mejores centros. Pero el logro ha sido insuficiente, porque el determinismo social de las pruebas de selección es tan poderoso que los porcentajes de ingreso de los hijos de obrero sigue siendo muy bajo”. Cyrulnik, *Del gesto a la palabra*, 120.

Tabla 2. Luchas del movimiento indígena

PERÍODO COLONIAL	PERÍODO REPUBLICANO	SIGLO XXI
Garantías básicas como alimentación, salud, vivienda	Reivindicación territorial o supresión del despojo territorial	De manera explícita la vida, por ejemplo, limitación de la industria extractiva
Matriz reivindicativa: la vida		

Fuente y elaboración propias.

Como se puede observar las luchas indígenas giran alrededor de la vida o *sumak kawsay*. El argumento de la degradación corporal indígena cobra fuerza especialmente a partir de las investigaciones en etología, por ejemplo, la alimentación deficiente de una persona esclavizada, tanto en las minas coloniales como actualmente bajo un contrato de trabajo de hambriana, conlleva a una degeneración.<sup>220</sup>

Se advierte, que este argumento no debe ser mal interpretado, no se puede afirmar que los indígenas son una “raza” inferior por haber sufrido el colonialismo, lo que aquí se está resaltando son las injusticias heredadas en ese proceso. Icaza ilustra un ejemplo de este argumento: “Cerca de 400 años que se le ofrece al runa la cacareada escuela salvadora [educación formal o académica], y cerca de 400 años que el indio no va a esa escuela porque no se le da de comer”.<sup>221</sup>

En el siglo XV no solamente inició la colonización europea, sino también un proceso forzado de anexión de los indígenas hacia el sistema-mundo, este proceso aún sigue en pie. En este sentido, Dussel analiza la configuración social colectiva, en sus determinaciones determinantes determinadas mutuamente.<sup>222</sup> Es decir, a través de estas cuatro categorías dusselianas se puede englobar la situación colonial entretejida del sujeto a causa de un antecedente que lo condiciona casi irremediamente en su porvenir; por ejemplo, la niña o el niño que tiene que venderse como “mano de obra” y a causa de ello abandona la educación formal, como consecuencia, se sitúa al margen o fuera de la sociedad que privilegia los títulos académicos.

220 “Cette manière de voir explique l’importance des éleveurs dans les publications biologiques qui démontraient qu’à chaque génération, les chevaux bien nés étaient plus forts et plus beaux que leurs géniteurs, ce qui impliquait que lorsqu’un animal se développait mal, on parlait logiquement de dégénérescence” Para mayor claridad se puede ver el capítulo completo de Cyrulnik sobre *La psychiatrie au temps du nazisme*. Boris Cyrulnik y Patrick Lemoine, eds., *La folle histoire des idées folles en psychiatrie* (Paris: Odile Jacob, 2016), 110-1.

221 Jorge Icaza, *En las calles* (Quito: Imprenta Nacional, 1935), 38.

222 Enrique Dussel, *16 tesis de economía política: Interpretación filosófica* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2014), 17.

## ¿Qué es filosofía para el mundo indígena?

Como se ha señalado hasta aquí: la esclavitud, colonización o dependencia es persistente en Latinoamérica. Y, generalmente nos vemos reflejados en Europa o Norteamérica, pero las y los filósofos europeos y, principalmente, alemanes reflexionan a través de las guerras llamadas “mundiales” y el nazismo, rechazan tales episodios dolorosos para su memoria. Entonces a los colectivos indígenas nos corresponde reflexionar especialmente con el *pachakutik* o el *colonialismo*. Ello merece una aclaración.

En primer lugar, la razón de que la reflexión indígena debe atarse al colonialismo estriba en que para nosotros el *pachakutik* constituye un trauma general: “mito fundador”<sup>223</sup> y “mito fundante”.<sup>224</sup>

Es un mito fundador en el sentido de Cyrulnik, como supuesto —no único— punto de partida de nuestra identidad narrativa que debe ser criticado, transformado y asumido en sentido positivo —aunque nada de ello tenga—; el sentido crítico-positivo que aquí se plantea es la mostración de las injusticias de históricas o heredadas.

Por esto, la categoría “indígena” también puede tener un sentido positivo, porque marca una ruptura respecto al Estado-centrismo, es decir, es un instrumento para el análisis de las características coloniales transestatales de los Estados latinoamericanos.<sup>225</sup> Las políticas estatistas generalmente están destinadas a la reconciliación del indígena —“excolonizado” con el Estado— “independiente”.<sup>226</sup> Primero, hay que exponer y solucionar las injusticias históricas —de hambre, salud, vivienda— que comparten los indígenas de Latinoamérica y por qué no de América; para luego proponer la reconciliación con el Estado. Sin embargo, este planteamiento ha sido invertido especialmente por los teóricos indigenistas euronorteamericanos,

223 Boris Cyrulnik, *Los patitos feos. La resiliencia: Una infancia infeliz no determina la vida*, 3.ª ed. (Barcelona: Gedisa, 2019), 152.

224 Ver especialmente el acápite “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”, en Franz Hinkelammert, *La vida o el capital: El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado* (Buenos Aires: CLACSO, 2017), 319-58.

225 Según Wallerstein la teoría política mundial está centrada en el Estado, “los estudios internacionales se basaban en las premisas de un marco Estado céntrico, tanto como cualquier otra área de las ciencias sociales. Principalmente adoptaban la forma de estudios comparativos en los que los Estados eran la unidad a comparar, o de estudios de política exterior que tenían por objeto el estudio de las políticas de unos Estados hacia otros, en lugar del estudio de las nacientes características de las estructuras transestatales. Las ciencias sociales institucionalizadas ignoraron por mucho tiempo el estudio de las complejas estructuras que existen en el nivel global, así como el de las complejas estructuras que existen en niveles más locales”. Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, 90.

226 Manuela Lavinas Picq, *Vernacular Sovereignities: Indigenous Women Challenging World Politics* (Tucson, US: The University of Arizona Press, 2018), 5, 20, 24 y 163.

ellos dejan a un lado las injusticias y proponen la reconciliación bajo diferentes categorías eufemísticas que ya hemos discutido: interculturalidad, multiculturalidad o pluriculturalidad.

El *pachakutik* es un mito fundante latinoamericano en el sentido que Hinkelammert propone, la narrativa de la Colonia constituye un sistema de opresión que debe ser descolonizado, es decir, toda narrativa que justifique la opresión o que demonice a los colonizados debe encontrar su opuesto, el mito que propenda hacia la liberación, a través de la narrativa descolonial.

A los Estados latinoamericanos se les carga la culpa de su atraso en la industrialización, esta es la narrativa opresiva oficial. Pero el núcleo de esto es la deuda externa que produce injusticias extremas, limita el goce de garantías básicas, especialmente a causa de esto los indígenas sufren el despojo territorial que funda la industria extractiva para los pagos de la deuda externa, los mestizos y “blancos” no se libran de aquello.

El “mito” —a secas— puede tener un sentido positivo o negativo. Obviamente, en el presente caso, es positivo cuando su objetivo es descolonial y tiene sentido negativo cuando es retrocolonial.

El mito lo podemos ver como una determinada reflexión de la realidad en la conciencia social. Nace de una reacción frente a los sufrimientos que impone la realidad y hace surgir una realidad en la cual tales sufrimientos no existen. El mito reacciona a los golpes, que la realidad le da al hombre, y construye idealmente una realidad que esté de acuerdo con él.

[...]Que el hombre tiene conciencia y no es animal, de hecho, no significa otra cosa, sino que el hombre produce una conciencia social en la cual participa y a la cual aporta individualmente, y que es esencialmente una conciencia de una totalidad realizada. Si bien tal totalidad es mítica, permite como punto de referencia un enjuiciamiento continuo de los sufrimientos impuestos por la realidad. El mito, por tanto, es movilizador por esencia, concientizador y humano. Como tal, frente a él no cabe una desmitificación en el sentido de hacerlo desaparecer.

Es expresión de la protesta humana en contra de sus condiciones de vida, en todas sus dimensiones. Pero a la vez es un esfuerzo por expresar algo que no se puede expresar (dar nombre a algo que no tiene nombre), apunta hacia algo que va más allá de sus expresiones. Describe algo, que se puede conocer solo si uno lo vive. Pero, así como escapa a la factibilidad, escapa también a la descripción.

[...]Pero como el mito expresa algo que no puede ser expresado, es a la vez tan susceptible a la ideologización. En la ideología se convierte en su contrario. El mito da seguridad al hombre frente a la realidad en nombre de un mundo cambiado, de una esperanza. La ideología le da seguridad en nombre de lo que es y hace falta consolidar.

[...]Describiendo así el mito como algo propio del hombre, hace falta insistir a la vez en que este mito tiene historia. De tener historia los sufrimientos del hombre, el mismo mito tiene historia. [...]El mito es actor en la historia, y sin entenderlo no se entiende jamás la historia.

El mito, por tanto, no es leyenda, pero tampoco mitificación. Tampoco es lo contrario de teoría. El mito se puede expresar en fórmulas matemáticas. El modelo de la competencia perfecta es un mito, o, si se quiere, expresión teórica de un mito. Pero igualmente un modelo construible de la regulación comunista de la producción. El cielo y la encarnación son mitos porque pronuncian una idea de totalidad lograda e implican un determinado juicio sobre la realidad vivida y percibida.

[...]La totalidad la tienen todos los mitos en común; solo vinculándose con una sociedad concreta el mito es específico. [...]Debe haber por eso tantos mitos como haya sociedades, y el criterio que juzga sobre las sociedades es a la vez el criterio que juzga el mundo mítico.

[...]Desmitificación significa, por tanto, hacer consciente el carácter de clase de los mitos. No significa la desaparición de ellos. Pretender la desaparición del mundo de los mitos es renunciar a la lucha de clases en el plano de los mitos.

[...]Quien renuncia a la reformulación de mitos en favor de su abolición, deja la formación de los mitos a la clase antagónica. Siendo el mito una explicitación de algo implícito en la teoría, hay tantos mitos verdaderos como teorías verdaderas. En el grado en que hay una verdad en lo teórico-analítico, la hay también en el mundo mítico. Este mundo, por tanto, no es irracional de por sí. Es tan racional como la acción de los hombres en su vida diaria, y su comprensión teórica de ella.<sup>227</sup>

En este mismo sentido, Croatto afirma que el logos y posteriormente la teología no constituyen la “racionalización” o superación del mito. Sino que más bien, la teología despojó a la naturaleza de su carácter divino, pero, como consecuencia el ser humano quedó investido como un “dios”,<sup>228</sup> se desató entonces el monoteísmo, cuya consecuencia es que el ser humano se torna egocéntrico con la consiguiente destrucción ilimitada de la naturaleza.

Aclarado esto, tenemos la posibilidad de formular que nuestro supuesto mito fundante o fundador colonial, 1492, en realidad, no es o no debería ser un punto de partida narrativo, en otras palabras, tuvimos historia antes de la Colonia, asumir esto, constituye un acto filosófico trascendental y a la vez descolonial de la memoria.

Trascendental y descolonial, porque, implica abandonar los dioses coloniales para volver a nuestros propios dioses: el río, los animales o las montañas. Por ejemplo, en el idioma *kichwa* la *pakarina* significa el ‘origen de la vida’ y puede estar representada tanto en una piedra como en una montaña. En otras palabras, para los indígenas —dicho de una manera

227 Ver especialmente el acápite titulado “La valoración positiva del mito”, en Hinkelammert, *La crítica de las ideologías*, 69-76.

228 Severino Croatto, “Los dioses de la opresión”, en *La lucha de los dioses: Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, de Pablo Richard, Severino Croatto, Jorge Pixley, Franz Hinkelammert, Victorio Araya, Joan Casañas, Javier Jiménez, Frei Betto, Jon Sobrino y Hugo Assmann, 3.ª ed. (San José, CR: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1989), 52.

reductiva— la “naturaleza” es la creadora de los seres humanos. De esta forma estamos ya situados en otro punto de partida de la narrativa histórica trascendental de los indígenas.

Si el ser humano habitó *Abya Yala* desde antes de 1492, el trabajo para reconstruir aquella narrativa tiene como fuentes: el arte, la economía, la historia de aquellos pueblos, es un arduo trabajo. Se asemeja a la reconstrucción de las vasijas de barro estudiadas especialmente desde la arqueología. Esta reconstrucción nos permitiría superar por lo menos en parte, el trauma colectivo colonial.

En cuanto a los traumas colectivos, se puede observar análogamente, que en Israel las personas —especialmente en su niñez— que sobrevivieron al Holocausto, sufrieron depresión.<sup>229</sup> Puedo atestiguar que absolutamente todas las personas indígenas hemos sufrido racismo por nuestros atenuados, por llevar un apellido en idioma distinto al castellano y, en general, por nuestra cultura; es decir, hemos vivido y vivimos los resquicios de la Colonia, todo esto, por supuesto repercute directamente en la homeostasis de la corporalidad indígena. Es decir:

Sumado a los antecedentes genéticos que permitieron a los organismos responder de una manera particular en determinadas circunstancias, los productos culturales marcha[...]n ahora en parte a su propio tambor, sobreviviendo o extinguiéndose por sus méritos, guiados por la homeostasis y los valores que esta determinaba.<sup>230</sup>

En otras palabras, todas las personas indígenas hemos sufrido un desequilibrio homeostático en nuestro cuerpo, este desequilibrio tiene raíz histórico-colonial. El objetivo de la liberación de la colonización hace necesario un proceso descolonial desde cada persona, cada familia y pueblo indígena. La descolonización debe ser ejercida por el propio sujeto.

En este contexto se encuentra una generalidad paradójica, los análisis de la academia descolonial de mayor difusión sobre indígenas son realizados por personas que se consideran a sí mismas como no-indígenas, ello da paso a un nuevo proceso retrocolonial inconsciente, la consecuencia de aquello es el “indigenismo descolonial”. “Esto es la descolonización”, dicen los indigenistas, “de aquello debe liberarse el indígena”, expresan. La memoria de la población indígena queda así generalmente rezagada en calidad de informante, entrevistada u observada en el

229 Cyrulnik, *La maravilla del dolor*, 20.

230 “In addition to the genetic antecedents that allowed organisms to respond in a particular way under certain circumstances, cultural products now marched in part to their own drum, surviving or becoming extinct on their merits, as guided by homeostasis and the values it determined”. Damasio, *The Strange Order of Things*, 143.

proceso de creación y difusión de contenido y praxis supuestamente académico-descolonizador.

El indigenismo descolonial tiene como núcleo la inconsciencia o marginación del sujeto y la memoria indígena. Solo la recuperación de los recuerdos de los pueblos indígenas hace posible el resquebrajamiento de la colonización de la memoria, "es una particularidad destacada de los procesos inconcientes el permanecer indestructibles. En el inconciente, a nada puede ponerse fin, nada es pasado ni está olvidado".<sup>231</sup>

Por ello, el análisis de las crónicas del proceso colonial sudamericano requiere tomar una postura política e histórica crítica; en nuestro caso, al revisar el período *inka* se lo concibe como un momento de vigencia del "imperio" que continuaba en expansión, en proceso de anexión de territorio. Hay una diferencia cuando se asume la categoría "imperio", los *inkas* no efectuaban un proceso sistemático de "invención", "descubrimiento", "conquista" y "colonización",<sup>232</sup> como pasó con la invasión<sup>233</sup> europea, aunque Garcilaso de la Vega usa la categoría "conquista" para narrar la historia precolonial.

Si bien los *inkas* "conquistaban" los territorios especialmente a través de cortes de suministros de servicios básicos como el agua o el comercio de alimentos, empero, cuando las poblaciones cercadas se rendían, no había matanza, ni adoctrinamiento religioso-económico,<sup>234</sup> ni violaciones sexuales, ni extracción de materia prima o "recursos", sino que los nuevos pueblos tenían que pasar por algo así como un proceso de unificación con el *Tawaintisuyu*, cumplir sus normas y acoplarse al sistema estatal centralizado de planificación económica. Lo que aquí se menciona, de manera simplificada, se encuentra con detalle en las crónicas de Garcilaso de la Vega, en el primer tomo él menciona que gran parte de sus relatos son fruto de lo que escuchó de los propios *amauta* del *Tawaintisuyu*, los *amauta*, que ahora serían filósofos.<sup>235</sup>

231 Sigmund Freud, *Obras completas, vol. V: La interpretación de los sueños (segunda parte)/Sobre el sueño (1900-1901)*, 2.ª ed. (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 569.

232 Este proceso que detalla Dussel aquí es de utilidad para exponer el proceso sistemático colonial euronorteamericano vigente de "invención", "descubrimiento", "conquista" y "colonización" de lo "indígena". Enrique Dussel, 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"* (La Paz: Plural Editores / Universidad Mayor de San Andrés, 1994), 23.

233 "Hace años pensamos denominar 'intrusión' el acto violento de los europeos, pero fueron las asambleas indígenas a fines de la década del 80 que nos impusieron el concepto de 'invasión' de un continente". *Ibid.*, 84.

234 Volvemos sobre aquello al tratar la dimensión teológico-económica de la Colonia que se mantiene aún vigente.

235 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas, vol. I* (Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Cía., 1919); Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas, vol. II* (Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Cía., 1919).

Según Fray Juan Martínez, *Tawaintisuyu* se refiere a "Las cuatro partes en que se divide todo el Perú, que son Antisuyu, Collasuyu, Cutisuyu, Chinchaysuyu".<sup>236</sup> Reynaga y Murra corrigen y redefinen respectivamente la categoría *inka* "Tawaintisuyu" por *Tawa-inti-suyu*<sup>237</sup> en sus campos matemático, teológico-político y ético.

El desglose de aquel Estado *inka*, requiere un análisis mayor que aquí no se realiza. En la *minka*, el *ayni* o el *yanaparikuy* como praxis de creación se trasciende la crítica económica de Marx, se eliminan las categorías empleador-empleado, así como la compraventa y el robo de trabajo vivo. En la *minka*, toda persona que recibe un día de trabajo, lo devuelve personalmente trabajado con otro igual, es decir, se elimina el salario.

En el mundo indígena el "compartir" trasciende la solidaridad, el que comparte está abonando el crecimiento o reproducción de la abundancia, todo "regalo" —incluido el trabajo vivo— lleva implícita la obligación de devolver más *yapanay*.

Tabla 3. *Tawaintisuyu*

KECHWA	CASTELLANO	ESTRUCTURA DEL ESTADO EN CAMPOS
Tawa	Cuatro o cuatripartición mundial	Matemática
Inti	Sol, <i>pakarina</i> u origen de los <i>inkas</i>	Trascendentalidad y política
Suyu	"La parte que alguno o muchos toman de alguna obra para trabajar" <sup>238</sup> "La tarea en el trabajo" <sup>239</sup> <i>Minka</i> o trabajo para beneficio común o colectivo	Ética

Fuente y elaboración propias.

Sinónimo de la categoría "*minka*" es la *lliklla* rebozo o cobijo, esta categoría se materializa aún en la *minka* del pueblo *kichwa* saraguro en el proceso de labranza de la *chakra* parcela sembrada. En la *lliklla* las personas se colocan y ejecutan el trabajo o labranza en una hilera de solidaridad, todas ellas trabajan juntas y se empujan entre sí; mientras trabajan están presentes la niñez, la juventud y también personas adultas, esto da lugar a que exista

236 "Las quatro partes en que fe diuide todo el Peru, que fon Antifuyu, Collafuyu, Cutifuyu, Chinchayfuyu". Juan Martínez, *Vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua, y en la lengua española* (Lima: Antonio Ricardo, 1604), 143.

237 Ramiro Reynaga Burgoa, *Tawa-inti-suyu: Cinco siglos de guerra kheswaymara contra España* (Lima: Consejo Indio de Sud América, 1989).

238 Murra, *Organización económica del estado Inca*, 26.

239 *Ibid.*

desequilibrio de fuerzas, por ello siempre la hilera cambia de dirección, es decir, la hilera debe mantenerse horizontal, cuando la hilera empieza a tomar verticalidad —personas que se están quedando postergadas— los que están encabezando la *lliklla* deben ayudar a las personas que van quedando rezagadas, es el trabajo solidario.

Estos breves esbozos de análisis semántico performativo de la praxis de los pueblos indígenas nos pueden dar luz respecto a otros modos de reproducción de la vida alternativos a la acumulación capitalista.

## Capítulo 2

### UNA GENEALOGÍA DE LO INDÍGENA

*Te miro con ojos color tierra,  
Saraguro te llaman,  
miles de años yaces aquí,  
ese poquito existes.  
Heme aquí.  
¿Historia heredada?,  
en la trenza, en la cabeza,  
en el surco de la frente;  
por eso los pies caminan,  
sobre las huellas de la abuela,  
aquí, allá, en el todo,  
chaypi, kaypi, Pachapi.\**

#### El mundo indígena como sujeto histórico

La experiencia que a continuación se desarrolla fue parte de un ensayo para la asignatura de “Epistemología y método para las ciencias sociales y jurídicas” en el período presencial del doctorado en derecho de la UASB-E. El trabajo se tituló *Menosprecio de la identidad cultural en el contexto plurinacional*. Se incluye aquí con un objetivo esencial, mostrar el proceso que involucra la construcción personal, social y semántica de un sujeto bajo la categoría “indígena”. Es decir, la persona que se hace llamar indígena transcurre por diversos entresijos, a veces dolorosos, otras veces risibles, o, en otros casos con una mezcla de ambas situaciones.

Debo añadir que cuando inicialmente se presentó este trabajo algún docente textualmente dijo “está muy bien lo que propones, pero hay que tener cuidado porque se puede caer en un ‘etnocentrismo’”. Considero que escrutar en el pasado de los pueblos colonizados no es “etnocentrismo”, la categoría “etnia” subcategoriza a los colectivos humanos, es decir, se habla de “etnias indígenas” como particularidades o minorías, pero no de “etnias mestizas” o de “etnias blancas”, una vez subsanada la clara alusión eurocéntrica “etnia”. Debo señalar que se trata de una reconstrucción histórica, especialmente necesaria, para quienes hemos sido borrados o excluidos de la memoria o del pasado: histórico, jurídico, filosófico.

Con el objetivo de situar el esbozo histórico del pueblo *kichwa* saraguro, tuve que realizar un trabajo de memoria histórica, oral, fotográfica; para ello fueron necesarios varios años de trabajo.<sup>240</sup> Hubo muchos problemas, tuve que hacer una reconstrucción histórica a partir de dosieres y memoria oral. En aquella búsqueda encontré lo que a continuación describo y que se podría llamar “indigenismo histórico”, la negación de los antepasados saraguros e *inkas*.

En las *Actas del cabildo colonial de la ciudad de la Inmaculada Concepción de Loja 1547-1812*, hace 241 años quedó registrada la petición del Procurador General de la ciudad de Loja, “que se quite el Alcalde Mayor del pueblo de Saraguro, Dn. Andrés Poma y se ponga otro en su lugar por ser enteramente inútil por su avanzada edad y ser demasadamente lento para ese empleo, dando muchísimo que hablar a los ‘demás naturales’”.<sup>241</sup> Primero y lo más importante, en filología *kichwa*, Poma — con error u horror ortográfico, lo correcto es *Puma* — es apellido *inka*, recuérdese a Wamán Puma de Ayala, cuando el acta dice “demás naturales” se refiere a que Saraguro se gobierna por una persona: propiamente de Saraguro o bien *inka*. Mientras tanto, el 20 de mayo de 2015 el diario lojano *La Hora*, desatendiendo la historia, titulaba como noticia “Abel Sarango, el primer alcalde ‘indígena’ en Saraguro”.<sup>242</sup> Cuando dialogaba con personas *kichwa* saraguras, fue común escuchar — aludiendo al señor Abel Sarango — que “por fin tenemos el primer alcalde *runa*” o indígena. Estas personas inconscientemente estaban negando a Andrés Poma y, retrocediendo en la historia, por la periodificación en etapas: precolonial, colonial y republicana, inclusive negaban el pasado *inka*.

Del breve esbozo histórico surgen nuevos postulados. Si un colectivo humano como el indígena permite que se le impongan una serie de categorías: “indios”, “nativos”, “indígenas”; a menudo esto desemboca en una recolonización. Permítanme por tanto hacer una genealogía de mi vida indígena, con el objetivo de mostrar las consecuencias históricas, semánticas y descoloniales.

Por supuesto que cuando acaece la Colonia, los españoles adquieren “cédulas” de identidad o ciudadanía y los “indios” mantienen la utilización de signos.<sup>243</sup> Pero, dado que nos encontramos situados en el siglo XXI, bajo

240 Fausto Quizhpe, “Transformaciones institucionales de la justicia comunitaria en el pueblo *kichwa* Saraguro” (informe de investigación, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2019), <https://bit.ly/2CnMCPU>.

241 Alfonso Anda Aguirre, *Actas del cabildo colonial de la ciudad de la Inmaculada Concepción de Loja de 1547-1812*, vol. XXXVII (Quito: Archivo Municipal de Historia de Quito, 1995), 284-5, <https://bit.ly/39k3KWh>.

242 *La Hora*, “Abel Sarango, el primer alcalde indígena en Saraguro”, *La Hora*, 20 de mayo de 2015, <https://bit.ly/3Eq0msR>.

243 Rocio Quispe, “Cuando Occidente y los Andes se encuentran: Qellqay, escritura alfabética, y tokhapu en el siglo XVI”, *Colonial Latin American Review* 14, n.º 2 (2005): 274, <https://doi.org/10.1080/10609160500315227>.

el supuesto de que el proceso colonial feneció; acudí al Estado ecuatoriano para acceder a una cédula de ciudadanía.

En el Registro Civil de Quito, Ecuador, en la ventanilla, muy sonriente, la persona que atendía rompió el silencio y preguntó — ¿cómo se “autoidentifica”? — a continuación, detalló las opciones de autoidentificación: “blanco”, “mestizo”, “montubio”, indígena, “afroecuatoriano” y “otro”.

La *Enciclopedia de la raza y el racismo* recuerda la clasificación colonial en orden descendente, los peninsulares o blancos nacidos en España y descendientes de inmigrantes y dignatarios; los criollos descendientes de españoles, pero nacidos en el “Nuevo Mundo”; los mestizos, mezcla de hombres españoles y mujeres indias — generalmente producto de violencia sexual —; los mulatos y negros libres, descendientes de hombre español y mujer africana; y los indios.<sup>244</sup> Este esquema en mi época escolar me fue transmitido sin mostrar su vigencia, es decir, de una manera acrítica.

En el esquema que a continuación se observa se evidencia mejor la categorización bipolar, en una triada que refleja una pretendida “pureza” racista, conformada por los blancos en la cima. Y, la impureza representada en la base por la negritud, los indios y las consiguientes “mezclas”. La invención más patética fue la de los “mulatos” — de mula, que supuestamente no debieron mezclarse, por ser una simbiosis aberrante — y, tanto los mestizos como los zambos son concebidos como híbridos de los que no se puede derivar otra sub especie. Paradójicamente, en el pueblo *kichwa* saraguro en la presente década aún se escucha en las radios el slogan “Saraguro la etnia más pura de América”; quizá los *kichwa* saraguros intentan presentarse como “puros” para contrarrestar este tipo de ideologías racistas.

Figura 7. Triada racista del mestizaje



Fuente: Moore (2008).<sup>245</sup>

244 John Hartwell Moore, ed., *Encyclopedia of Race and Racism* (Detroit, US: Thomson Gale, 2008), 167.

245 *Ibid.*, 429.

Volviendo a mi relato, en el Registro Civil ecuatoriano el orden no había cambiado desde el siglo XV al presente; primero estaba el “blanco”, como antepenúltimo el negro y, finalmente, otro que viene a ser como sin-identidad, no-existencia o una negación total. Tuve que descartar cada categoría a base de las razones que a continuación detallo.

La primera opción, “blanco”, la descarté fundamentándome en la sabiduría materna, según había escuchado a *mama*<sup>246</sup> Vicenta y su teoría de los colores: “blanco es la leche, para que nunca se te olvide”, por suerte, aún no lo había olvidado y al menos mi piel tiene cualquier color —quizá el amarillo— pero menos el blanco.

Masson añade una complejidad a lo “blanco”, relata que en 1983

[e]n la región de Saraguro-San Lucas [donde] encontramos algunos casos de que personas “blancas” (del campo), inmigrantes y autóctonas, se hicieron [*kichwa* saraguro], adoptando el traje y la forma de vivir de esa agrupación, dentro de la cual habitaban, con excepción de aprender el quichua regional.<sup>247</sup>

Es decir, hubo personas que inicialmente se identificaban como blancas, pero terminaron convirtiéndose en *kichwa* saraguro. Surge la pregunta ¿qué pasaría si el colectivo al cual una persona se adscribe niega tal afirmación, es decir, niega, por ejemplo, que tal persona es *kichwa* saraguro?, ¿acaso hay certificados de ingreso a los colectivos humanos?, más bien se debe entender como calidad de prácticas de vida.

La segunda opción, “mestizo”, no podía adoptar porque esta categoría hace alusión a un entrecruce de “razas” y si acaso hay alguna “raza”<sup>248</sup> es la humana, sin más.<sup>249</sup> La particular forma de presentar lo mestizo en la Colonia es sugerente, coexistían:

tres especies de gentes incluidas bajo el nombre genérico de mestizos: a la primera pertenecían los “cholos”, que según el Corregidor eran indios que habían abandonado su indumentaria para escapar del tributo; la segunda comprendía

<sup>246</sup> La categoría *mama* se traduce como madre o mamá, sin embargo, también representa la sabiduría que adquiere la mujer *kichwa* Saraguro por la experiencia y sabiduría, en este sentido se puede entender como un “equivalente homeomórfico” de filósofa. “Se entiende por equivalentes homeomórficos los símbolos y nociones que en otros sistemas de creencias o pensamiento muestran una analogía de tercer grado que los hace homeomórficos: es decir, desempeñan en los respectivos sistemas una función equivalente (no la misma) a la que la otra noción (o las otras) desempeña en el propio”. Raimon Panikkar, *La plenitud del hombre: Una cristofanía* (Madrid: Siruela, 1999), 34-5.

<sup>247</sup> Peter Masson, “Aspectos de ‘cognición’ y ‘enculturación’ en el habla interétnica: Términos de referencia y tratamiento interétnicos en Saraguro, Ecuador”, *Ibero-amerikanisches Archiv* 9, n.º 1 (1983): 84, <https://bit.ly/3Gx9aQk>.

<sup>248</sup> Sin embargo, este trabajo no deja a un lado la llamada “race consciousness” conciencia racial. Emmanuel Chukwudi Eze, *Achieving Our Humanity: The Idea of the Postracial Future* (Londres: Routledge, 2001).

<sup>249</sup> Ver especialmente el capítulo “Race et culture”. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, 1-12.

a los individuos de origen indígena materno inmediato y de padres plebeyos, a quienes se aplicaba propiamente el apelativo de “mestizos”; la tercera implicaba a los hijos ilegítimos de los caballeros, tenidos en mestizas o zambas y a los espurios del estado eclesiástico.<sup>250</sup>

Lo mestizo involucra la discusión sobre el “mestizaje colonial como espacio intermedio *taypi* que a la vez reproduce y complejiza ese choque inicial”.<sup>251</sup> Según Carrión, lo “mestizo” y lo cholo son equivalentes, aunque ambas categorías descendientes de lo indígena.

el mestizo y el cholo huyen del campo que les recuerda su origen indígena, humillante y desdorado según ellos. (Puede afirmarse que, en el vivir corriente, no existe acusación, ni insultos más ofensivos que el de indio). (Un mestizo o un cholo puede perdonar que lo llamen ladrón, estafador, que injurien a su madre, pero jamás el que lo llamen indio. Inolvidable es una de las diatribas más hábiles de Manuel J. Calle, cuando a uno de sus adversarios lo reconoció todos los méritos: ilustración, probidad, fecundidad inagotable para escribir, pero lo llamó indio. Indio, le dijo, como Espejo, como Carlos Casares. Y el aludido se enfureció definitivamente).<sup>252</sup>

En el siglo XVIII se registraron casos de personas autodenominadas “mestizas”, que luego se hicieron llamar “indígenas”, aquellos dicen tener ascendencia de la realeza *inka*, con el fin de ser eximidos de las cargas fiscales racistas.<sup>253</sup> En el siglo XXI los así llamados “mestizos” aún conservan esta estrategia en los Estados latinoamericanos, especialmente cuando es conveniente para el concurso de méritos y oposición de puestos burocráticos en el Estado, la estrategia consiste en autoidentificarse como indígenas para beneficiarse de acciones afirmativas o discriminación positiva.

En las crónicas se obtiene una disputa sugerente de la categoría “mesticillo”,<sup>254</sup> en el sentido de persona que desciende de violaciones sexuales sobre mujeres indígenas, como personas esclavizadas y desarraigadas, que no se identifican, dicotómicamente, ni con los “indios”, ni con los “blancos”. La categoría “mestizo” se debe reivindicar entonces en sentido crítico.

Empeñada en contribuir a la construcción de una identidad artificial única o al menos uniforme para la nación estatal, esta ideología pone en uso una representación conciliadora y tranquilizadora del mestizaje, protegida contra

<sup>250</sup> Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador —UASB— / Corporación Editora Nacional, 2014), 188.

<sup>251</sup> Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, 30.

<sup>252</sup> Benjamín Carrión, *Cartas al Ecuador* (Quito: Prensas de la Editorial Gutenberg, 1936).

<sup>253</sup> Maritza Aráuz, “El surgimiento de un sector medio indígena en la costa ecuatoriana en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Colonial Latin American Review* 13, n.º 1 (2010). <https://doi.org/10.1080/1060916042000210837>.

<sup>254</sup> Huamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*.

toda reminiscencia de conflicto o desgarramiento y negadora por tanto de la realidad del mestizaje cultural en el que está inmersa la parte más vital de la sociedad en América Latina.

¿Es real la fusión, la simbiosis, la interpenetración de dos configuraciones culturales de “lo humano en general” profundamente contradictorias entre sí? Si lo es, ¿de qué manera tiene lugar?<sup>255</sup>

En general, los trabajos indigenistas utilizan la categoría “mestizo” en abstracto o como una supuesta “neutralidad” que pareciera dejar fuera las injusticias, tal es el caso de las personas que migran desde las comunidades indígenas a las urbes hablan castellano y parecen convertirse automáticamente en “mestizas”, pareciera que por llegar a la urbe dejan de ser indígenas, y de un plumazo se borran las injusticias históricas que traen en sus espaldas desde siglos atrás. En este tipo de situaciones también está involucrado el racismo, Tomasa Roldán, *kichwa puruhá*, comenta un caso reciente proveniente de su círculo familiar:

—Mi hijo de diez años me dijo ayer:

“Mami no quiero que me hables en *kichwa*, yo no soy indígena, no quiero ser indígena, nací aquí en Quito, me da vergüenza ser indígena”.

—Yo les respondí, mi hijito, tu eres indígena, eres parte de mi sangre, nosotros somos indígenas, por tus venas corre sangre indígena, vayas donde vayas nunca vas a perder tu sangre.<sup>256</sup>

Las personas indígenas son castellanizadas u obligadas a convertirse en mestizas, a través de la represión de los idiomas como el *kichwa*, *shuar*, huaorani u otros. Los sistemas educativos promueven este tipo de racismo, en la mayoría de las universidades latinoamericanas todavía es obligatoria la enseñanza de una segunda lengua, siempre y cuando sea europea, distinta al castellano.

Al hacer un rastreo antroponímico de mi persona, podría ser finalmente categorizado como un supuesto mestizo. Para mostrar esto hago un breve examen de mi árbol genealógico. Mis raíces paternas son Quizhpe y Andrade, para decir correctamente *Khespy* proviene de raíces *inkas*, según se dice *Sisa Quispe* era hermana de Atahuallpa y Huáscar,<sup>257</sup> otra referencia hace Wamán Puma de Ayala “los palacios rreales [sic] de príncipes, los palacios de señores grandes capac apo, apoconas llamado Cuyos Mango, Marca Uaci, Quinco Uaci, *Quispi* Cancha, Cuci Cancha, Pata Cancha, Moyo Uaci, *Quispe* Uaci”,<sup>258</sup> finalmente, revisando los libros de escrituras públicas

255 Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 2.ª ed. (Ciudad de México: Ediciones Era, 2000), 30.

256 Tomasa Roldán, entrevistada por el autor, 15 de agosto de 2021.

257 Wikipedia, “Quispe Sisa”, *Wikipedia*, 12 de diciembre de 2017, <https://bit.ly/2wDaOyd>.

258 Énfasis añadido. Felipe Huamán Poma de Ayala, *El primer nueva coronica i buen gobierno compuesto por don Phelipe Gvaman Poma de Aiala, s[eñ]or i prí[n]cipe* (El Reino de las Indias: Felipe Huamán Poma de Ayala, s. f.), 338, <https://bit.ly/2M1Bkpd>.

correspondientes a 1879 y 1880 de las dos notarías existentes en Saraguro, cantón Loja, se encuentra una gran cantidad de instrumentos públicos que hacen referencia a propiedades de personas con apellido *Quispe* o *Quispi*, lo que nos lleva a pensar que el apellido ahora signado como *Quizhpe* y *Quizhpi* sufrió mutaciones por errores de redacción. Finalmente, Andrade es uno de los “nombres geográficos de España”,<sup>259</sup> entonces en este sentido también soy un *mesticillo* como diría Wamán Puma de Ayala.

Empero, respecto a las raíces maternas *Gualán Puchaicela*, averigüé que el apellido Walán es de genealogía *Puruwá* Mochica.<sup>260</sup> Los Mochica son también llamados *Yunga*.<sup>261</sup> Y, con relación a los apellidos terminados en “cela” sabía que tienen correspondencia con “las familias más importantes [que] originalmente fueron de Bolivia”.<sup>262</sup> Puedo entonar música *chashpishka*<sup>263</sup> escribir y hablar medianamente en *kichwa*, viví 18 años en la comunidad Gunudel e Ilinchu Totoras del pueblo *kichwa* saraguro, en fin, he sido alimentado mayoritariamente de la civilización *inka*, tenía buenos indicios por este sendero.

La categoría “negra” y “montubia” genera alguna duda ya que “la composición étnica de la Costa en el período de 1765 a 1790, la mitad de la población de la provincia era “parda” y la otra mitad se repartía entre blancos y mestizos, esclavos e indios”,<sup>264</sup> para resumir, todas las personas ahora ecuatorianas tienen raíces negras. Y, más aún, según estudios de carácter paleo-antropológico el origen de los seres humanos se encuentra situado en África.<sup>265</sup>

De la lista de opciones de “autoidentificación” queda por seleccionar indígena, pero desde aquel entonces esa categoría ha resultado ambigua. Según comentaba mama Rosa Andrade y *tayta* Manuel Quizhpe, *apuku-na* abuelos paternos del que aquí escribe, era común escuchar que los

259 En el original con mayúsculas. José Godoy Alcántara, *Ensayo histórico etimológico filológico sobre los apellidos castellanos* (Madrid: Real Academia Española, 1871), 259-60.

260 Jacinto Jijón y Caamaño, *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana* (Quito: Ecuatoriana, 1943), 160.

261 Federico Villareal, *La lengua yunga o mochica según el arte publicado en Lima en 1644 por el licenciado D. Fernando de la Carrera* (Lima: Imprenta Peruana de E. Z. Casanova, 1921).

262 James Belote, *Los saraguros del sur del Ecuador*, 2.ª ed. (Quito: Abya-Yala, 1997), 114.

263 La *chashpishka* es un género musical creado por el pueblo *kichwa* saraguro.

264 Aráuz, “El surgimiento de un sector medio indígena”, 86.

265 “Despite its distance from East Africa, the evidence from Ain Boucherit implies either rapid expansion of stone tool manufacture from East Africa to other parts of the continent, or possible multiple origin scenario of ancestral hominins and stone technology in both East and North Africa”. Mohamed Sahnouni et al., “1.9-Million- and 2.4-Million-Year-Old Artifacts and Stone Tool-Cutmarked Bones from Ain Boucherit, Algeria”, *Science* 362, n.º 6420 (2018): 3, <https://doi.org/10.1126/science.aau0008>.

*mishukuna* o no-indígenas, denominaban *runa* o “runito” a los *kichwa* saraguros, la designación *runa* en este contexto es un aproximado a *ser humano* y por lo tanto no resulta ofensiva, habían sentenciado.<sup>266</sup> La categoría *tayta* significa ‘padre’ o ‘papá’, pero también es un equivalente homeomórfico de ‘filósofo’. El diminutivo plural de *runa* es *runakunaku*, la palabra *runito* está por decirlo de algún modo, en diminutivo castellanizada por personas no *kichwa* hablantes.

Podía entonces, solicitar autoidentificación *runa*, no la solicité porque según había entendido con la Constitución ecuatoriana de 2008 podía autoidentificarme con una nacionalidad y un pueblo: así que, en el Registro Civil ecuatoriano, siendo mi lengua madre *runa shimio kichwa* y habiendo nacido y vivido en Saraguro, considerando las reflexiones anteriores dije “me autoidentifico como *kichwa saraguro*”. La respuesta de la persona de la ventanilla fue rápida y dijo: “no existe”, a lo que inmediatamente respondí “¿Cómo que no existo? Sí existo, aquí estoy, acaso no me puede ver”. Mi interlocutora reflexionó un poco más y dijo: “es cierto si existes, pero no tenemos *kichwa saraguro*, en el sistema informático”. Pensé que era el momento de solucionar el problema y dije: “fácil, solo tienes que crear en el sistema informático la categoría ‘*kichwa saraguro*’”.

La persona de la ventanilla salió a buscar a su directora e inmediatamente fui convocado a la oficina de esta última. Cuando llegué dijo que “tal vez podría crear la opción *kichwa saraguro*”, pero que tenía que presentar un certificado de ser *kichwa saraguro*, a lo cual me opuse y dije sarcásticamente: “acabo de cambiar mi autoidentificación, quiero autoidentificarme como ‘mestizo’, ¿dónde consigo el certificado de ser mestizo?”, la directora palideció y sin saber cómo contestarme salió diciendo “espere un momento, tengo que hablar con mi jefe”.

La presente experiencia se resalta la anulación que ejerce el sistema respecto a la mostración del otro. La complejidad que involucra realizar una genealogía de una persona así simplificada bajo la categoría “indígena” y esto no se ciñe a una discusión semántica. Será que estamos frente a una “dominación de forma [...] de identificación”?<sup>267</sup>

266 Tal afirmación se refuerza por Maason, según relata, era común escuchar en la cabecera cantonal de Saraguro la categoría “*runa*” o “runito” y la misma no resultaba ofensiva para los *kichwa saraguros*. Ver: Masson, “Aspectos de ‘cognición’ y ‘enculturación’ en el habla interétnica”, 79.

267 José Benjamín Inuca, “Genealogía de alli kawsay/sumak kawsay (vida buena/vida hermosa) de las organizaciones *kichwas* del Ecuador desde mediados del siglo XX”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 12, n.º 2 (2017): 170, <https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1325101>.

## Subjetividad y negación

Rivera Cusicanqui intercala categorías como “campesino”, “indio” y *aymara* resaltando que “el uso de estos términos está en estrecha relación con la autopercepción que tienen los propios actores respecto a su situación y al sistema de relaciones de poder en el que se desenvuelven”.<sup>268</sup> Las categorías de autopercepción varían de acuerdo a cada sujeto, por supuesto que también influye la situación geográfica, económica, política, etc.

Sin embargo, debemos ser minuciosos en el análisis semántico. En las escrituras públicas de 1879 y 1880 del cantón Saraguro, en los instrumentos públicos redactados a mano, cuando comparecen *kichwa saraguros*, es el notario el que empieza “nombrando” y redactando “comparece ante mí el indígena”, especialmente cuando el compareciente es de apellido *Zhingri, Minga, Quispi*. Mientras que cuando comparece una persona con un apellido que no es *kichwa*: Jaramillo, Castro o Parra, simplemente utiliza la fórmula “comparece ante mí el señor”. Las categorías y relaciones de verticalidad se mantienen, en el caso ecuatoriano se niega la existencia de “pueblos y nacionalidades”,<sup>269</sup> para hablar más bien de indígenas, autóctonos, originarios; es decir, se mantienen conceptos no dialogados, homogeneizantes, en definitiva, la lógica de relación colonial.

Esta relación colonial es dialéctica y en cierto sentido dicotómica. Coexisten sujetos colonizados/dominados por personas colonizadoras/dominadoras y entre ellas existe un campo o sistema dinámico de lucha, las primeras intentan mantener el *statu quo*, la relación colonial; mientras tanto, las segundas mantienen la lucha por la “liberación”. “La liberación se desarrolla a través de hablar, ser, hacer y sentir”.<sup>270</sup> La liberación es un acto social o comunitario, no existe autoliberación, precisamos de los otros para liberarnos.<sup>271</sup> “El concepto (y la realidad) de la liberación incluye dos términos y una actualidad (como el concepto de movimiento); la salida de algún lugar, a algún lugar, y el viaje mismo”.<sup>272</sup> En este caso la liberación se entiende como la salida de la situación colonial hacia la descolonización.

268 Rivera Cusicanqui, “Oprimidos pero no vencidos”, 74.

269 Ecuador, *Constitución de la República del Ecuador*, Registro Oficial 449, 20 de octubre de 2008, art. 1.

270 “Le devenir-libre se déploie à travers le parler, l’être, le faire-agir et le sentir”. Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie. Essai* (Paris: Présence Africaine, 1977), 9.

271 “Não acredito na autolibertação. A libertação é um ato social”. Paulo Freire e Ira Shor, *Medo e ousadia: O cotidiano do professor* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014), 134.

272 “The concept (and the reality) of liberation includes two terms and one actuality (like the concept of movement); departure from somewhere, to somewhere, and the journey itself”. Dussel, *Beyond Philosophy*, 141.

En consecuencia, se debe distinguir la liberación de la “libertad”, la libertad es estática mientras que la liberación envuelve un proceso,<sup>273</sup> tiene carácter dinámico. Sin embargo, esta lucha no se debe prolongar indefinidamente. En una sociedad sana —en nuestro caso hacemos referencia a la posibilidad de cicatrizar la huella colonial dominadora esclavista— “la[s] persona[s] [...] alcanza[n] el grado óptimo de expansión y felicidad individuales”<sup>274</sup> y también colectivo, cuando son capaces de convivir y desempeñar un papel social solidario, son capaces de cuidar la vida.

Aquí subsumimos dos colectivos humanos, los unos *indígenas* y los otros no-*indígenas*, se adopta una conceptualización simplificada por afirmación y negación que intenta reflejar básicamente la polarización que se creó a partir de 1492, tal situación persiste.

No estamos reafirmando una simplificación en la que generalmente caen los indigenistas, es decir, no se pueden construir enunciados que separen a las personas indígenas de las no-indígenas, como si fueran animales de laboratorio enjaulados, las teorías que pretendan completitud con las obvias limitaciones, deben abordar ambos sujetos. Con el riesgo de proponer trabajos incompletos en caso de abordar posiciones separadas.

Las personas no-indígenas crean categorías para referir a los indígenas: indio, indígena, *runa* como despectivo; y viceversa, los segundos se refieren a los primeros con categorías creadas que intentan reflejar su realidad. En Saraguro Loja las categorías *mishu*, *chazo* y *laychu*<sup>275</sup> se pueden tratar como sinónimas, estas nociones tienen una connotación de rechazo a la persona colonizadora, de una élite económica, política y racista. En Perú la categoría “misti”<sup>276</sup> describe al “señor”, “blanco” o colonizador. Para los *huaorani* la categoría “cohuori [se traduce como] ‘el caníbal otro’: el enemigo o simplemente el no-huaorani [como una negación del ser huaorani] a menudo se escribía *cowode*, *kowori*, o *kowodi*”.<sup>277</sup>

Según la partición aristotélica los opuestos se representan de cuatro formas, una de ellas y de la que nos servimos aquí, es a través de la afirmación y negación. Aristóteles ilustra la afirmación-negación: “está sentado-no está sentado”.<sup>278</sup> Para nuestro caso tenemos: indígenas y no-indígenas.

273 Según Freire la “liberdade” é muito mais estática, já ‘libertação’ implica luta, envolve processo”. Paulo Freire y Sérgio Guimarães, *Aprendendo com a própria história* (Río de Janeiro: Paz e Terra, 2013), 127.

274 Erich Fromm, *El miedo a la libertad* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 170.

275 Masson, “Aspectos de ‘cognición’ y ‘enculturación’ en el habla interétnica”, 81.

276 Chantal Caillavet, *Etnias del norte: Etnohistoria e historia del Ecuador* (Lima: Abya-Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos / Casa de Velázquez, 2000), 322.

277 Laura Rival, *Transformaciones huaoranis: Frontera, cultura y tensión* (Quito: UASB-E / Abya-Yala, 2015), 8.

278 Cursivas eliminadas. Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I*, 64.

Sin embargo, esta lógica de los opuestos tiene una dificultad, la dialéctica en sí misma; y, es que excluye y destruye la posibilidad de convivencia armoniosa; se hace necesario el tercero incluido, que se constituye como “una semi-actualización de dinamismos antagónicos y, a la vez, una semi-potencialización de esos mismos dinamismos antagónicos. Sin embargo, uno no aprehende toda la realidad sino tanto como el efecto de una tercera dinámica emergente entre la energía y la materia”.<sup>279</sup>

Echeverría trató el tema siguiendo a Klaus Heinrich, lo conceptualizó desde la negatividad, entendió el “tercer excluido”, “como decidir o tomar partido —de una manera que se antoja absurda, paradójica— por los dos contrarios a la vez”;<sup>280</sup> no llegó a nombrar el tercer incluido desde la positividad, quizá, porque no tenía a mano la categoría *aymara* que es *taypi*.

Entre los pueblos *kichwa* su sinónimo *tinkuy* es trascendental y vitalista: el encuentro entre dos ríos es un lugar de sanación, la media noche y también el medio día son momentos exactos para limpiar el cuerpo de las enfermedades. La iglesia cristiana llegó a caracterizar el *taypi* o *tinkuy* como una representación lógica demoníaca; en el pueblo *kichwa* saraguro se suele escuchar cuando se da la presencia de rayos solares y lluvia a la vez: “se está casándose el diablo” o también “está pasando el demonio”. En Bolivia permanece el *tinkuy*, como una celebración sagrada.

Según el pensamiento occidental moderno, en la medida que es tributario de la lógica del Tercero excluido, se ha rehusado pensar esta dialéctica de la reciprocidad y procede de acuerdo [sic] al Principio de identidad según el cual la realidad de un hecho contradictorio está fuera de toda posibilidad de existir y, si existe, hay que colonizarla, homogeneizarla “a su imagen y semejanza”. Para el pensamiento occidental el ente tiene que ser reducido a un principio no contradictorio: la identidad de A y B. Esta es la lógica que ha regido la evangelización, el colonialismo, el tercermundismo, la ayuda al desarrollo y de la pobreza.<sup>281</sup>

La formulación política del tercer excluido está planteada en el “choque de civilizaciones”,<sup>282</sup> según Huntington, la visión euronorteamericana es la que debe imponerse en el mundo, no existe la posibilidad de coexistencia de Irán y USA, por ejemplo.

Ahora bien, es muy importante recalcar que el pensamiento amerindio no niega el Principio de no contradicción. Lo que sucede es que el pensamiento

279 Javier Medina, *Mirar con los dos ojos: Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*, 2.ª ed. (La Paz: La Mirada Salvaje, 2010), 104-5.

280 Cursiva añadida. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 176.

281 Medina, *Mirar con los dos ojos*, 102.

282 Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Madrid: Planeta, 2014).

occidental entiende la contradicción formal como absoluta: es decir, exclusiva, de tal manera que uno, A, excluye al otro, B, y viceversa; en tanto que el pensamiento andino interpreta la contradicción formal como una contrariedad material: A es distinto de B y B es distinto de A; cierto, pero A y B pueden coexistir como partes complementarias de una tercera entidad que conformará un nuevo todo en sentido estricto.<sup>283</sup>

La *Crítica de la razón dialéctica* tropieza con este límite pero nunca lo asume o trasciende, más bien mantiene y fortifica la *dialéctica negativa*, es decir, tal crítica no va más allá del eurocentrismo. Por eso Sartre afirma “en nuestro mundo, todo es un objeto o un sujeto, y no existe un tercer término para trascender tal dicotomía”,<sup>284</sup>

en América Latina apareció este lema que formularon primero los zapatistas: “Una sociedad en la que quepan todos los seres humanos y la naturaleza también”. En el otro mundo posible también cabrían los opresores, pero tienen que dejar de oprimir, es decir, como personas pueden entrar, pero no como categoría social. Hay que efectuar el discernimiento de categoría social, discernimiento de las instituciones, también discernimiento de los derechos institucionales que tiene la gente. No es una sociedad en la cual “nada es imposible”, sino una sociedad en la cual todos puedan vivir, también los que han sido explotadores o hasta cierto grado lo siguen siendo. Yo creo que no es la vuelta de la tortilla, donde los pobres coman pan y los ricos mierda, no creo que esta sea una sociedad vivible tampoco. Siempre hay que hacer concesiones, hay que buscar soluciones intermedias, es obvio, no se trata de la imposición de algo ideal sin consideraciones. A la luz del aporte zapatista hay que hablar de transformación, no de la eliminación del otro.<sup>285</sup>

En otras palabras, no se puede formular un “choque” continuado y dejar sentada una oposición destructiva e irreconciliable de indígenas y no-indígenas en constante lucha, una infinitud, nuestro análisis involucra dos colectivos humanos que pueden (juicio material) y deben (juicio de valor) con-vivir.

Por supuesto que toda sociedad *con-vive* en armonía-dinámica, por la imperfección inherente a la humanidad, con problemas constantes que desafían a la creación de soluciones, mucho más en las que descienden de procesos de colonización-esclavización. En este sentido el tercer incluido tiene todavía una novedad más, para los pueblos que resultan de procesos coloniales y esclavizantes, es imprescindible pensar la *con-vivencia* de colectivos humanos que difieren o inclusive mantienen un conjunto de

283 Medina, *Mirar con los dos ojos*, 104.

284 Gerd Bornheim, “Duas palavras para uma apresentação desnecessária”, en *Crítica da razão dialéctica*, Jean-Paul Sartre (Río de Janeiro: DP&A Editora, 2002), 10.

285 Franz Hinkelammert, *Lo indispensable es inútil: Hacia una espiritualidad de la liberación* (San José, CR: Arlekin, 2012), 109-10.

contradicciones *tinkuna* en su: religiosidad, economía, pedagogía, etc. La *con-vivencia* implica “vivir en compañía de otros” *convivere*, involucra “comer con” el otro, del latín *convivo*. Con el tercer incluido, en Latinoamérica el “problema indio”<sup>286</sup> se transforma descolonialmente en el “indio como solución”. Hinkelammert hace memoria:

en una reunión con gente de otros lugares, había un africano que decía: “África no es el problema, África es la solución”. Algunos se reían, pero es algo muy serio, porque en África también está esta conciencia. Es algo parecido a lo que ocurre en América Latina con la cultura andina, ahí está la solución, no en New York. Mejor dicho, tal vez no proporciona “la” solución, pero sí la dirección en la que hay que tender los caminos.<sup>287</sup>

La dialéctica con síntesis es un análisis circular, se cierra en sí misma, destruye a los excluidos, a quienes no pueden acoplarse en el sistema: indígenas empobrecidos, niñas y niños abandonados, adultos mayores.

No debemos pensar en el hombre en términos de ser y no ser, tomados como últimas referencias. La humanidad, la subjetividad del tercero excluido, excluido de todas partes, no lugar, significa la explosión de esta alternativa, la del uno en el lugar, de la otra sustitución que significa en su significado de signo, de antes de la esencia, de antes de la identidad.<sup>288</sup>

Entre los *Kallawaya* el *tinkuy* conforma la estructura epistemológica en la clasificación botánica de las plantas: calientes, frescas y el tercer incluido templadas.<sup>289</sup> La representación performativa del *tinkuy* en el pueblo *kichwa* saraguro se plasma a través del *wiki* en la *muguna* o fiesta de redistribución con la comida, matriz básica de la vida, lo explicamos a continuación.

En las estructuras de relación mutua de los descendientes *mitmakuna* en el pueblo *kichwa* saraguro los sistemas de reciprocidad se desarrollan como mayor expresividad en la *muguna*.<sup>290</sup> *Muguna* se traduce como contribución y reciprocidad en sentido colectivo, que también hace referencia a la redistribución y el consumo comunitario<sup>291</sup> con el fin de materializar

286 Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 167.

287 Hinkelammert, *Lo indispensable es inútil*, 164.

288 “Il ne faut pas penser l’homme en fonction de l’être et du ne-pas-être, pris pour références ultimes. L’humanité, la subjectivité tiers exclu, exclu de partout, non-lieu signifient l’éclatement de cette alternative, l’un-à-la-place- de-l’autre substitution signification dans sa signification de signe, d’avant l’essence, d’avant l’identité”. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être*, 30.

289 “Si la plante a une saveur très amère elle est classée dans les *calientes*. Si cette saveur est assez neutre elle appartient aux *templadas*. Et si elle est plutôt douce, elle sera classée dans les *frescas*”. Louis Girault, *Kallawaya: Guérisseurs itinérants des Andes. Recherches sur les pratiques médicinales et magiques* (Paris: Éditions de l’ORSTOM, 1984), 27.

290 Belote, *Los saraguros del sur del Ecuador*, 191-2.

291 Dominique Temple, *La dialéctica del don: Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas* (La Paz: Hisbol, 1995), 52.

la cobertura de las necesidades básicas, es decir, el cuidado de la vida o *sumak kawsay*.

Los sinónimos de *sumak kawsay* son *atender, asistir, guardar, conservar*. Mientras que las categorías *kichwa mukuna* o *muguna*, se traducen para el *aymara* en calidad de *mokota*. La *mokota aymara* consiste en 'triturar', 'masticar' o 'reducir a lo mínimo alguna cosa': en este caso se puede traducir como la disolución o trituración de la avaricia.

Lo dicho a la vez abre la posibilidad para la construcción de la crítica del individualismo como tendencia hacia la acumulación, consumo y proliferación del hambre *kawsay hichushka*, que se constituye como el antónimo del *sumak kawsay*.

La *muguna*<sup>292</sup> en el pueblo *kichwa* saraguro, equivale a la satisfacción de una necesidad básica, la alimentación. Se ha explicado brevemente el significado de la *muguna*, con el fin de mostrar a la vez el *tinkuy* como personificación performativa en un *wiki*. El *wiki* de la *muguna* es una "metáfora textil-espacial"<sup>293</sup> performativa, es decir: existe una gramática textil,<sup>294</sup> que viste un personaje que luego se presente en la *muguna kichwa* saraguro en el mes de diciembre *Kapak Raymi*, este tiene dos caras, la una mira al frente y la otra mira para atrás, contiene dos rostros y un ser humano dentro de él, tiene un tercer incluido.

La presentación de un textil con semántica filosófica permite hacer una crítica de signo descolonial, el textil es presentado generalmente por los indigenistas como trajes típicos, ropajes coloridos, vestimenta tradicional. Sin embargo, en Bolivia se desarrolló otro tipo de discusiones que aquí caracterizamos como descoloniales.

Es sabido que los textiles de la región, en su condición de mapas territoriales configurados por patrones de ríos, rutas y cerros, dada la ausencia de la escritura, servían en las cortes coloniales y republicanas como documentos jurídicos de importancia fundamental en las luchas por defender estos territorios contra la penetración de las haciendas en distintos momentos históricos. Se narra también que algunas jóvenes de la región que tenían un don especial en el arte textil aún tejen estos mapas históricos una vez en la vida, para ilustrar esta historia mayor, en especímenes de textiles muy apreciados para contemplar.<sup>295</sup>

292 Ver Fotografía 1, tesis doctoral, <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/8690/1/TD173-Quizhpe-Filosofia.pdf>, 118.

293 Rivera Cusicanqui, "Principio Potosí", 2.

294 Según Cereceda "grammaire des tissus". Verónica Cereceda, "Sémiologie des tissus andins: Les talegas d'Islluga", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 33, n.º 5-6 (1978): 1030, <https://doi.org/10.3406/ahess.1978.293997>.

295 Arnold y Espejo, *Ciencia de las mujeres*, 28.

En una conversación con Luis Lozano, *kichwa* saraguro, nos mostró la perspectiva descolonial del arte textil, dijo: "yo pinto para quienes están perdidos, para encontrarme con ellos, mis pinturas no respetan las proporciones y parámetros que enseñan las universidades",<sup>296</sup> lo que significa que los esquemas académicos no siempre guardan relación con el cuidado de la vida.

Las obras de Lozano, en general, plasman la naturaleza antropomorfa, es decir, las montañas, los ríos, las piedras como sujetos vivos: con manos, cabeza, corazón, etc. Por supuesto que esta representación no es nueva, ni exclusiva de América; en Europa también encontramos a las piedras como seres animados.<sup>297</sup>

Para regresar a los textiles indígenas, queda formulada aquí la necesidad de realizar reconstrucciones de la semántica y gráfica de los sujetos indígenas: con sus palabras, vestidos y bailes, que generalmente se presentan en las fiestas de aquellos pueblos.

Los dioses indígenas en la naturaleza antropomorfa que representan el cuidado de la vida son demonizados teológicamente desde el cristianismo: en Saraguro los *wiki*<sup>298</sup> son llamados "diablicos" o "demonios", no ingresan a la iglesia; y, lo mismo sucede con los catalogados como "diablos" de Oruro, en Bolivia.

Finalmente, la exclusión o demonización de los indígenas y, por supuesto, de sus propuestas filosóficas es parte de la historia, pero tiene aún vigencia. Esta premisa nos debe obligar a discutir la descolonización. Si la Colonia fuera parte del pasado este trabajo no tendría su razón de ser.

296 Luis Antonio Lozano Quizhpe, entrevistado por el autor, 29 de diciembre de 2019.

297 "El son de la lira de Apolo solo puede hacer que las piedras formen muro porque, maravillosa, milagrosamente, las piedras mismas son individuos animados — 'llenos de Dioses' —". Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* (Salamanca: Sigueme, 1997), 91.

298 Ver Fotografía 2, tesis doctoral, <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/8690/1/TD173-Quizhpe-Filosofia.pdf>, 119.

### Capítulo 3

## LO INDÍGENA, LO NO-INDÍGENA Y LA DESCOLONIZACIÓN

*Hay más responsabilidades,  
los "indios" muertos se liberaron,  
pusieron el pecho y murieron,  
nosotros quedamos con la carga,  
sí, ellos dieron la vida,  
el mayor sacrificio humano.  
Que sus muertes nos indignen,  
acá vienen madres, abuelas, hermanas,  
las que nos dieron acceso escolar,  
pidieron espacio universitario,  
tú "india", tú "indio", así te apodaron,  
pesada tienes la carga.  
Que sus muertes no se olviden,  
tú "india", tú "indio", tienes "derechos",  
tus hermanos murieron por ellos,  
que la memoria no te falle,  
si no eres capaz de morir por ellos,  
al menos vive por ellos.\**

### **Sumak kawsay: complejo de inferioridad y descolonización**

La carga colonial es heredada. Quienes nos antecedieron hicieron un trabajo de praxis de resistencia, que también significó, en alguna medida, una forma descolonial de vida. En este sentido, la descolonización tiene una matriz práctica, es una vivencia cotidiana entre los indígenas. Las discusiones supuestamente descoloniales que se ciñen a lo teórico anulan la descolonización.<sup>299</sup> Por esta razón estamos avocados a indagar en prácticas descoloniales. Pero ¿qué tipo de prácticas indígenas podríamos categorizar como descoloniales?.

<sup>299</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2015), 68-9.

La descolonización es transdisciplinar, es decir, debe ejercerse una descolonización psíquica, económica, política; ligada con la praxis. En el presente apartado se indagará desde lo indígena como una crítica de tipo económico-ético, la crítica indígena de la acumulación o capitalismo.

En otras palabras, la práctica cotidiana de solidaridad de los pueblos llamados indígenas trasciende la acumulación y la avaricia. En este sentido, existen dos posiciones: una moral perversa de acumulación necrofílica contrapuesta a la ética de cuidado de la vida *sumak kawsay*.

En la moral perversa, el Otro ha desaparecido.

En el capitalismo, ¿quién es el Otro del sujeto? Si yo soy rico, es el pobre. Si soy pobre, es el rico. En la época en que la escuela incluía a los pobres y a los extranjeros, uno podía llegar a ser rico y conservar el recuerdo de la pobreza. El mundo había cambiado, pero no estaba escindido, evolucionaba. Hoy en día la escuela refuerza las desigualdades: el niño bien educado tiene padres bien educados que ignoran el mundo de los mal educados. En este nuevo contexto social, el Otro se convierte en la idea que uno mismo se forma y no surge de la experiencia que ha tenido de él. Nos proyectamos en él, ya no lo interiorizamos.

Este proceso cultural de perversión es facilitado por la tecnicidad, en la que el Otro, representado gracias a una máquina [computadoras, móviles, tablets], ya no es alguien con quien nos encontramos mediante la experiencia común del cuerpo a cuerpo. El Otro del sexo es imaginado: "Solo cuenta mi deseo", dice el perverso. El Otro de la lengua es olvidado: "Solo mi lengua materna es comprensible". Que las otras lenguas desaparezcan no tiene ninguna importancia. El Otro de la ideología no ha tomado conciencia de lo que yo he comprendido. El Otro de la religión es un increyente [con creencias demoníacas en casos extremos coloniales]. En un mundo clausurado de este modo se puede uno convertir en hipermodal con sus allegados e hipomodal con los que están lejos, viviendo de este modo una moral perversa.

Siempre hay un momento en que se produce el encuentro con "una alteridad radical, inasimilable, incomprensible, incluso impensable". En este momento es cuando surge una figura completamente extraña, sin emoción compartida: "Irrumpe en el campo social: surge dentro de las ciudades (delincuencia, toxicomanía), en forma de violencia absoluta (terrorismo) o desafío industrial (liberalismo sin freno)".

El nuevo hombre occidental está orgulloso de ser en todo el primero, sin entender que por fuerza es así, ya que en un mundo sin Otro no hay segundo. Pero, sin Otro, ¿cómo se hace para llegar a ser uno mismo? Solo se puede repetir una certidumbre indemostrable, un postulado que afirma: "Soy el mejor, pertenezco a la superhumanidad [Nietzsche], es por tanto moral eliminar a quienes no son como yo".<sup>300</sup>

El *otro* o la *otredad* pueden ser enfocados o presentados básicamente de dos formas, es decir, dialécticamente la visión simple de la otredad es una positividad o una negatividad.

<sup>300</sup> Boris Cyrulnik, (*Super*)héroes: ¿Por qué los necesitamos?, 2.ª ed. (Barcelona: Gedisa, 2016), 120-2.

En su forma positiva<sup>301</sup> el *otro* representa la trascendencia del *ego*, una posibilidad de la destrucción del yo; a la vez, su presencia —la del *otro*— hace necesaria u obligatoria la responsabilidad. "Desde el punto de vista de la motivación, la preocupación por la evaluación social se deriva de la interdependencia de los compañeros colaborativos: mi supervivencia depende de tu juicio sobre mí".<sup>302</sup>

El *otro* y el *yo* tenemos errores y debemos corregirnos, el *otro* me hace responsable y él es responsable por mí. "Uno para el otro, de la sustitución de lo mismo por lo otro".<sup>303</sup> Así, el *yo*, es responsable cuando defiende la vida, cuando se transmuta en un nosotros, inclusive a costa de perder la propia vida, toda persona que en Latinoamérica sale a protestar, gritar o quemar llantas en las calles y corre el riesgo de perder la vida, enfrenta la violencia y las represiones de las fuerzas armadas o la policía, solo por el mero hecho de enfrentar y denunciar las injusticias.

"Y es el fuera del yo lo que lo solicita en la necesidad: el fuera del yo es para mí",<sup>304</sup> nos dice Lévinas. El *yo* hace referencia a la individualidad, a la formación de la identidad a partir de la vivencia en el mundo. "El ideal del yo tiene, a consecuencia de su historia de formación {de cultura}, el más vasto enlace con la adquisición filogenética, esa herencia arcaica, del individuo".<sup>305</sup>

El *otro*, es la contraposición del *yo*. Lo que conocemos de mejor manera es a nosotros mismos, el *yo* es bastante accesible para cada uno de nosotros. Cuando decimos conocer al otro, hemos construido una *ipseidad*, una duplicación de nosotros mismos. De allí que el *otro* es casi desconocido, más aún el que vive en la calle, en la cárcel, en la pobreza económica, el otro es la presencia del rostro sin más:

El rostro se presenta en su desnudez; no es una forma que encierra un fondo, sino que precisamente por esto lo indica; no es tampoco un fenómeno que esconde una cosa en sí, sino que, justamente por esto, la traiciona. De otra manera, el rostro se confundiría con una máscara, que lo presupondría. Si significar equivaliera a indicar; el rostro sería insignificante.<sup>306</sup>

<sup>301</sup> Bajtín entiende la ética como "teoría del acto". Mijail Bajtín, *Yo también soy: Fragmentos sobre el otro* (Ciudad de México: Taurus, 2000), 101.

<sup>302</sup> Tomasello, *Una historia natural del pensamiento humano*, 66.

<sup>303</sup> "L'être signifierait à partir de l'Un-pour-l'autre, de la substitution du Même à l'Autre". Lévinas, *Autrement qu'être*, 40.

<sup>304</sup> Emmanuel Lévinas, *La huella del otro* (Ciudad de México: Taurus, 2000), 47.

<sup>305</sup> Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. XIX: *El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, 2.ª ed. (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 38.

<sup>306</sup> Lévinas, *La huella del otro*, 66.

La presencia del rostro, hace necesaria la ética. Entre los pueblos indígenas la relación cotidiana con el mundo es de carácter ético. En consecuencia, el otro está desnudo y soy responsable para vestirle, si no puede alimentarse debo dotarle de alimentos. El otro, como excluido o injustamente tratado, trae a colación la responsabilidad; esto debe ser solucionado con la participación del afectado directamente.

“En el nivel psicológico, ayudar al otro es convertirse en la persona a través de la cual viene la felicidad. Reparar al otro es repararse a sí mismo. En términos psicoanalíticos, hay una reparación narcisista”.<sup>307</sup> En la medida en que nos ayudamos con los otros, contribuimos al cuidado de la vida de todos, en general. Esto se entiende en la praxis como solidaridad, ayudamos a los otros y necesitamos ser ayudados.

Sin embargo, el *otro* considerado en sentido negativo prevaleció en el proceso de colonización de América, con un enfoque de subalternidad, primitivismo y subdesarrollo. En esta forma negativa, el yo es superior al *otro*, el yo es todopoderoso y el *otro* es débil; estamos hablando del débil colonizado, en sentido dependiente, económico y político; como consecuencia, el indígena colonizado no puede defenderse a cabalidad sin tomar consciencia de su dependencia.

Nietzsche, asqueado del debilitamiento, dice: “esto es lo que les ocurre siempre a los hombres débiles: se pierden a sí mismos en sus caminos. Y al final, todavía su cansancio pregunta: ‘¿para qué hemos recorrido caminos! ¡Todo es igual!’”.<sup>308</sup> Al que se atreve a defender al débil, le recrimina:

El idealista, exactamente igual que el sacerdote, tiene en su mano todos los grandes conceptos (- ¡y no solo en su mano!), los contrapone, con un benévolo desprecio, el ‘entendimiento’, a los ‘sentidos’, a los honores, a la ‘buena vida’, a la ‘ciencia’, tales cosas *por debajo de sí*, como si fueran dañosas y seductoras las cuales se ciernen ‘el espíritu’ en una paraseidad (*Für-sich-heit*) [Por seguridad] pura: - como si la humildad, la castidad, la pobreza, en una palabra, la santidad, no hubiesen causado hasta ahora a la vida un daño indeciblemente mayor que cualesquiera horrores y vicios.<sup>309</sup>

Según Nietzsche, “el hecho de que ese joven haya enfermado, no haya resistido a la enfermedad, es la consecuencia de una vida empobrecida, de un agotamiento congénito”.<sup>310</sup> Para Nietzsche no existe un siste-

<sup>307</sup> “Sur le plan psychologique, aider l’autre, c’est devenir celui par qui le bonheur arrive. Réparer l’autre, c’est se réparer. En termes psychanalytiques, il y a une réparation narcissique”. Boris Cyrulnik, *La petite sirène de Copenhague* (Paris: L’Aube, 2012), 15.

<sup>308</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie* (Madrid: Alianza Editorial, 2003), 290.

<sup>309</sup> Friedrich Nietzsche, *El Anticristo* (Madrid: Alianza Editorial, 1999), 37.

<sup>310</sup> Friedrich Nietzsche, *Cómo se filosofa a martillazos* (Santa Fe, AR: El Cid Editor, 2010), 52.

ma histórico-económico injusto —la dependencia o colonización— existen sujetos por naturaleza débiles y también fuertes, su mejor sujeto es el súper hombre.

Benjamin critica este enfoque, vinculando aquel súperhombre con el culto a la acumulación, el capitalismo. “La trascendencia de Dios ha caído. Pero no está muerto, está involucrado en el destino humano. Este paso del planeta hombre por la casa de la desesperación en la absoluta unidad de su órbita es el *ethos* que Nietzsche determinó. Este hombre es el superhombre, el primero que comienza a cumplir con la religión capitalista”.<sup>311</sup>

El indígena estuvo supuestamente destinado a ser esclavizado y morir en ese Estado, por el hecho de tener esos caracteres que serían considerados “congénitos”, que lo obligaban a vivir en esa condición subhumana.

En 1776 encontramos memoria del “escaso valor de las declaraciones provenientes de testigos indígenas, porque, [...] seis indios equivalen a un testigo idóneo, a causa de la imbecilidad y mendacidad connaturales de esa raza”.<sup>312</sup>

Simón Bolívar también apoyaba esta aproximación naturalista y fatalista, por esta razón es que, en las repúblicas recién “independizadas”, el “estado natural”<sup>313</sup> del indio es el de *ser-estar* colonizado-esclavizado. El producto de la esclavización y el colonialismo es el racismo. Luego, se hace necesario un clérigo, un representante legal y más recientemente un antropólogo o sociólogo que se constituya en la voz del indígena. Según Simón Bolívar entiende:

El indio es de un carácter tan apacible que solo desea el reposo y la soledad; no aspira ni aun a acaudillar su tribu, mucho menos a dominar las extrañas. Felizmente esta especie de hombres es la que menos reclama la preponderancia; aunque su número excede a la suma de los otros habitantes. Esta parte de la población americana es una especie de barrera para contener a los otros partidos; ella no pretende la autoridad, porque ni la ambiciona ni se cree con aptitud para ejercerla, contentándose con su paz, su tierra y su familia. El indio es el amigo de todos, porque las leyes no lo habían desigualado y porque, para

<sup>311</sup> “Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen. Dieser Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Ein-samkeit seiner Bahn ist das Ethos das Nietzsche bestimmt. Dieser Mensch ist der Übermensch, der erste der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt”. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften VI* (Fráncfort: Suhrkamp, 1991), 101.

<sup>312</sup> Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, 106.

<sup>313</sup> Argumento ya esgrimido también por Juan Mayor (1469-1550), “aquel pueblo vive bestialmente [bestialiter] [...] por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por naturaleza esclavos [quia natura sunt servi]”. Enrique Dussel, “El primer debate filosófico de la modernidad”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, ed. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009), 58.

obtener todas las mismas dignidades de fortuna y de honor que conceden los gobiernos, no han menester de recurrir a otros medios que a los servicios y al saber; aspiraciones que ellos odian más que lo que pueden desear las gracias.

Así, pues, parece que debemos contar con la dulzura de mucho más de la mitad de la población, puesto que los indios y los blancos componen los tres quintos de la población total, y si añadimos los mestizos que participan de la sangre de ambos, el aumento se hace más sensible y el temor de los colores se disminuye, por consecuencia.

El esclavo en la América española vegeta abandonado en las haciendas, gozando, por decirlo así, de su inacción, de la hacienda de su señor y de una gran parte de los bienes de la libertad; y como la religión le ha persuadido que es un deber sagrado servir, ha nacido y existido en esta dependencia doméstica, se considera en su estado natural como un miembro de la familia de su amo, a quien ama y respeta.<sup>314</sup>

Esto constituye la negación de los indígenas como sujetos políticos. Cuando se revisa la historia, tanto económica, política, jurídica de Latinoamérica de modo general en los campos del conocimiento, se inicia con la Colonia, desconociendo lo que ingenuamente ha venido a llamarse “pre-colonial”, pareciera que la historia de los indígenas antes de la colonia queda relegada a los estudios de arqueología o paleontología.

Esto tiene como consecuencia la “negación” de la existencia misma de los indígenas; es decir, se da a entender que los campos de la economía, derecho o filosofía llegan a Latinoamérica con el desembarco de la Colonia, a partir de 1492. En cuanto se plantea, aunque sea como hipótesis, un proceso histórico previo a la Colonia tenemos la posibilidad de hablar de una memoria indígena, es la “humanidad precolonial de lo indígena”.

La historia de los colectivos humanos constituye un poderoso instrumento de reclamo de derechos: autonomía jurídica, territorial o económica, en consecuencia la reivindicación de políticas públicas.<sup>315</sup> Por ejemplo, la nacionalidad Zápara de la Amazonía ecuatoriana fue reconocida como tal por la CONAIE y luego de que la UNESCO los declaró patrimonio intangible en 2001, aquellos se fortalecieron y exigieron territorio y autonomía. La noción indígena e inclusive la categoría *kichwa* —para los Zápara— estaban vaciadas de contenido histórico; a los Zápara no les era de utilidad ser considerados *kichwa*, peor aún indígenas. El reconocimiento como nacionalidad Zápara dio lugar a la exigibilidad de derechos: les permitió reclamar territorio y políticas públicas; accedieron a fondos de cooperación

314 Simón Bolívar, *Para nosotros la patria es América*, 2.ª ed. (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho / Banco Central de Venezuela, 2010), 89.

315 Daniel Gutiérrez Martínez, coord., *Epistemología de las identidades: Reflexiones en torno a la pluralidad* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010), 23-4.

internacional encaminado a realizar trabajos de fortalecimiento en campos como el lingüístico.

Como consecuencia, la reivindicación de la historia indígena es necesaria. “La historia no es un avance continuo infinito, sino una sucesión discontinua de formaciones hegemónicas que no puede ser ordenada de acuerdo con ninguna narrativa universal que trascienda su historicidad contingente”.<sup>316</sup> La historia nos puede dotar de sentido científico-filosófico a los indígenas. En este sentido, Weber representa el enfoque eurocentrado; para él, en *Abya Yala* o América no hay ciencia.

Solo en Occidente hay “ciencia” en aquella fase de su desarrollo que actualmente reconocemos como “válida”. A no dudarlo, también en otras partes (India, China, Babilonia, Egipto) ha habido conocimientos empíricos, meditación sobre los problemas del mundo y de la vida, filosofía de matices racionalistas y hasta teológicos (aun cuando la elaboración de una teología sistemática haya sido más bien la obra del cristianismo, influenciado por el espíritu helénico; en el Islam y en algunas sectas indias solo se encuentran atisbos); conocimientos y observaciones tan profundos como agudos.<sup>317</sup>

Lo indígena ha sido marginado de la historia oficial, por esta razón es que —lamentablemente— para reconstruir la memoria indígena se debe recurrir especialmente a los archivos que se conocen bajo las disciplinas etnología, antropología y luego la sociología. Hay que recordar que tanto la etnología y la antropología fueron progresivamente abandonadas por Europa y EE. UU., a partir de 1945, estos campos de conocimiento fueron absorbidos por los “departamentos de historia, filosofía, estudios clásicos y religión, así como en los recién creados departamentos de estudios culturales regionales”.<sup>318</sup>

Esto no quiere decir que lo indígena está relegado de las disciplinas que involucran aspectos cuantitativos como la economía, estadística o matemática; lo indígena aparece también en estos campos, pero por ejemplo, como objeto pobre, no como sujeto empobrecido. El pobre es catalogado como culpable de su pobreza debido a su actitud pasiva; el empobrecido es objeto de injusticias. Con razón *Nandamañachi* critica:

Los señores discuten sobre nuestra suerte, los antropólogos nos buscan las muelas del abuelo, los sociólogos fotografían nuestras trenzas, los economistas nos suman las carencias, los políticos formulan planes redentores y todos multiplican el pan en el papel, y nos recitan los Derechos Humanos. Más, Juan sigue sin tierra; Pedro, se pone la última camisa; Antonio, cumple cien

316 Ernesto Laclau, *La razón populista* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005), 281.

317 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 55.

318 Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, 42-3.

años sin zapatos; Manuel, deja sus manos en la fábrica; Luis, sus pulmones en la mina; Julián, no sabe escribir “Julián”; Alfonso, dice ¡mierda! y le fusilan. Sí, señores. Sabemos de la “Alianza para el Progreso” y de otros clavos. No ignoramos, por cierto, de la Organización de Estados Americanos ni de la ONU, o, de la integración del hemisferio, en fin. Pero los rótulos y las siglas no alimentan. Y, esta sopa [la educación] bilingüe ni siquiera sirve para el engorde de los cerdos y, en caso de servir, ¿de qué nos sirve?, cuando la Santa Iglesia, que lava con champán los pies del nazareno, sabe que somos pecadores inferiores al puerco.<sup>319</sup>

Ahora bien, cuando a Europa se le revela el “nuevo mundo” o los indígenas, se abre la posibilidad de la disciplina etnográfica,<sup>320</sup> que luego pasará a llamarse antropología y posteriormente sociología. Estas ciencias empíricas son solamente instrumentos de síntesis y por eso adolecen de ingenuidad, estudian lo indígena solamente como tal, no lo critican. Dussel propone, en sustitución de tales campos del conocimiento, la antropología filosófica, es decir, esta nos permitiría sacar a relucir, en nuestro caso, lo indígena, pero con sus rasgos coloniales para criticarlo desde sus raíces hasta su actualidad.<sup>321</sup>

Para la reconstrucción histórica, se debe partir inclusive desde casos individuales, por ejemplo en Ecuador, Eugenio Chushig —su padre era *kechwa* de Perú— su apellido fue borrado, un hospital quiteño se llama Eugenio “Espejo”, cuando es de conocimiento general, que él, eliminó su apellido Chushig y adoptó el seudónimo Espejo con el fin de acceder a la educación formal. El cambio de apellidos o de identidad, fue practicado también para evitar el despojo de territorios:<sup>322</sup> en la Colonia los mestizos, “criollos”, y “blancos” tenían más derechos que los indígenas.

Aunque, Fray José del Rosario, médico y patrón de Luis Espejo, declaró en un informe que el abuelo de Eugenio Espejo tenía el apellido indio Chusic, pero que comúnmente le conocían de Cruz, de cuyo apellido eran aficionados los indios, según este religioso.<sup>323</sup> Quizá, a través del apellido Cruz, Chushig intentaba resaltar su ascendencia indígena.

Es interesante el análisis biográfico de Chushig, porque los presentadores de su obra categorizan a nuestro insigne filósofo como indígena, pero él nunca se autodenomina indígena, ni tampoco indio, sino como mestizo.

<sup>319</sup> Ñandamañachi, “Ñanda Mañachi 3”, video de YouTube a partir del CD *Ñanda Mañachi*, vol. 3, 2019, 34:49, <https://bit.ly/3ucXw42>.

<sup>320</sup> Lévi-Strauss, *Antropología estructural II*, 38.

<sup>321</sup> Ver especialmente el § 14. La antropología “filosófica” es la introducción a la filosofía en sentido estricto. Dussel, *Lecciones de antropología filosófica*, 91-6.

<sup>322</sup> Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, 190-1.

<sup>323</sup> Eugenio Espejo, *Obra educativa* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981), 454.

A Chushig, el eurocentrismo le acusaba de que sus ideas *independentistas* “las había adquirido a la luz de la independencia de las colonias inglesas de la América del Norte y de los sucesos de la Revolución francesa”.<sup>324</sup>

En la concepción eurocentrada ni siquiera las ideas y el anhelo de liberación del sujeto colonizado son auténticos, sino que son importados, bajo este argumento subyace un complejo de inferioridad que hace necesario el *indigenismo descolonial*. Es decir, subsiste una supuesta necesidad del indigenista para la descolonización, el pueblo colonizado no puede o no debe buscar la liberación por sí mismo, sino que debe esperar hasta cuando el colonizador decida liberarlo. Mariátegui dice:

¿Debemos ver en este optimismo un signo y un dato del espíritu afirmativo y de la voluntad creadora de la nueva generación hispano-americana? Yo creo reconocer, ante todo, un rasgo de la vieja e incurable exaltación verbal de nuestra América. La fe de América en su porvenir no necesita alimentarse de una artificiosa y retórica exageración de su presente. Está bien que América se crea predestinada a ser el hogar de la futura civilización. Está bien que diga: “Por mi raza hablará el espíritu”. Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en visperas de reemplazar a Europa ni que declare ya fenecida y tramontada la hegemonía intelectual de la gente europea.

Mariátegui sufre el complejo de inferioridad, complejo que se puede atribuir a toda Latinoamérica empobrecida. “Las potencias del centro dominan a menudo a las zonas de la periferia imponiendo un sentimiento de inferioridad a sus habitantes con respecto a su cultura”.<sup>325</sup> Según Mariátegui, “Hace más de un siglo, vino de Europa a estos pueblos de América una ideología revolucionaria. Y conflagrada por su revolución burguesa, Europa no pudo evitar la independización americana engendrada por esa ideología”.<sup>326</sup>

En este sentido el indígena es conducido a pensar y “creer” que constituye parte de la periferia en sentido negativo, con la consecuencia de que para insertarse en el centro y posteriormente discutir al mismo nivel, debe integrarse y adoptar los parámetros euronorteamericanos civilizatorios.

Este complejo de inferioridad se articula con nuestro problema general: el despojo económico, político y sobre todo en este caso psicológico para los

<sup>324</sup> Eugenio Espejo, *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, vol. I (Quito: Imprenta Municipal, 1912), XVII.

<sup>325</sup> Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, vol. II: *El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea*, 1600-1750 (Ciudad de México: Siglo XXI, 1984), 83.

<sup>326</sup> José Carlos Mariátegui, *Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista*, vol. I: *La escena contemporánea y otros escritos* (Caracas: El Perro y la Rana, 2017), 323.

indígenas. El complejo de inferioridad del indígena se nutre de un enfoque colonocéntrico, según este, el indígena es un individuo vacío: sin historia, economía o política. Sin la Colonia el indígena es un *no-ser*.

Chushig también sufría este complejo, en sus pasajes médicos se muestra fatalista y saca a relucir su racismo y eurocentrismo, “habitamos los bárbaros países de las Indias”,<sup>327</sup> dice. Cuando reflexiona sobre cómo la población quiteña y la indígena, debería superar la viruela señala:

Nosotros la evitaremos llevando nuestros virolentos á la casa destinada. Pero acontecerá, que v. g. Huayllabamba, Zambiza, Cotocolla, ó Tumbaco, se prenda en aquellos que no la han padecido. Ahora en Pueblos como estos, no solamente miserables, sino por la mayor parte de Indios Bárbaros aún, y Salvages, que no son capaces de entrar en conocimiento de lo que les conviene.<sup>328</sup>

Dado este salvajismo, la articulación de los indígenas con lo *humano*, el *humanismo* y la *civilización* es uno de los paradigmas poco discutidos desde la historia crítica colonial. Parece que los indígenas adquieren humanidad con el desembarco de la Colonia,<sup>329</sup> lo que podría denominarse el “robo del *humanismo*”.<sup>330</sup> Allí radica el supuesto fundamento lascasiano de los derechos humanos, porque “se ha querido atribuirle los balbucesos de un humanismo comprometido en la defensa de los derechos del hombre o los orígenes de la etnografía. Pero esto equivale de nuevo, y siempre, a hacer de la experiencia americana un complemento, un suplemento, una marginalidad indignante (la matanza de los indios) o edificante (Las Casas contra el genocidio)”.<sup>331</sup>

Aquella forma de esquematizar la historia mantiene un protagonismo judeocristiano, europeo y una linealidad, que se constituye como una construcción eurocentrada. “El tiempo newtoniano [eurocéntrico] es unidimensional: una sola secuencia ordenada de instantes que forma la totalidad de

327 Espejo, *Obra educativa*, 41.

328 Eugenio Espejo, en Francisco Gil, *Preservación de las viruelas*, 2.ª ed. (Madrid: Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1786), 359.

329 Dussel recuerda una discusión: “Karl-Otto Apel, en nuestros diálogos en México en 1991, nos mostraba la superioridad de la ‘Aufklärung’ [Ilustración] sobre los otros pueblos, por ejemplo, en el hecho de descubrir el sentido ético del canibalismo. Yo le repliqué que ¿por qué no se veía junto al pretendido ‘canibalismo’ el hecho más monstruoso y numéricamente espantoso del ‘esclavismo’? Hubo silencio”. Dussel, 1492: *El encubrimiento del otro*, 153.

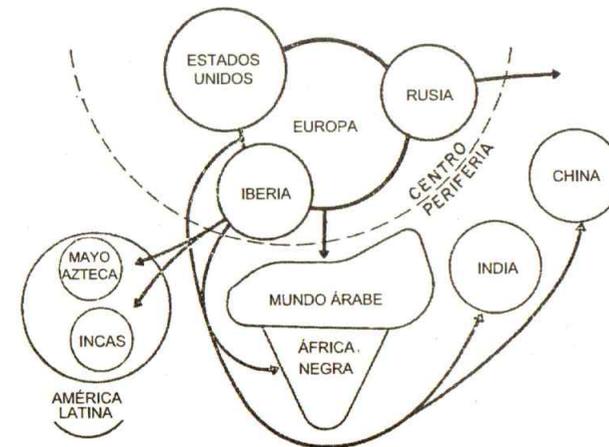
330 Según Goody, “se trataba de un ‘humanismo’, en el que Occidente se apropió del ser humano, como del Renacimiento o del propio renacer, y que ‘sustentó el imperialismo europeo del siglo XIX’, justificando el dominio europeo sobre el resto del globo”. Jack Goody, *El robo de la historia* (Madrid: Akal, 2011), 141.

331 Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 7.

la historia”.<sup>332</sup> Nos conduce a pensar que los indígenas se entroncan en la historia solo cuando son objeto del sujeto colonizador.

Fabian muestra la relación dialéctica entre la antropología y la construcción del objeto, describe el enfoque del sujeto antropólogo, este se sitúa en una posición privilegiada con respecto al objeto de estudio, el antropólogo coloniza su objeto.<sup>333</sup> La Filosofía de la liberación en sus inicios trabajó la periodización temporal de la historia de la iglesia en América Latina. La iglesia cristiana es la que desembarca en América en el siglo XV. Con esta re-construcción de la periodización histórica se nos revela que el tiempo, es un instrumento de descolonización. La fe, o, la religiosidad indígena estuvo excluida, al igual que la proveniente de India, China o África.

Figura 8. “Nueva estructura internacional [centro-periferal] del siglo XV al XX”<sup>334</sup>



Fuente: Dussel.<sup>335</sup>

La estructura lineal de la evolución humana tiene su origen en la teoría darwinista. Charles Darwin presenta sus “Pruebas de que todas las

332 Tim Maudlin, *Filosofía de la física, vol. I* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 25.

333 Johannes Fabian, *O tempo e o outro: Como a antropologia estabelece seu objeto* (Rio de Janeiro: Vozes, 2013).

334 Enrique Dussel, “Reflexiones sobre la metodología para una historia de la Iglesia en América Latina”, en *Para una historia de la Iglesia en América Latina: I Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Quito (1973)* (Barcelona: CEHILA / Nova Terra, 1975), 28.

335 *Ibid.*

naciones civilizadas han sido salvajes en otras épocas”,<sup>336</sup> el mono es por supuesto nuestro ascendiente. Surge una pregunta inquietante, de paso antropológica y sociológica: ¿las personas de la Amazonía —en los lugares donde no hay transacciones con dinero o tarjetas— que viven en los bosques, siguen siendo salvajes? Por supuesto, la teoría del liberalismo económico nos condujo a

creer que el hombre primitivo se concentraba en el trueque y el pago en especie, [lo que a la vez] indujo a sus sucesores a desechar todo interés en ese hombre primitivo, ya que ahora se sabía que no había albergado tan laudables pasiones. La tradición de los economistas clásicos, que trataron de basar la ley del mercado en las supuestas propensiones del hombre en estado natural, fue sustituida por un abandono de todo interés por las culturas del hombre “incivilizado”, consideradas irrelevantes para el entendimiento de los problemas de nuestra época.<sup>337</sup>

Un discurso que emplea términos [de retórica<sup>338</sup>] como primitivo, salvaje (y también tribal, tradicional, del Tercer Mundo o cualquier eufemismo corriente) no piensa u observa, o estudia críticamente lo primitivo; piensa, observa y estudia en los términos de lo primitivo. Siendo lo primitivo, esencialmente, un concepto temporal, es una categoría y no un objeto del pensamiento occidental.<sup>339</sup>

Fromm, por ejemplo, cae en el primitivismo cuando traza un recorrido lineal entre el ser humano habitante de la naturaleza y el que construye objetos con base en arcilla y o metal, sujeto técnico en definitiva, según él:

el desarrollo de la raza humana puede caracterizarse como la emergencia del hombre de la naturaleza, de la madre, de los lazos de la sangre y el suelo. En el comienzo de la historia humana, el hombre, si bien expulsado de la unidad

336 Charles Darwin, *El origen del hombre: La selección natural y la sexual* (Barcelona: Trilla y Serra, Editores, 1880), 157.

337 Karl Polanyi, *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, 2.ª ed. (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 93.

338 Tomamos aquí la “retórica” en sentido aristotélico “La retórica es una *antístrofa* de la dialéctica, ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada. Por ello, todos participan en alguna forma de ambas, puesto que, hasta un cierto límite, todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento e, igualmente, en defenderse o acusar. Ahora bien, la mayoría de los hombres hace esto, sea al azar, sea por una costumbre nacida de su modo de ser. Y como de ambas maneras es posible, resulta evidente que también en estas «materias» cabe señalar un camino. Por tal razón, la causa por la que logran su objetivo tanto los que obran por costumbre como los que lo hacen espontáneamente puede teorizarse; y todos convendrán entonces que tal tarea es propia de un arte”. Aristóteles, *Retórica* (Madrid: Gredos, 1990), 161-2.

339 “Um discurso que emprega termos como primitivo, selvagem (mas também tribal, tradicional, de Terceiro Mundo ou qualquer eufemismo corrente) não pensa, ou observa, ou estuda criticamente, o “primitivo”; ele pensa, observa e estuda *nos termos* do primitivo. Sendo o *primitivo*, essencialmente, um conceito temporal, ele é uma categoria, e não um objeto, do pensamento ocidental”. Fabian, *O tempo e o outro*, 54.

original con la naturaleza, se aferra todavía a esos lazos primarios. Encuentra seguridad regresando o aferrándose a esos vínculos primitivos. Siéntese identificado todavía con el mundo de los animales y de los árboles, y trata de lograr la unidad formando parte del reino natural. Muchas religiones primitivas son manifestaciones de esa etapa evolutiva. Un animal se transforma en un tótem; se utilizan máscaras de animales en los actos religiosos o en la guerra; se adora a un animal como dios. En una etapa posterior de evolución, cuando la habilidad humana se ha desarrollado hasta alcanzar la del artesano o el artista, cuando el hombre no depende ya exclusivamente de los dones de la naturaleza —la fruta que encuentra y el animal que mata— el hombre transforma el producto de su propia mano en un dios. Es ésa la etapa de la adoración de ídolos hechos de arcilla, plata u oro. El hombre proyecta sus poderes y habilidades propios en las cosas que hace, y así a distancia, adora sus proezas, sus posesiones. En una etapa ulterior, el hombre da a sus dioses la forma de humanos. Parece que eso solo puede ocurrir cuando el hombre se ha tornado más consciente de sí mismo, y cuando ha descubierto al hombre como la “cosa” más elevada y digna en el mundo. En esa fase de adoración de un dios antropomórfico, encontramos una evolución de dos dimensiones. Una se refiere a la naturaleza femenina o masculina de los dioses, la otra al grado de madurez alcanzado por el hombre, grado que determina la naturaleza de sus dioses y la naturaleza de su amor a ellos.<sup>340</sup>

Las personas que habitaron o más bien habitan la Amazonía, al margen del Estado, estarían viviendo en un “estado ‘natural’ de guerra”,<sup>341</sup> según la teoría monoteísta y belicista de Rousseau.

Empero, “el hombre [así llamado] primitivo era impotente ante las fuerzas naturales [por ello creó categorías trascendentales como *pachamama* o madre cosmos], así el hombre moderno está desamparado ante las fuerzas económicas y sociales que él mismo ha creado”,<sup>342</sup> como consecuencia, la acumulación pasa —en este último caso— a convertirse en su tótem o ídolo, esta es la forma teológica humana de intentar controlar la “mano invisible”<sup>343</sup> o las supuestas “fuerzas del mercado”.

La divinización de la acumulación se transmuta en capitalismo. “El capitalismo es una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente para la satisfacción de las mismas preocupaciones, agonías, disturbios, a los que las llamadas religiones respondieron una vez”.<sup>344</sup> Weber llega a esta divi-

340 Erich Fromm, *El arte de amar: Una investigación sobre la naturaleza del amor* (Buenos Aires: Paidós, 1966), 79-80.

341 Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2003), 184.

342 Erich Fromm, *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea* (Barcelona: Paidós, 1989), 16.

343 Adam Smith, *La riqueza de las naciones* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 554.

344 “Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d. h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben”. Benjamin, *Gesammelte Schriften VI*, 100.

nización de la acumulación a través del análisis del “espíritu del capitalismo”, señala “virtudes” ascéticas, el egoísmo y sobre todo la racionalidad medio-fin de la búsqueda de la ganancia.<sup>345</sup>

### Negatividad: lo no-indígena y la descolonización

“Podemos pensar entonces en un desarrollo del sentimiento religioso [que se refleja diacrónicamente en el amor a la *pachamama* o en su antagónico, la acumulación;] vinculado a las transacciones entre el cuerpo biológico y su contexto cultural”.<sup>346</sup> El amor a la naturaleza nos conduce a proteger la vida en general; mientras que el apego avaricioso a la acumulación nos lleva hacia el suicidio colectivo, es decir, es destructivo.

La destructividad de la Colonia estaba enfocada en los metales preciosos: el oro y la plata; se centraba en el extractivismo. Pero también, destruye y crea nuevos significados, nombra o rebautiza. Es decir, hay una construcción semántica “creadora”, es el nivel metafísico de una teología colonial, la destrucción total de los colonizados y la reconstrucción a partir de una supuesta “nada” *ex nihilo*, por eso se habló hasta hace poco del “descubrimiento” de América.

Haciendo una metáfora, según Moisés, dios crea el mundo a partir del vacío o desde la nada.<sup>347</sup> El colonizador se percibe a sí mismo como un dios, que “crea”, “descubre” o destruye a su antojo, quizá por el cristianismo invertido.

### Sumak kawsay: el mundo indígena como matriz descolonizadora

La teología de la liberación denomina “cristianismo invertido” al que presenta a Jesús como justificación de la muerte, la tortura o el hambre. En la Colonia, Cristo era el núcleo del argumento de los colonizadores, a los indígenas se les despojaba de sus territorios por una supuesta idolatría, se destripaba y violaba a las mujeres que curaban con plantas porque esta medicina era considerada “brujería”. Cuando se retuerce al dios cristiano para que justifique las injusticias, nos encontramos frente a un cristianismo perverso.

345 Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 85.

346 Boris Cyrulnik, *Psicoterapia de Dios: La fe como resiliencia* (Barcelona: Gedisa, 2018), 30.

347 “1. En el principio creó Dios el cielo y la tierra. 2. La tierra, empero, estaba informe y vacía, y las tinieblas cubrían la superficie y el abismo”. Génesis 1:1-2.

El cristianismo invertido tiene características acriticas, se encuentra conforme y reafirma el *statu quo*. El cristianismo invertido es parte de la teología eurocéntrica, esta última es mercado-céntrica y capital-céntrica, forma parte de una “filosofía de la dominación”.<sup>348</sup> “Toda tradición teológica y eclesiástica corre el peligro de ser mal utilizada como agente ideológico de acomodación a las fuerzas políticas y económicas”,<sup>349</sup> el cristianismo invertido ha sido acomodado para mantener las injusticias.

Jorge Icaza relata, que cuando Juan, un esclavo indígena, recibía los azotes de su esclavizador gritaba de dolor llamándole dios: “¡Perdón... Perdón, ¡Taita [papá] Diosito...! ¡Taita Diositooo!”<sup>350</sup> le decía. Juan debería gritar ¡demonio!, ¡maligno! o ¡perverso!, es el cristianismo invertido el que le hace creer que es dios quien le castiga.

Entonces, el colonizador no debe ser endiosado bajo parámetros teológicos, el colonizador no es un dios. Por supuesto que antes del “descubrimiento del Nuevo Mundo” hubo sistemas políticos, económicos o jurídicos, parece una obviedad, pero por lo mismo, no se puede partir de la “nada” *ex nihilo*; recalamos, el colonizador no es dios y no tiene el poder creador.

Lo que sí se puede atribuir al colonizador es la autoría de lo indígena como demonización, como otredad negativa. El conocimiento, las religiones, el uso de las plantas por parte del indígena se construye generalmente en las crónicas coloniales mostrando un marco teológico demoníaco, luego, el demonio indígena debe ser exorcizado o destruido. “Así que, si tengo una idea horrible del otro, voy a tener emociones que se desencadenarán por mi idea del otro, no por mi conocimiento del otro. Ahora estoy sujeto a la idea que tengo del otro, no a la percepción que tengo del otro. Por lo tanto, lógica y moralmente, la destruiré”.<sup>351</sup>

En la *Extirpación de la idolatría del Perú* de Arriaga encontramos un manual de metodología de colonización<sup>352</sup> con vigencia absoluta en el siglo XXI, según este colonizador, toda *wakao* dios *inka* tiene carácter demoníaco. Todo dios o diosa de los indígenas es maligno. En *Brujas y curanderas de la Colonia*<sup>353</sup> encontramos la demonización de la medicina *kichwa* y la legis-

348 Enrique Dussel, *Ética comunitaria* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1986), 41.

349 “Every theological and ecclesiastical tradition is in danger of misuse as an ideological agent of accommodation to political and economic forces”. Ulrich Duchrow, *Global Economy: A Confessional Issue for the Churches?* (Génova: WCC Publications, 1987), 3.

350 Icaza, *Seis veces la muerte*, 258.

351 “Ainsi, si je me fais de l’autre une idée horrible, je vais avoir des émotions qui seront désormais déclenchées par l’idée que je me fais de l’autre, et non pas par la connaissance que j’ai de l’autre. Je suis désormais soumis à l’idée que je me fais de l’autre, et non pas à la perception que j’en ai. Je vais donc logiquement, moralement, le détruire”. Cyrulnik, *La petite sirène de Copenhague*, 53.

352 José de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú* (Lima: Gerónimo de Contreras, 1621).

353 María Luisa Laviana, *Brujas y curanderas de la Colonia* (Guaranda, EC: Universidad Estatal de Bolívar / Centro para el Desarrollo Social, 1995).

lación en contra de esta, con un “juez de idólatras”<sup>354</sup> para castigar tales “brujerías”. En Saraguro, María comenta que:

cuando era párroco el padre Valentín [Cadarso] yo le confesaba que hacía medicina con plantitas traídas de *tayta* Puglla para curarme a mí y a mis hijos, el padrecito me decía que eso es idolatría y brujería [el marco teológico demoníaco de los dioses *indígenas*], me mandaba a rezar, ya no me acuerdo cuántos, padres nuestros y ave marías para purgar mis pecados; luego, llegó el padre Jaime Guerra y también le confesaba los mismos pecados, en cambio él me dijo que eso no es brujería; ya no sé cómo mismo será.<sup>355</sup>

Por supuesto que los indígenas enfrentaron y confrontan estos dogmas opresores, para ello crearon una trascendentalidad que se podría categorizar como descolonial. María es una teóloga descolonial, según ella: “Mira, estas ‘plantitas’ que están aquí en el cerro, son las buenas para curar”. Ante la repregunta: “¿Y, por qué, las que están aquí en el cerro?”. Ella responde: “porque aquí no se oyen las campanas de la iglesia”.

María señala que la medicina *kichwa* saraguro contraría el dogma de la iglesia; esta medicina y la iglesia están en polos opuestos, nos dice. Si las plantas escuchan a las campanas de la iglesia, pierden la capacidad curativa. La matriz trascendental de María dota de mística antropomorfa a las plantas, señala que aquellas escuchan, esto contradice el dogmatismo cristiano.

Icaza también muestra la teología colonial, los indígenas son categorizados como “Indios salvajes que no quieren seguir el camino de Dios, que no quieren civilizarse, tendrán el infierno”.<sup>356</sup>

Los primeros teólogos en Latinoamérica por supuesto eran indigenistas. Tanto Garcilaso-de-la-Vega, Vitoria o De-las-Casas, tienen algo en común, en sus relatos históricos construyen moldes de lo “indio”, o ahora indígena, aquellos moldes configuran lo que el indígena fue y ahora debe o debería ser, si se sale de aquellos moldes, el indígena deja de ser tal —según el indigenista—. Así,

en nuestros historiadores de Indias se contiene la Antropología de América bajo todos sus aspectos, conforme á los métodos y recursos de la ciencia del siglo XVI; porque no solo estudiaron y describieron las razas atendiendo al conjunto de sus caracteres físicos, intelectuales y morales, sino que examinaron las formas de su organización social, é intentaron averiguar su origen; bien es verdad que esto último conforme á los procedimientos meramente históricos ó teológicos.<sup>357</sup>

354 *Ibid.*, 25.

355 María Vicenta Gualán Puchaicela, entrevistada por el autor, 2 de enero de 2019.

356 Icaza, *Huasipungo*, 23.

357 Manuel Antón, *Antropología de los pueblos de América anteriores al descubrimiento: Conferencia de d. Manuel Antón pronunciada el día 19 de mayo de 1891* (Madrid: Ateneo de Madrid, 1892), 7.

Esto debe ser desenmascarado, la construcción de lo indígena en sentido colonial involucra juicios teológicos, éticos, estéticos: así debe vestirse el indígena, allí debe vivir, esto debe pensar, así es como debe alimentarse.

Los primeros indigenistas ingresaban armados especialmente de teología, núcleo con el que se estudiaba lo indígena. Esta teología había subsumido el cristianismo invertido que demoniza o subcategoriza a la trascendentalidad de los indígenas.

De lo anterior se deduce el cinismo de Habermas a “la puesta en el mismo plano” de “la comprensión moderna del mundo” que tiene matriz teológica, frente al “pensamiento mágico”<sup>358</sup> indígena que tiene matriz trascendental. Fromm describe al ser humano moderno en calidad de monstruo destructivo o necrofílico: “El hombre es un monstruo por naturaleza. Es el único animal con conciencia de su propio ser, el único ser vivo que está integrado en la naturaleza y al mismo tiempo la trasciende. Tiene conciencia de sí mismo, de su pasado y futuro. No percibe sus instintos del mismo modo que el animal. En gran medida está desarraigado de la naturaleza”.<sup>359</sup>

Habermas estaría perplejo si accediera a la realidad latinoamericana e indígena, en que por supuesto existe cierto arraigamiento con la “comprensión moderna” o teológica del mundo debido a la colonia judeocristiana. Esta comprensión moderna del mundo puede ser representada como una hidra y sus varias cabezas: la supuesta laicidad —que en realidad endiosa el capitalismo— y la teología cristiana que idolatra a su Dios específico. Pero hasta allí llegaría la comprensión moderna, porque no tiene categorías para la “Trascendentalidad” indígena o amazónica que venera en sus raíces a la naturaleza como deidad —“pensamiento mágico” para Habermas—. Habermas no puede ir más allá de la teología, porque desconoce la trascendentalidad indígena.

Nuestra trascendentalidad indígena tiene una matriz sentimental —el disparador crítico que llama Damasio— el amor a la vida o biofilia, según Fromm. Para comprender la formulación de una trascendentalidad amazónica debemos desechar conceptos eurocentrados de “civilización” sostenidos por el mismo Echeverría, que llegó a categorizarlos como los “grupos étnicos de la Amazonía”.<sup>360</sup>

En otras palabras, la Amazonía está habitada por sujetos filósofos —no “étnicos”, ni “particulares”, sino con proyección mundial— que cuidan la vida, en la medida en que son sujetos liberados de la colonización y

358 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, vol. II: Crítica de la razón funcionalista* (Madrid: Taurus, 1992), 245.

359 Erich Fromm, *La vida auténtica* (Barcelona: Paidós, 2007), 18.

360 Echeverría, *Definición de la cultura*, 18.

están viviendo con las garantías básicas: alimentación, cobijo y techo. Por supuesto bajo la amenaza del capitalismo y la “civilización” desarrollista.

Es decir, y volviendo con las ideas de Habermas, en él, hay una filosofía acomodada en el *statu quo* que reta al que sufrió la esclavización a pensar bajo parámetros teológicos tal y como el colonizador; de allí se extrae el sentido crítico y positivo de la reflexión acerca de la colonización o dependencia. Pensar o repensar la Colonia es positivo para el esclavizado, sujeto o pueblo dependiente, porque a través de la filosofía en este caso se piensa la liberación o descolonización. Y, pensar en la descolonización es también romper con el *statu quo* socioeconómico.

El estudio crítico de la colonización se asume por la teoría de la dependencia, en calidad de crítica de la teoría desarrollista propuesta por la CEPAL, de allí que Balandier utiliza como sinónimos, tanto a la *colonización* como a la *dependencia*, “pueblos colonizados o dependientes”,<sup>361</sup> nos llama acertadamente. Pero la CEPAL se equivocó y encuadró a Latinoamérica en el marco del “desarrollo” o crecimiento económico, tornándose en una perspectiva retrocolonial. Es decir, el crecimiento económico ilimitado o infinito es una proyección teológico-económica que nos conduce a la destrucción de la naturaleza o suicidio colectivo. Aquí está la razón para recuperar a la teología para la descolonización. “La teología es la disciplina que se ocupa del análisis crítico de la experiencia de lo sagrado”.<sup>362</sup>

Las primeras universidades del período colonial iniciaron sus actividades generalmente con la rama teológica, allí radica la importancia de este campo, entre aquellas universidades tenemos: la Universidad del Perú Decana de América; la Universidad San Gregorio Magno y la Universidad Santo Tomás de Aquino en Ecuador, esta última partícipe de la colonización-esclavización de indígenas a través de las haciendas.<sup>363</sup> Así también, en República Dominicana, la Universidad Santo Tomás de Aquino y el Stadium Generale, que posteriormente pasó a tomar el nombre de Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Los sacerdotes cristianos que trabajaron “con” y “para” la liberación de los pueblos indígenas estuvieron conscientes de que a partir de la Colonia, la religión cristiana estaba profundamente arraigada en los indígenas. No se podía dar vuelta atrás y retomar las propias religiones indígenas, su trabajo de reflexión se centró en tomar a Cristo como modelo de subversión

<sup>361</sup> Georges Balandier, *Teoría de la descolonización: Las dinámicas sociales* (Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1973), 15.

<sup>362</sup> Gustavo Buntin, en Rivera Cusicanqui, “Principio Potosí”, 18.

<sup>363</sup> Olaf Kaltmeier, *Jatarishun: Testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)* (Quito: UASB-E / Universität Bielefeld / Corporación Editora Nacional, 2008), 24-42.

contra las injusticias coloniales, se construyó un cristianismo descolonial que tomó el nombre de teología de la liberación.

La teología de la liberación, con su núcleo judeocristiano critica inicialmente el cristianismo invertido. Es decir, partiendo de que el cristianismo original tiene como centro al ser humano, posteriormente la teología de la liberación incorpora a Marx, finalmente, la crítica de la destrucción de la naturaleza adquiere matriz ecocéntrica y a la vez antropocéntrica.

Antropocéntrico significa que en el centro de la concepción teórica-filosófica está el ser humano, pero nuestra sociedad es mercado-céntrica y capital-céntrica, no es antropocéntrica. Esta confusión proviene de una discusión puramente filosófica y vacía de contenido. [...]¿cómo puede ser que si yo pongo al ser humano en el centro de una visión sobre el mundo, entonces destruya la base de vida del ser humano[, la naturaleza]? De nuevo es un absurdo. Entonces el ser humano no está en el centro, otra cosa está en el centro: el mercado y el capital.<sup>364</sup>

Hinkelammert subsume la teología de la liberación y añade la crítica de la fetichización del mercado, el dinero y la acumulación. Lo que en otras palabras significa, mostrar que el capital se ha convertido en dios, esto es, la crítica teológica de la economía.

En lo posterior, la filosofía de la liberación, con Dussel a la cabeza, condensa de manera transdisciplinaria: tanto la teología de la liberación, como la crítica de teológica de la economía y añade lo que podríamos llamar “historia descolonial”.

Lo señalado tiene trascendencia para nuestro caso, con el objetivo de discutir nuevos conceptos descoloniales que permitan; tanto la reconstrucción histórica descolonial del sujeto indígena, el posterior surgimiento de la filosofía indígena que está enfocada en la crítica del capitalismo.

Entonces, ¿si debiéramos trabajar con una historia indígena descolonial en Latinoamérica, a quienes nos estaríamos refiriendo?, por poner algunos ejemplos, *Inka*, *Maya* o *Chibcha*. Si aludimos a la historia *inka*, para iniciar su estudio, simplificando, deberíamos trasladarnos hasta África, divisar los orígenes del homínido, luego pasaríamos por Asia, llegaríamos hasta la Amazonía y solo finalmente el Estado *inka*.<sup>365</sup>

Si se busca revisar un idioma, ya no indígena, sino de los *inkas* entonces debiéramos hacer un trabajo de filología respecto al idioma *kichwa* o *kechwa*. Para tratar la economía *inka* deberíamos estudiar el Estado, la

<sup>364</sup> Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo: Los tiempos de la globalización* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2001), 266.

<sup>365</sup> Se puede ver el esquema de las “Grandes culturas neolíticas y áreas de contacto del Oeste hacia el Este” (cursiva suprimida). Dussel, 1492: *El encubrimiento del otro*, 87.

centralización y distribución de la producción, así como su historia Wari, Moche y amazónica.

Al ingresar en el derecho *inka*, se debiera revisar la centralización y redistribución de la propiedad, los sistemas de cargos u obligaciones estatales que suponía tal administración, las sanciones por el incumplimiento de normas.

Este tipo de caracteres están obviados en la historia indigenista y eurocéntrica, en consecuencia, quienes revisan el derecho indígena, la economía indígena— también subcategorizada bajo la “economía popular”—o la historia indígena, ignoran o suprimen aspectos como los aquí brevemente detallados; a todo eso nos conduce la simplificación colonial-esclavizante ingenua de pueblos, Estados y civilizaciones alrededor de la categoría “indígena”.

Las razones antes señaladas obligan a que quien aborde lo indígena, inicie desde la raíz, es decir, el origen del ser humano en el África. El sujeto africano pobló lo que hoy es América antes de la Colonia; también el sujeto africano fue trasladado por la fuerza para ser esclavizado, por ejemplo, en las plantaciones de azúcar o en la extracción cauchera.

Luego, la Colonia configura por supuesto a toda la población—incluidos indígenas, negros, mestizos, etc.— del continente ahora denominado americano. Según Ricoeur la identidad personal y comunitaria se modifica por “traumas colectivos”, estos traumas devienen por las pérdidas de población, de territorio, de poder.<sup>366</sup> La Colonia se configura, en el contexto latinoamericano, a través de traumas que tienen diferentes grados de afección y en diferentes campos;<sup>367</sup> en la niñez, “cuando un traumatizado precoz alcanza la edad de la procreación transmite a sus hijos secuencias modificadas por su trauma, y ello a lo largo de varias generaciones”.<sup>368</sup> Existen poblaciones *indígenas* de la Amazonía que sufrieron la colonización de su corporalidad en formas que podrían considerarse como infiernos y purgatorios. El mismo Dante<sup>369</sup> se asustaría si pudiera verificar el proceso colonial de la Amazonía, con el infierno y purgatorio frente a

366 Ricoeur, *A memoria*, 92.

367 En este sentido, en el capítulo “The Sociopsychological Effects of the Money Civilization on the Different Classes”, se plantea: “What Do the Losers Suffer?(1) Trauma Experiences in the Context of Neoliberalism [...] The undermining of the relatively benign pattern(matrix) of former social relatedness in the European welfare state, the USNew Deal, the developmental model in most of the countries of the GlobalSouth, and the sharp increase in the destruction of indigenous communities affects all members of such societies and produces the accompanying symptoms”. Ulrich Duchrow y Franz Hinkelammert, *Transcending Greedy Money: Interreligious Solidarity for Just Relations* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012), 32.

368 Boris Cyrulnik, *Cuando un niño se da “muerte”* (Barcelona: Gedisa, 2014), 37.

369 Dante Alighieri, *La divina comedia* (Barcelona: Plutón, 2017).

sus ojos, sin espacio para el paraíso. En la Amazonía, las personas murieron sistemáticamente por empalamientos, mutilación de genitales, hubo personas quemadas vivas.<sup>370</sup>

Figura 9. Campos de colonización



Fuente y elaboración propias.

Uno de los frutos psicológicos que genera la Colonia es el racismo. Lo indígena es objeto de racismo en los diversos campos, pero principalmente en lo económico, jurídico y político; en el año 2019, a través de diálogos con personas *puruwá*,<sup>371</sup> constaté que aún se hacen esfuerzos para olvidar el idioma *kichwa*. Noemí comenta “mi papi y mi mami me prohibieron hablar *kichwa* porque la gente mestiza se burla en Quito”.<sup>372</sup> Atawalpa Koro explica “cuando estudiaba en la escuela los profesores me decían ¿cómo así te llamas Atawalpa, luego se reían?, mi hermano Pedro en cambio no tuvo que sufrir eso, porque su nombre no es *kichwa*, sino bíblico”.<sup>373</sup> Y, Mishel quería aislarse en Zumbahua, en sus palabras, “cuando entré en la escuela, todos los niños se reían de mí, aprendí hablar español hace dos

370 Ver el proceso colonial de explotación cauchera. *Libro azul británico: Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*, edición de Manuel Cornejo y Alejandro Parellada (Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2011).

371 Es un pueblo de la nacionalidad kichwa, ubicado en las provincias ecuatorianas de Bolívar, Chimborazo y Cotopaxi.

372 Noemí Morocho, entrevistada por el autor, 5 de abril de 2018.

373 Segundo Atahualpa Coro Atupaña, entrevistado por el autor, 28 de agosto de 2019.

años nomás, unos días pensé en irme a Zumbahua y nunca volver a Quito para vivir para siempre hablando *kichwa*".<sup>374</sup>

Cuando se forma parte del 15 % de niños que sufren en la escuela porque su familia tiene dificultades o porque es acosado por un rasgo físico o cultural, se corre el riesgo de no aprender nada allí, salvo sentirse desgraciado y aburrirse. Cada año, ciento cincuenta mil jóvenes abandonan la escuela sin conocimientos tras haber padecido años de humillaciones. La mayoría atravesarán la existencia sufriendo muchos traumas. Un argumento cínico, sin embargo verdadero, afirma que esas personas, al tener que recibir toda su vida una ayuda social, costarán más caras al Estado que si hubieran sido bien cuidados cuando eran niños.<sup>375</sup>

Una persona no-indígena urbana jamás tendrá que pasar por el trauma del despojo de territorio que sufre un amazónico porque el Estado encontró petróleo en el subsuelo de su comunidad, en el peor de los casos "sufrirá" un proceso de expropiación y luego será indemnizado. Mientras que

en el caso de comunidades [...] indígenas el proyecto de vida pasa por la relación con la tierra y las actividades productivas están íntimamente ligadas a la tierra, al sentido de identidad y de vida comunitaria. La inseguridad y el peligro que conllevaron las violaciones de derechos en estos casos [suponen o] supusieron el desplazamiento forzado a zonas más pobladas o ciudades, engrosando así los índices de desempleo y dejando sus labores agrícolas. En otros casos ven en peligro poder seguir en ella debido a proyectos productivos que incluyen su expropiación en los casos de desalojos violentos analizados.<sup>376</sup>

Cuando laboraba en el Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) ecuatoriano, durante el año 2018, demostré a través de un análisis antroponímico que en una casa de acogida —hospicio— de la provincia ecuatoriana Morona Santiago, el 80 % de la niñez abandonada por sus progenitores tenía apellidos *shuar*, es decir, era indígena. Por supuesto que el problema medular era la pérdida de territorio y también el despojo de las fuentes para vivir por parte de madres y padres *shuar*. Todos estos progenitores, al verse expuestos hasta el límite de no poder alimentar a su descendencia entregaban a sus hijas e hijos *shuar* en los hospicios ecuatorianos para que allí se garantice por lo menos su alimentación.

Los indígenas estamos obligados a tomar consciencia de este tipo de situaciones, la consciencia es el paso previo para modificarlas. A Freire se

374 Mishel Guamangate, entrevistado por el autor, 4 de agosto de 2019.

375 Cyrulnik, *Cuando un niño se da "muerte"*, 82.

376 Comisión de la Verdad, *Informe de la Comisión de la Verdad, Ecuador 2010, vol. I: Violaciones de los derechos humanos* (Ecuador: Ediecuatorial, 2010), 445.

le puede atribuir el "psicoanálisis histórico-político-social"<sup>377</sup> como paso previo para *concientizar* la situación del sujeto colonizado u oprimido, es decir, la situación de injusticia de tal sujeto no es aislada, hay un opresor, este opresor debe ser expulsado de la consciencia del oprimido. La consciencia se entiende aquí, también como un estado psicoorgánico que agrupa el cuerpo y el sistema nervioso.<sup>378</sup>

Los sujetos indígenas están tomando consciencia de esta situación colonial. En una reunión de madres y padres de familia de la escuela *Inti Raymi* en Saraguro, Loja-Ecuador, Enrique Quizhpe reflexionó "ahora me doy cuenta de que, obviamente estamos colonizados, porque creemos que solo el *mishu* blanco de las escuelas del centro urbano pueden educar a nuestros hijos, por eso hemos desconfiado de las escuelas y colegios que tienen docentes indígenas".<sup>379</sup>

Como experiencia personal, mientras atendía las clases en la universidad tuve que responder a la siguiente pregunta de un profesor "¿dime qué es ser indígena, pero sin que ello implique que recurras a la trenza [generalmente cabello largo entre las personas *kichwa*], el sombrero o el idioma *kichwa*?". A mi interlocutor, le faltó decir que también me estaba vedado argumentar que ser indígena es nacer en ese lugar geográfico denominado "Saraguro", es decir, recurrir al gentilicio. En la discusión histórica, nacer en un contexto indígena implica el sometimiento a estructuras sociales —racismo, exclusión o empobrecimiento— de raíz colonial. Debo confesar que la respuesta que ofrecí fue espontánea y sobre todo corta, sin embargo, me atrevo a reafirmar en el presente trabajo que tal respuesta, también fue certera, en ese entonces dije: "para ser 'indígena' hay que vivir como 'indígena'". Aquella fue una respuesta psicoorgánica, Zubiri refiere que:

Entre otras, la realidad del [ser humano] es la inteligencia, y conexas esencialmente con ella, el sentimiento y la voluntad. Son unas notas en virtud de las cuales el [ser humano] es una realidad esencial y formalmente psicoorgánica.

Tan formalmente psicoorgánica, que no cabe que se escinda en dos: de un lado la psique y de otro el organismo. Es una realidad unitariamente psicoorgánica.<sup>380</sup>

377 "A alfabetização, por exemplo, numa área de miséria só ganha sentido na dimensão humana se, com ela, se realiza uma espécie de psicanálise histórico-político-social de que vá resultando a extrojeção da culpa indevida. A isto corresponde a 'expulsão' do opressor de 'dentro' do oprimido, enquanto *sombra* invasora". Paulo Freire, *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa* (São Paulo: Paz e Terra, 2011), 61.

378 En el texto "consciousness is a state of the body, a state of nerves". Edelman, *Second Nature*, 2.

379 Enrique Quizhpe, entrevistado por el autor, 2 de agosto de 2020.

380 Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: Individual, social, histórica* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 7.

Que para ser indígena hay que vivir como indígena hace referencia a una de-estrucción de la mirada indigenista de lo indígena. El ojo indigenista observa y decide que lo indígena es, solo en cuanto objeto estático, es decir, lo indígena en una situación momificada o hasta petrificada. Lo indígena petrificado, es una imagen congelada de lo que encontraron Francisco Pizarro, Bartolomé de las Casas, Hernán Cortez.

Lo indígenas no fueron petrificados, como sujetos vivos adoptaron estrategias para sobrevivir a la Colonia: sufrieron la destrucción idiomática, sus pensamientos transmutaron, su estética fue modificada. Lo que observamos como indígena en el siglo XXI es fruto de todo aquello.

Para continuar con la anécdota referida, la discusión continuó y se extendió un poco más, mi interlocutor preguntó a su vez, "entonces me dices que yo también puedo ser indígena", como parecía que mi respuesta no le convenía o no le quedaba clara, respondí: "sí, si eres capaz de vivir como indígena", mi interlocutor respondió: ¡Ah, entonces gracias!, y con eso finalizó la discusión.

Existe una diferencia abismal cuando concurre la posibilidad de que un sujeto decide, libremente, adoptar una forma de vivir indígena: aprender un idioma, servirse tales alimentos, vivir en un contexto geográfico. Tal situación puede ilustrarse en aquellas personas que voluntariamente construyen familia con indígenas.

Sin embargo, en el caso de no existir la posibilidad de optar, es decir, cuando tal categoría es transmitida, cuando al sujeto se le dice "tú eres 'indígena' porque tu madre y/o padre, así como abuelas y abuelos son indígenas", porque aquellos también nacieron bajo esa categoría, se está planteando una naturaleza indígena que pareciera ser genética. Lo mismo cuando una persona es categorizada como indígena por ser portadora de un apellido no europeo.

Otra es la situación en que una persona se categoriza o "se autoidentifica", en su subjetividad, por sí misma como indígena, aquella persona tiene un poder. Mientras que, en el caso de no poder elegir, esta persona está siendo dominada, de allí una razón más para criticar categorías impuestas, según Foucault "la crítica es el arte de no ser gobernado en exceso".<sup>381</sup>

Con esta premisa, tenemos la posibilidad de dar un siguiente paso, la categoría "indígena" tiene un sentido psicoorgánico, pero mantiene conexión con la Colonia y como consecuencia está sometida a la dominación. Empero, el sujeto que no permite ser gobernado o dominado procesa

<sup>381</sup> "Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale: l'art de n'être pas tellement gouverné". Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi* (Paris: Vrin, 2015), 37.

o realiza un escaneo neuronal respecto de la noción indígena y luego la asume o la desecha; entonces, si una persona proveniente de Europa o de cualquier parte del globo viene a vivir en el pueblo *kichwa* saraguro y dice soy indígena, aquella persona no es gobernada por ninguna categoría, sino que gobierna y decide respecto a su subjetividad. "La subjetividad es una identidad con los otros, pero una identidad mediada. Es mediada por la relación vida-muerte del otro y mía".<sup>382</sup> Mientras tanto, el sujeto indígena, que desciende de personas que han sufrido el proceso colonial *pachakutik*, tiene una carga adicional, está obligado a descolonizarse, a eliminar la dominación que se ejerce históricamente sobre sí.

La *autoidentificación* es sinónimo de un *heme aquí* como indígena, aquello nos permite discutir el origen de aquel sujeto, el "simple" hecho de lactar de una madre indígena, nacer de aquella.

Según Freud, "El primer objeto [¿sujeto?] erótico del niño es el pecho materno nutricio; el amor se engendra apuntalado en la necesidad de nutrición satisfecha",<sup>383</sup> para Freud la madre es algo así como una vaca que tiene que entregar leche para ganarse el amor de sus hijos. Fromm y Maccoby corrigen y amplían este análisis, "El lactante, en verdad, es amado por su madre no porque la complazca, sino porque es su hijo, y esta experiencia de amor incondicional tiene un carácter eufórico que permanece como un anhelo profundo, que casi no se puede erradicar de la mente".<sup>384</sup>

En vínculo estrecho con el amor maternal se encuentra una característica adicional de los indígenas. Quienes son hijas e hijos de madres indígenas luchamos con una dicotomía del orden patriarcal y matriarcal.

La diferencia entre el orden patriarcal y el matriarcal iba mucho más allá de la supremacía social de hombres y mujeres, respectivamente; era una diferencia de principios, sociales y morales. La cultura matriarcal se caracterizaba por la preeminencia de los lazos de sangre y los lazos del suelo, y una aceptación pasiva de todos los fenómenos naturales. La sociedad patriarcal, en cambio, se caracterizaba por el respeto a la ley del hombre, el predominio del pensamiento racional y los esfuerzos del hombre para modificar los fenómenos naturales. En lo que respecta a estos principios, la cultura patriarcal constituye un progreso preciso sobre el mundo matriarcal. En otros aspectos, no obstante, los principios matriarcales eran superiores a los principios victoriosos patriarcales. En el concepto matriarcal todos los hombres son iguales, ya que cada cual es hijo de una madre y todos hijos de la madre tierra. Una madre ama a todos los hijos por igual sin condiciones, puesto que su amor se basa en que son sus

<sup>382</sup> Hinkelammert, *El retorno del sujeto reprimido*, 244.

<sup>383</sup> Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. XXIII: *Moisés y la religión monoteísta/Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, 2.ª ed. (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 188.

<sup>384</sup> Erich Fromm y Michael Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano: Estudio de la economía y la psicología de una comunidad rural* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1973), 155.

hijos y no en que posean méritos o hazañas especiales; el objetivo de la vida es la felicidad de los hombres, y no hay nada más importante y digno que la vida y la existencia humanas. El sistema patriarcal, por su parte, considera que la obediencia a la autoridad es la virtud principal. En lugar del principio de igualdad, encontramos aquí el concepto del hijo favorito y un orden jerárquico en la sociedad.<sup>385</sup>

Según la perspectiva eurocéntrica “el matriarcado no pertenece a ningún pueblo determinado, sino a un estadio cultural”,<sup>386</sup> en consecuencia, “cuanto más primitivo es un pueblo, tanto más elevado está en la religión el principio femenino de la Naturaleza, y en la vida el poder y la autoridad de la mujer”.<sup>387</sup>

Los pueblos indígenas guardan el *orden matriarcal* en la vida cotidiana y en su memoria de lo sagrado. La Colonia obligó, por ejemplo, a que la *pachamama* adopte el disfraz de virgen María.<sup>388</sup> Los cristianos colocaron una cruz o una iglesia en toda montaña o cerro sagrado *apu* con el objetivo destructivo sobre los dioses indígenas; sin embargo, la tierra como un todo sigue siendo madre cosmos *pachamama*, allí la vigencia del orden matriarcal.

Con *Quilla* —la luna— y *Pachamama* —la “Tierra madre”— es todo un nuevo mundo que se nos presenta. Es como una verdadera contrapartida del teísmo. Los pueblos sedentarios agrícolas, de tipo más bien femenino o matriarcal, organizan su teología dentro de las estructuras *Któnicas* —de Któn: tierra, en griego—. Nos encontramos con el animismo, el manismo, el totemismo “en medio de todo esto se puede discernir la idea clara y sintéticamente expresada de la vida, sobre todo a causa de la asociación íntima de la mujer, la tierra, la luna y la fecundidad, de los ciclos biológicos y los ciclos cosmológicos”.<sup>389</sup>

Entre los indígenas *kichwa*, la *pachamama* es primero madre y luego cosmos, se puede hacer un desglose etimológico. *Pacha* es el tiempo-espacio que se representa de manera iconográfica a través de la espiral *churu* o curva infinita, “espiral cualitativamente evolutiva de lo nuevo, y no “eterno retorno de lo mismo” como en Nietzsche”.<sup>390</sup> Tanto el *churu* como su sinónimo *tayka*, significan ‘madre’<sup>391</sup> u origen, es decir, inclusive el tiempo-espacio es

385 Erich Fromm, *El lenguaje olvidado: Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 233-4.

386 Johann Jakob Bachofen, *El matriarcado: Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica* (Madrid: Akal, 1987), 28-9.

387 *Ibid.*, 217.

388 Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, 2.ª ed. (La Paz: Fundación BHN, 1994), 35.

389 Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica*, 227.

390 Enrique Dussel, *Siete ensayos de filosofía de la liberación: Hacia la fundamentación del giro decolonial* (Madrid: Trotta, 2020), 18.

391 Cereceda nos comenta una discusión alrededor de estas dos categorías: “Une fois conversation que j’avais avec les mamans sur les chhurus: ‘Ça ne s’appelle pas chhuru’, assura-t-il emphatique, ‘Ça s’appelle tayka’. ‘Non répliquèrent les femmes, tayca c’est pour les couvertures’”. Cereceda, “Sémiologie des tissus andins”, 1030.

de género femenino; de allí que luego se traduzca *pachamama* como *madre cosmos*. Luis Lozano en la obra *Pachakutik, el regreso y el paso de los tiempos*<sup>392</sup> representa la espiral *churu* fundada en el orden matriarcal:

Esta obra de arte *kichwa* saraguro muestra la reproducción de la vida *sumak kawsay* en sus diversas facetas: la configuración del núcleo familiar enlazado con la *pachamama*, la comunidad y el trabajo para beneficio conjunto, la fiesta redistributiva o *muguna*, la construcción textil y mítica de las diosas y dioses *kichwa* saraguros. Esto se puede resumir como una representación artística trascendental del pueblo *kichwa* saraguro.

“Las teogonías [¿Trascendencia según la categoría aquí planteada?] o el relato mítico del origen de los dioses, el cosmos y los hombres, es siempre bisexual entre las grandes culturas amerindias —y no exclusivamente patriarcal como entre los semitas, por ejemplo—. Esto se explica por la proximidad a la edad arcaica [¿primaria?] de la agricultura y por la presencia de tradiciones matrilineales”.<sup>393</sup> Freud mantiene una concepción ambigua que sin embargo ingresa a la naturaleza como deidad:

El progreso que sigue al totemismo es la humanización del ser a quien se venera. Los animales son reemplazados por dioses humanos cuyo origen en el tótem no se oculta. Unas veces el dios es figurado todavía como un animal o, al menos, con rostro zoomorfo; otras, el tótem se convierte en el compañero predilecto del dios, inseparable de él; y otras, aún, en la saga el dios mata a ese mismo animal, pese a que este era su estadio anterior. En un punto de este desarrollo, que todavía no podemos situar con exactitud, aparecen grandes deidades maternas, es probable que con anterioridad a los dioses masculinos, y luego se mantienen largo tiempo junto a estos últimos. Entretanto, se ha consumado una gran subversión social. El derecho materno fue relevado por un régimen patriarcal restablecido. Empero, los nuevos padres nunca alcanzaron la omnipotencia del padre primordial; ellos eran muchos, convivían en asociaciones mayores que la antigua horda, tenían que tolerarse entre sí, permanecían limitados por estatutos sociales. Probablemente las deidades maternas nacieron en los tiempos iniciales de la limitación del matriarcado, como un resarcimiento para las madres relegadas. Las divinidades masculinas aparecen primero como hijos varones junto a la Gran Madre, y solo después cobran los rasgos nítidos de figuras paternas. Estos dioses masculinos del politeísmo espejan las constelaciones de la época patriarcal. Son numerosos, se limitan unos a otros, en ocasiones se subordinan a un dios superior. Y bien; el paso siguiente nos lleva al tema que aquí nos ocupa, el retorno de un dios-padre único, que gobierna sin limitación alguna.<sup>394</sup>

392 Ver Fotografía 4, tesis doctoral, <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/8690/1/TD173-Quizhpe-Filosofia.pdf>, 149.

393 Aquí introducimos la categoría *primaria* que nos es útil para establecer una cronología y superar el peyorativo “arcaica” de Dussel. Enrique Dussel, *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, 4.ª ed. (Bogotá: Nueva América, 1990), 37-8.

394 Freud, *Obras completas*, vol. XXIII, 80.

Rosenzweig nos aclara este pasaje, a nivel genealógico, como principio, “lo materno siempre es lo que ya existe, mientras que lo paterno se añade: la mujer siempre le es al varón madre”.<sup>395</sup> El orden matriarcal prevalece, entonces, sobre todo en América.

Las madres indígenas influyen mucho más que los padres en la educación de las hijas e hijos, en este sentido las historias de injusticias relatadas por las madres indígenas configuran la psique de su descendencia.

En referencia a los “campesinos” mexicanos, Fromm señala “Los principios centrados en la madre y el padre, se manifiestan respectivamente, en la vida familiar y en la vida religiosa. En una estructura familiar centrada en la madre, la ligazón es más o menos exclusiva de la madre. Ella es también quien domina [¿dirige?] a la familia, aunque las apariencias muestren una fachada de centrismo en el padre”.<sup>396</sup>

En América, el análisis arqueológico de los restos de 27 personas mostró que la participación femenina en la caza oscilaba entre el 30 % y el 50 %, lo que dejó caducadas la mayoría de las teorías de etnólogos, antropólogos y sociólogos cuando afirmaban que existía una supuesta división “natural” de actividades por sexos, más bien se confirmó la equidad de género.<sup>397</sup>

Esta equidad u horizontalidad fue destruida, por cuanto en la Colonia prevaleció el orden patriarcal u horizontal; y, peor aún obligó a las mujeres a soportar injusticias específicas: violaciones sexuales, abortos forzados y discriminación por género. Según la crítica de Rivera Cusicanqui:<sup>398</sup>

ser mujer condiciona la manera como se transita por los eslabones de la migración y el mestizaje cultural, hasta alcanzar el *status* de “chola” o “birchola” [en otras palabras ascender en el estatus socio-económico], que viven, sin embargo, renovadas exclusiones y accesos condicionados a los derechos ciudadanos y a los “fondos de desarrollo” que Bolivia tiene a nombre de su población más necesitada. Finalmente, ser mujer en las comunidades indígenas de la amazonía implica también el inédito desafío de habitar los rincones más aislados del país y participar en debates y problemas de escala mundial, que sitúan a estas mujeres en el centro de controversias mundiales entre las políticas desarrollistas del Estado, las presiones del ecologismo internacional —en sus diversas corrientes— y el precario equilibrio con los varones.<sup>399</sup>

395 Rosenzweig, *La estrella de la redención*, 204.

396 Fromm y Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*, 156.

397 Randall Haas et al., “Female Hunters of the Early Americas”, *Science Advances* 6, n.º 45 (2020): 5, <https://doi.org/10.1126/sciadv.abd0310>.

398 Ver también una breve introducción feminista “indígena” en Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, 180-9.

399 Rivera Cusicanqui, *Bircholas*, 2.

Dicho esto, no se puede afirmar que la situación precolonial de género era un equilibrio idílico; empero, debemos resaltar que había menos injusticias de este tipo. En la actualidad, por supuesto, que compartimos problemas que ya son de carácter mundial: el femicidio es un ejemplo.

En América la cosificación de la mujer y la ruptura de la dualidad “une pues umbilicalmente al patriarcalismo con el colonialismo a partir de 1532”.<sup>400</sup> En este sentido se identifican “las tres fuentes de inequidad social: la condición de género; la ubicación etnonacional [ser indígena en este caso]; y la situación de clase”,<sup>401</sup> la segunda fuente se acentúa y debe tener un trato especial a la hora de abordar la situación de la mujer indígena. Si bien “la categoría mujer en abstracto no existe [en este caso, entonces, necesitamos hablar de la mujer indígena]. Existen mujeres en diversas situaciones por lo que resulta difícil generalizar a partir de un factor exclusivamente”.<sup>402</sup>

El testimonio de Domitila Barrios discute y trasciende críticamente en un *tinkuy* la importación ingenua del feminismo euronorteamericano, a la vez, expone el machismo rampante entre los pueblos indígenas:

en este momento es mucho más importante pelear por la liberación de nuestro pueblo junto con el varón. No es que yo acepte el machismo, no. Sino que yo considero que el machismo es también un arma del imperialismo, como lo es el feminismo. Por lo tanto, considero que la lucha fundamental no es una lucha entre sexos; es una lucha de la pareja. Y al hablar de la pareja, hablo yo también de los hijos, de los nietos, que tienen que integrarse, desde su condición de clase, a la lucha por la liberación.<sup>403</sup>

Entre los problemas e injusticias que desembarcaron enquistados en la Colonia, en lo que ahora es América, hay que resaltar que los colonizadores fueron exclusivamente varones, con ello, por supuesto que aparecieron problemas de género medulares: el machismo, el sexismo o la intolerancia.

Como indígenas soportamos injusticias de género, que a la vez están ligados al hambre, al despojo territorial y, finalmente, a la Colonia. Allí la razón de que Wamán Puma de Ayala vincule: “Todo decía: ‘Indias[mujeres], Indias[mujeres], oro, plata, oro, plata del Perú’. Hasta los músicos cantaban

400 Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, 190.

401 Jaime Breilh, *El género entre fuegos: Inequidad y esperanza* (Quito: Centro de Estudios y Asesoría en Salud, 1996), 19.

402 Lilia Rodríguez, *Las mujeres de Solanda: Mujer, barrio popular y vida cotidiana* (Quito: Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer / Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, 1990), 54.

403 Domitila Barrios, en Moema Viezzer, “Si me permiten hablar...”: Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia, 2.ª ed. (Ciudad de México: Siglo XXI, 1978), 7.

el romance 'Indias[mujeres], oro, plata'''.<sup>404</sup> Como herencia de aquello, entre los pueblos indígenas de la actualidad subsiste un alto grado de machismo, con la consecuente represión de personas: homosexuales, lesbianas, bisexuales y más.<sup>405</sup>

Los feminismos euronorteamericanos generalmente discuten el género como categoría aislada. Es decir, critican la discriminación, marginación y el machismo contra: mujeres, lesbianas o bisexuales; análisis que hasta allí, por supuesto es plausible y necesario para Europa y Norteamérica. Sin embargo, es una construcción que deja fuera el análisis colonial, allí radica la inaplicabilidad de estas teorías para las personas indígenas.

"El problema del género es que prescribe cómo *tenemos que ser*, en vez de reconocer cómo somos realmente".<sup>406</sup> En otras palabras, la discusión de género euronorteamericana se cerró en imperativos categóricos, se alimentó del universalismo y se tornó prescriptiva.

La discusión de género en los contextos indígenas se sitúan en la crítica del orden patriarcal de raíz colonial, en dos momentos. Primero, uno descriptivo y luego otro prescriptivo. El momento descriptivo implica identificar los problemas e injusticias que pesan especialmente sobre la familia indígena y solo después la prescripción de soluciones desde aquellas.

En nuestro contexto, el sujeto de la crítica de género es la familia indígena y la violencia que pesa sobre aquella. Para las personas indígenas la opresión del orden patriarcal es familiar, no recae específicamente sobre la mujer, oprime a la familia indígena, está ligado a la explotación económica y racista de origen colonial.<sup>407</sup> Por supuesto que dentro de esta crítica hay espacio para "las mujeres como grupo social frente a los varones",<sup>408</sup> pero no es ella exclusivamente la que soporta las injusticias del orden patriarcal.

404 Todo decía: "'Yndias, yndias, oro, plata, oro, plata del Pirú.' Hasta los músicos cantavanel rromanse 'Yndias, oro, plata'''. (Cursiva añadida). Huamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 344.

405 Se puede observar como *introducción* la interesante problemática planteada en su dimensión trascendental mítica: racista, machista y de opresión en: Edson Hurtado, *Indígenas homosexuales: Un acercamiento a la cosmovisión sobre diversidades sexuales de siete pueblos originarios del Estado Plurinacional de Bolivia (moxeños, afrobolivianos, quechuas, ayoreos, guaraníes, tacanas y aymaras)* (La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2014).

406 Chimamanda Ngozi Adichie, *Todos deberíamos ser feministas* (Barcelona: Penguin Random House, 2015), 16.

407 Según Wallerstein, "el racismo y el subdesarrollo son más que dilemas; en mi opinión son elementos constitutivos de la economía-mundo capitalista como sistema histórico". Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, 101.

408 Francesca Gargallo, "El feminismo filosófico", en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, ed. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009), 421.

Como consecuencia, hace falta un análisis de género contextualizado para los indígenas, no con la pretensión de embarcarnos en teorías *fashion*, sino con la firme convicción de mostrar problemas ocultos de mujeres indígenas y sobre todo familias indígenas que descienden de personas colonizadas.

El feminismo euronorteamericano no tiene la capacidad de profundizar injusticias que pesan sobre las personas indígenas, generalmente se encuentran ocultas para él o adolece de categorías para develarlas: racismo o clasismo entre indígenas, por ejemplo. Como no pensar en un feminismo indígena frente al testimonio de una mujer *kichwa* saragura, que narra violencias consideradas normalizadas: "me casé cuando tenía 16 años, por la iglesia y todo [Registro Civil], cuando llegué a la casa de mis suegros [también *kichwa* saragueros] ellos me insultaron: 'que coma lo que haya, claro pues, a ella le gusta lamer los platos de los *laychos* [entiéndase mestizos]', eso era normal porque yo trabajaba como empleada doméstica en el centro de Saraguro".<sup>409</sup>

En Saraguro, personalmente, no conozco ninguna persona *kichwa* alguna que afirme que su familia, tanto hombres como mujeres, no ha sufrido violencias de tipo sexual o por lo menos algún tipo de violencia patriarcal.

En Bolivia, las mujeres son explotadas conjuntamente con sus hijas e hijos como "mano de obra", al llegar a sus hogares desempeñan una segunda jornada laboral con el fin de alimentar, educar y mantener la salud de su descendencia. Luego, la opresión atraviesa también las fronteras etáreas,

al minero doblemente lo explotan, ¿no? Porque, dándole tan poco salario, la mujer tiene que hacer mucho más cosas en el hogar. Y es una obra gratuita que le estamos haciendo al patrón, finalmente, ¿no?

Y, explotando al minero, no solamente la explotan a su compañera, sino que hay veces que hasta los hijos. Porque los quehaceres en el hogar son tantos que hasta a las *wawas* [niñas y niños] las hacemos trabajar, por ejemplo recibir carne, recibir agua. Y hay veces que tienen que hacer colas grandes, hacerse apretar y maltratar. Cuando hay escasez de carne en las minas, se hacen esas colas tan largas que hay incluso niños que mueren aplastados por recibir carne. Hay una desesperación terrible. Yo conocí a niños que así han muerto, sus costillitas fracturadas, ¿y por qué? Porque las madres, tanto tenemos que hacer en el hogar, que entonces mandamos a nuestros hijos a hacer colas. Y a veces hay una apretadura tan terrible, que eso ocurre: que aplastan a los niños. En esos últimos años hemos visto varios casos así. Y también hay otra cosa que se debería tomar en cuenta y que es el perjuicio que se hace a los niños que no van a la escuela por hacer mandados. Cuando durante dos, tres días se espera la carne y no llega, se está haciendo cola todito el día. Y las *wawas*, dos, tres días faltan a la escuela.<sup>410</sup>

409 María Vicenta Gualán Puchaicela, entrevistada por el autor, 12 de junio de 2020.

410 Viezzer, "Si me permiten hablar...", 24.

Historias de sufrimiento de mujeres se cuentan por Pequeño,<sup>411</sup> que expone el proceso de surgimiento y representación de las mujeres indígenas; en el mismo sentido, Kotarska<sup>412</sup> presenta biografías distintivas de mujeres indígenas de Saraguro u Otavalo, especialmente a finales del siglo XX, narra el choque; cultural, económico, y político entre indígenas y no indígenas en el ámbito laboral, en áreas de educación, de liderazgo, etc. Quizá uno de los relatos más crudos del sufrimiento de la mujer indígena es el que cuenta Rigoberta Menchú<sup>413</sup> desde México, al igual que Domitila Barrios desde Bolivia. Lo dicho por Rivera Cusicanqui respecto a la dicotomía urbanidad-ruralidad en Bolivia, es perfectamente aplicable para Ecuador:

las mujeres de las élites urbanas hallan en el servicio doméstico migrante la válvula de escape que les permite descargarse de su segunda jornada laboral y retirar de la discusión pública el tema de la corresponsabilidad paterna y otros asuntos cruciales en términos de equidad entre los sexos. A medida que la modernización progresa, las mujeres del valle (rurales o migrantes, campesinas, trabajadoras domésticas, artesanas o comerciantes) ocupan nichos cada vez más marginalizados y degradados del mercado laboral, en los que se reproduce y eterniza su asociación “natural” con las labores reproductivas, reforzando los sesgos patriarcales de toda la estructura de oportunidades laborales. Dentro de esta cadena, en la que se entrelaza la dominación patriarcal con el colonialismo interno, ciertamente el último eslabón son las mujeres rurales qhichwa hablantes, que proveen educación a su prole, obreros a la economía capitalista (legal o ilegal), trabajo doméstico a las capas medias y altas urbanas, productos al mercado y chicha y afecto a una sociabilidad pública que cada vez más las utiliza, a la par que estigmatiza con mayor astucia, excluyéndolas de todo ámbito donde sus voces pudieran adquirir una significación pública.<sup>414</sup>

En el caso de la Amazonía, Casement describe las atrocidades que presencié,<sup>415</sup> luego empaquetadas como novela para consumo masivo por Vargas Llosa.<sup>416</sup> Este último expone las acciones de la industria cauchera, violaciones sexuales con inserción de madera al rojo vivo a través de las vaginas, destripamiento de mujeres embarazadas, torturas con cepo, etc., sin embargo, tiene un estilo de Hollywood, nos hace entender la necesidad del redentor —o indigenista— “blanco”, angloparlante, foráneo, el

411 Andrea Pequeño, *Imágenes en disputa: Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas* (Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala / UNFPA, 2007).

412 Magdalena Sniadecka-Kotarska, *Antropología de la mujer andina: Biografía de mujeres indígenas de clase media y su identidad*, 2.ª ed. (Quito: Abya-Yala, 2001).

413 Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, 20.ª ed. (Ciudad de México: Siglo XXI, 2007).

414 Rivera Cusicanqui, *Bircholas*, 28.

415 *Libro azul británico*.

416 Mario Vargas Llosa, *El sueño del celta* (Barcelona: Penguin Random House, 2013).

nuevo Bartolomé de Las Casas, que denuncia las injusticias, el que tiene la capacidad de resistir y representar a los “indios”, “indígenas”, “nativos”, como él los llama. Roger Casement, es para Vargas Llosa el héroe de la película.

En Ecuador, durante el año 2008, mientras laboraba en el MIES ecuatoriano conocí el caso del deceso de una pareja amazónica huaorani que supuestamente se suicidó dejando un hijo en orfandad, el niño era la razón por la que conocía el caso el MIES. Según relataba el ayuda memoria de los hechos, de la antropóloga Milagros Aguirre, extrabajadora de la Fundación Alejandro Labaka, acaeció un suicidio con barbasco.<sup>417</sup> El hecho se situó en la parroquia Cononaco, Dícaro, de Orellana. La pareja —omito aquí sus nombres por obvias razones— tenían 18 y 17 años, respectivamente.

Según el relato textual de Aguirre, presumía que los hechos fueron causados por los celos del marido, este habría sido el primero en ingerir barbasco y luego ella también habría hecho lo mismo “por la presión de la culpa”. El MIES solicitó un informe para supuestamente efectuar acciones al respecto, debido a que había personas de la institución que ni siquiera sabían pronunciar la categoría “huaorani”.

El informe para el MIES fue bastante escueto —seis hojas— contenía algo de memoria histórica<sup>418</sup> y asimismo normas al respecto;<sup>419</sup> en la conclusión señalaba que los huaorani constituyen un pueblo que recientemente ha sido obligado a tomar contacto con el aparato de industria extractiva: el Estado ecuatoriano, las petroleras y las madereras. Por ello solicité un comité interdisciplinario; aunque, jamás recibimos noticia de acción alguna de parte del Estado ecuatoriano. En otras palabras, teníamos un contexto retrocolonial sumado a los problemas e injusticias patriarcales y de género, los “celos” del marido mencionados por la antropóloga.

417 El barbasco es una planta venenosa, que es utilizada además de los huaorani por los *shuar*, *achuar*, *Sarayaku*, entre otros. Se conoce que esta planta se utilizó especialmente para pescar, aunque actualmente está decreciendo su uso por la disminución y desaparición de los peces en los ríos, esto último especialmente como fruto de la industria extractiva.

418 Mencioné especialmente los trabajos de Cabodevilla, *Tras el rito de las lanzas*; Miguel Ángel Cabodevilla, Randy Smith y Alex Rivas, *Tiempos de guerra: Waorani contra taromenane* (Quito: Abya-Yala, 2004), 110; Miguel Ángel Cabodevilla y Mikel Berraondo, comps., *Pueblos no contactados ante el reto de los derechos humanos: Un camino de esperanza para los tagaeri y taromenani* (Quito: CICAME / Centro de Derechos Económicos y Sociales, 2005); Massimo de Marchi, Milagros Aguirre y Miguel Ángel Cabodevilla, *Una tragedia ocultada* (Quito: CICAME / Fundación Alejandro Labaka, 2013); Marcos Jiménez de la Espada, Manuel Almagro, Juan Isern y Francisco Paula, eds., *El gran viaje*, 2.ª ed. (Quito: Abya-Yala, 2014).

419 Ecuador Ministerio de Salud Pública, *Protección de salud para los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y en contacto inicial: Norma técnica* (Quito: Ministerio de Salud Pública, 2017).

## Espiritualidad, mundo indígena y descolonización

Con el advenimiento de la Colonia, el orden patriarcal tomó caracteres metafísicos. Es decir, se mitificó la violencia patriarcal, de género y sobre todo la violencia sexual ejercida sobre las mujeres indígenas. La violencia colonial tuvo tal profundidad traumática, que dotó al orden patriarcal de un rasgo teológico, llegó a considerarse sagrado.

Esto se explica, por ejemplo, a través de la inversión teológica del significado del *kuwichi* arcoiris. El arcoiris, considerado inicialmente un dios tanto para los *aymara* como para los *kichwa*, fue invertido y vinculado en calidad de monstruo a la violencia sexual, con ello empezó a ser temido y considerado como un ser demoníaco. En otras palabras, el arcoiris, de ser un dios venerado, pasó a ser un demonio violador de mujeres indígenas; todo esto se concretó a través de una inversión mítico teológica.

Según se comenta entre los *kichwa* saraguro, las mujeres no pueden o no deben salir durante los días nublados y lluviosos porque corren el peligro de encontrarse con el *kuwichi* y al tocarlo, el arcoiris las embaraza, luego, el supuesto hijo del arcoiris tendrá los siguientes caracteres fisiológicos: la piel, el cabello y los ojos claros.

Por supuesto que detrás de este mito estaba escondido el verdadero violador que era el colonizador: de ojos claros, el cabello rubio y piel blanca. Este aprovechaba de los días nublados y lluviosos cuando había poca concurrencia, para violar a las mujeres indígenas.

No obstante, con una argucia teológica, el colonizador se deslinda de su responsabilidad como violador, para luego inculpar al arcoiris. Con esto, el colonizador se libera de sus actos y a la vez demoniza a un dios indígena. Esto, por supuesto, infunde terror hacia los dioses indígenas, he comprobado el espanto que las mujeres *kichwa* saraguras aún mantienen hacia el *kuwichi* arcoiris. Pero, también la perplejidad al reflexionar sobre esta teología colonial.

Ahora, surge una pregunta, ¿qué sucede con esos supuestos hijos del arcoiris? La novela de Icaza *Huairapamushcas* permite profundizar en el análisis. Él, también se refiere al arcoiris y lo traduce erróneamente como *wayra* o 'viento', entonces, según Icaza, los hijos del arcoiris vendrían a ser los 'hijos del viento' o 'hijos de nadie' *wayrapamushkakuna*.<sup>420</sup> En un pasaje, señala lo que acabamos de analizar:

— Dicen que el Huaira... [más bien el arcoiris o *kuwichi*]  
¿Qué Huaira? [es la pregunta]

<sup>420</sup> Jorge Icaza, *Huairapamushcas: Hijos del viento*, 2.<sup>a</sup> ed. (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1962), 43.

[Y la respuesta es] — El viento malo que persigue a los naturales. El viento malo que sin saber cómo deja preñadas a las hembras... A las hembras que les sorprende con la *boca abierta* [distráidas] frente al cerro.<sup>421</sup>

Si el violador es el arcoiris, entonces solo hay madres indígenas violadas que se avergüenzan de estos hechos, no hay "padre" violador, los hijos de tales violaciones sexuales son los 'hijos del viento'.

Cereceda se encontró en Bolivia con esta inversión mítico-teológica y no logró descolonizarla, su interpretación resultó retorcida, para ella más bien este relato tiene sentido estético, es "belleza" y por eso dice "el arcoiris es *alma lunthata* (ladrón del alma)".<sup>422</sup>

Si las violaciones sexuales coloniales se atribuyen a los dioses indígenas, tenemos como consecuencia que se destruye su propia matriz trascendental; y, con esto se abre la puerta para el ingreso del dios del cristianismo como *creador*. Es una colonización fundante, de gran perversión.

Es decir, mediante esta demonización se abre paso para que la religión judeocristiana reemplace a las religiones indígenas. La descolonización de los mitos fundantes como el aquí analizado permite devolver el sentido trascendental o sagrado de los dioses indígenas. Dado que:

no hay que admirarse, que en cosas tan pequeñas reconociesen deidad los indios. Porque es cosa cierta y averiguada, que estas figuras y piedras son imágenes, y representación de algunos cerros, de montes, y arroyos, o de sus progenitores, y antepasados, y que los invocan y adoran como sus hazederos, y de quien esperan todo su bien y felicidad, digo la temporal y visible, porque de la espiritual, y eterna, como tienen poco o ningún aprecio, ni le esperan ni lo piden comunmente.<sup>423</sup>

Esta colonización teológica también recayó sobre las lagunas sagradas *kuchakuna* de los indígenas, esto se traduce en la demonización de la trascendentalidad matriarcal indígena. Aquello se constituye en una perversión teológica, demonología de lo indígena.

Toda perversión teológica de la Colonia se desarrolla en un orden más o menos similar. El primer paso es la demonización de la diosa o dios indígena: en este caso, las lagunas *kuchakuna* que forman parte de la tierra, esto

<sup>421</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>422</sup> Verónica Cereceda, "Aproximaciones a una estética andina: De la belleza al tinku", en *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, de Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda (La Paz: Hisbol, 1987), 216.

<sup>423</sup> Según Arriaga "no ay que admirarfe, q en cofas tan pequeñas reconocieffen Deidad los Indios. Porque es cofa cierta y aueriguada, que eftas figuras y piedras fon imágenes, y reprentacion de lagunos, cerros, de montes, y arroyos, o de fus progenitores, y antepafados, y que los inuocan y adoran como fus azederos, y de quien eferpan todo fu bien y felicidad, digo la temporal y vifible, porque de la fpiritual, y eterna, como tienen poco o ingun aprecio, ni le eferpan ni lo piden comunmente". De Arriaga, *Extirpacion de la idolatría del Pirú*, 3.

es, en el fondo se está demonizando a la *pachamama*, para luego suplantarla con el orden patriarcal o la veneración de la ley.

Las lagunas *kuchakuna* o el agua, inicialmente fueron consideradas diosas: fuentes de vida y sanación, seres vivos antropomorfizados, con capacidad para moverse y cambiar de ubicación. La Colonia demonizó a las *kuchakuna* como antropófagas; es decir, supuestamente las lagunas sagradas persiguen y tragan a las personas que se acercan a su alrededor. Arguedas recuerda:

las historias que contaban los comuneros sobre los cerros, las piedras grandes, los ríos y las lagunas.

De tiempo en tiempo, dice, sienten hambre y se llevan a un mak'tillo [persona joven]; se lo comen enterito y lo guardan en su adentro. A veces los mak'tillos presos recuerdan la tierra, sus pueblos, sus madres y cantan triste. ¿No le has oído tú cantar a Jatunrumi [diosa o dios encarnado en una piedra gigante]? El corazón de cualquiera llora si en las noches negras, cuando ha parado la lluvia, por ejemplo, canta Jatunrumi con voz triste y delgadita. Pero no es la voz de Jatunrumi, es la voz de los pobres mak'tillos que se ha llevado. Cada cien años nomás pasa eso. ¿Cuántos años ya tendrá Jatunrumi?<sup>424</sup>

Por supuesto, que la inversión colonial teológica nunca fue perfecta. Esa es la razón por la que aún se conserva la memoria de que las lagunas sagradas están vivas, caminan, cambian de ubicación y pueden *acompañar* a las personas. A partir de este análisis se puede concretar la descolonización trascendental.

Aunque, esta inversión teológica ya fue combatida en un círculo hermético por los *yatiri*. Los *yatiri* fueron categorizados despectivamente por la etnología y antropología bajo nociones como *brujo*, *shamán* o *curandero*, es decir, subcategorías de la profesión médica.

Los *yatiri* se encargan de "limpiar" a las personas de sus enfermedades, acuden a las lagunas sagradas, se bañan los días martes, jueves y viernes a media noche, con el objetivo curar y mejorar su capacidad de ayudar a las personas.

Entonces, la crítica descolonial de la demonización de las lagunas sagradas nos conduce a entender que: son las personas bajo la ideología del crecimiento económico infinito o capitalismo,<sup>425</sup> y, la industria extractiva

424 José María Arguedas, *Agua y otros cuentos indígenas* (Lima: Milla Batres, 1974), 63.

425 Wallerstein opina que "para que un sistema histórico pueda considerarse como un sistema capitalista, la característica dominante o decisiva debe ser la búsqueda persistente de una acumulación *interminable* [o infinita] de capital —la acumulación de capital para seguir acumulando más capital—. Immanuel Wallerstein, "La crisis estructural, o por qué los capitalistas ya no encuentran gratificante al capitalismo", en *¿Tiene futuro del capitalismo?*, de Immanuel Wallerstein, Randall Collins, Michael Mann, Georgi Derlugian y Craig Calhoun (Ciudad de México: Siglo XXI, 2015), 16.

en concreto las que se tragan a las montañas y lagunas, con el único objetivo de la acumulación.

Y, por supuesto, las lagunas están vivas, caminan y nos acompañan; pero en calidad de diosas *wakakuna*, permiten la vida —el fundamento filosófico trascendental indígena— como fuentes de reserva hídrica. Esta es la matriz trascendental y filosófica del orden matriarcal indígena. Pero, antes de tratar en profundidad aquello, es necesario un trabajo descolonial.

El proceso descolonial es complejo, no existe una forma universal o un solo camino trazado que nos conduzca hacia la descolonización, especialmente por la existencia de una variedad de campos coloniales.

Aun cuando se puede proponer como postulado que, para los sujetos colonizados, inicialmente subsiste un primer momento negativo. La situación del *sujeto-objeto* fundada en el marco epistemológico de la dominación. "La relación sujeto-objeto es la relación en la cual el individuo se dirige al mundo para dominar y poseer".<sup>426</sup>

El segundo momento de carácter positivo consiste en realizar un giro epistemológico, para intentar comprender la infinitud del sujeto indígena, su presencia hace entender las limitaciones que arrastran las teorías y realidades construidas sin su participación, sin su voz. En esto da lugar al cara-cara, *sujeto-sujeto*, o, más resumidamente "persona-persona",<sup>427</sup> en esto consiste en pocas palabras el giro epistemológico, la liberación o descolonial.

Por supuesto que epistemológicamente se debe admitir la objetivación en un sentido restringido. "La objetivación existe, nosotros somos los que hacemos el objeto que observamos, si no estuviéramos allí para observarlo, sería diferente".<sup>428</sup> En una versión totalizada vertical y dominadora de la objetivación, el *sujeto* construye, describe y presenta su *objeto*. A partir de este marco epistemológico se puede entender la visión ingenua de la supuesta evolución unidireccional de la humanidad: del subdesarrollo al desarrollo, del primitivo al civilizado, del colonizado al descolonizado.

La unidireccionalidad en el trajinar de los sujetos es criticable por varias razones, aquí presentamos algunas: la primera tiene su fundamento en que el sujeto indígena estuvo y está inmerso en un proceso: histórico, económico, político; que no es el mismo en el que transcurre el sujeto no-indígena y viceversa. En otras palabras, ningún ser humano puede

426 Hinkelammert, "Yo vivo, si tú vives", 57.

427 Dussel y Apel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, 233.

428 "L'objectivation existe, c'est nous qui fabriquons l'objet qu'on observe, si nous n'étions pas là pour l'observer, il serait différent". Boris Cyrulnik, Elisabeth de Fontenay y Peter Singer, *Les animaux aussi ont des droits* (Paris: Seuil, 2013), 158.

vivir las mismas circunstancias que otro, no hay duplicidad, siempre existen cambios por mínimos que sean. La segunda razón deriva de la anterior y es especialmente psico orgánica, es decir, no existen seres humanos idénticos; así, por ejemplo, la reacción corporal traumática de sufrir el racismo difiere en cada corporalidad. En neurología se verifica que frente a las mismas actividades el cerebro humano funciona de diferente forma en cada sujeto.<sup>429</sup> Frente a estímulos similares los seres humanos actúan de diversas formas. La tercera razón estriba en la representación homogénea del sujeto, este enfoque elimina la alteridad nos lleva a creer que hay un molde del ser humano, hace desaparecer al *otro*. La cuarta razón se funda en la física de Einstein, el mundo está compuesto de un espacio tiempo curvo *churu*, es decir, la presentación unidireccional del sujeto lo subsume en una línea recta del tiempo, induce a creer que todo ser humano transcurre por las mismas etapas, es lo que Lévi Strauss llama críticamente la "historia acumulativa". En este planteamiento supuestamente rectilíneo "todo" sujeto transcurre por meras fases temporales consideradas *universales*.

El hecho de ser todos iguales, normales, llevando la misma máscara y recitando los mismos eslóganes, nos proporciona un delicioso sentimiento de pertenencia. Entonces podemos destruir tranquilamente al otro, al diferente. En un mundo sin otro como el de los perversos, la culpabilidad no existe. Uno no es culpable de pisar a un insecto o de aplastar a una víbora.

En una relación personal entre dos o tres personas solamente, cuando uno sufre una indisposición, es muy probable que sea atendido; pero en una relación anónima, entre una multitud o una masa colectiva, es casi moral abandonar al que impide avanzar.<sup>430</sup>

La metáfora de la infinitud del *churu* o tiempo-espacio curvo muestra la representación de los sujetos —cada uno como una infinitud de curvas— de forma multidimensional. Esta representación de la infinitud es positiva porque muestra las limitaciones humanas.

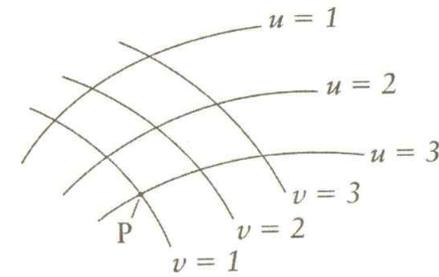
Por supuesto que existe la representación negativa de la infinitud, en sentido cartesiano, dicotómico e inclusive teológico, por ejemplo: la idea de que *todo* es dicotómico, un Estado una nación; o la epistemología de la división hacia el infinito —en vez de la conjunción— de las partes como método de conocimiento; y, finalmente la búsqueda de la infinitud o automatismo —por ejemplo, de las máquinas, el desarrollo infinito en economía, que termina siendo teología o deificación— *perpetum mobile*, que inclusive

429 Kelly Servick, "Computers Turn Neural Signals into Speech", *Science* 363, n.º 6422 (2019): 14, <https://doi.org/10.1126/science.363.6422.14>.

430 Boris Cyrulnik, *Sálvate, la vida te espera* (Barcelona: Penguin Random House, 2013).

se puede considerar como un trastorno psiquiátrico de los sujetos que han asimilado el capitalismo, según Rank.<sup>431</sup>

Figura 10. Representación descolonial multidimensional de los sujetos



Fuente: Einstein (2006).<sup>432</sup>

En el esquema propuesto cada curva *churu* representa un sujeto, acorde a nuestra investigación, los sujetos *u* se encuentran en distinta situación —no subdesarrollados, primitivos, ni atrasados— respecto a los sujetos *v*. Asimismo, de entre el conjunto de sujetos *u*, *y*, también entre los sujetos *v*, cada uno de ellos —1, 2, 3— difiere entre sí. Los puntos *P* son lugares espacio-temporales de encuentro: interculturalidad económica, interculturalidad pedagógica, interculturalidad política. Entonces, no existe un modelo o perfección de trajín o encuentro, el sujeto indígena es un sujeto en movimiento, camina, propende a liberarse o descolonizarse en distintos campos.

Lo que hasta aquí se ha categorizado bajo lo: multi, pluri o interculturalismo es un discurso vacío, que solo puede explicarse en una representación unidireccional evolutiva en el tiempo-espacio, línea asintótica, como una perspectiva ingenua de la descolonización. Llevar a la concreción este discurso significa asimilar al sujeto indígena a las perspectivas dominantes del sistema-mundo, por ejemplo, que todos los indígenas se "desarrollen" económicamente, o, que todos los indígenas atraviesen por las universidades. Dada esta situación, es necesaria la *crítica desde el sujeto* indígena.

431 "Se ve en algunos de estos casos que los enfermos que buscan descubrir el *perpetum mobile* o encontrar la cuadratura del círculo, no aspiran, en el fondo, más que a resolver el problema que concierne a la posibilidad de la permanencia lo más prolongada posible en la cavidad intrauterina, a pesar de las dificultades derivadas de la desproporción de los tamaños". Otto Rank, *El trauma del nacimiento* (Buenos Aires: Paidós, 1961), 100.

432 Ver especialmente las "Gaussian Co-ordinates", como representación espacio temporal. Albert Einstein, *Relativity: The Special and the General Theory* (Nueva York: Penguin Books, 2006), 79.

En la generalidad el “investigador[...] habla de todo menos de lo que le hace hablar: es decir, la estructura económica que le paga y le impone a través de los programas un cierto tipo de discurso culturalista que deja en paz a la economía”.<sup>433</sup> Esta crítica, en la situación del indígena latinoamericano, la academia en general se expresa en un marco teórico culturalista que deja a la economía en paz. Se dice, como discurso retórico, hay que respetar al indígena, debería promoverse la justicia indígena, deberíamos dar pasos hacia la interculturalidad, mientras tanto el sistema económico no se toca. Parece olvidarse que una gran parte de la población indígena se encuentra en una situación económica precaria porque su ascendencia fue esclavizada. Aquí es necesaria inclusive una discusión histórica a nivel psiconalítico.

Consideremos los sueños psicóticos que tenían los *inkas* respecto a la otredad, los *inkas* abrazaron metafísicamente al otro —que en realidad era colonizador y esclavizador— como un dios, Wiracocha. Respecto a los sueños, Freud los caracteriza como psicosis,<sup>434</sup> enfermedades mentales, que, en nuestro caso padecían o pronosticaban los *inkas* respecto a la posibilidad del encuentro con la otredad. Existía una reverencia de los *inkas*, sin conocer al otro, cualesquiera que fuese, ya lo consideraban un dios; el encuentro llegó a concretarse de la manera más cruel para aquellos indígenas, el europeo colonizador, no solo que no era un dios —teológicamente debió considerarse un demonio— sino que venía a colonizarlos y esclavizarlos. Aunque también hay que señalar que se preveía la llegada del *pachakutik* colonial,

los indios obedecieron [a] los españoles como a hombres enviados de su dios el sol y se les rindieron de todo punto, y no les resistieron en la conquista como pudieran. Antes los adoraron por hijos y descendientes de aquel su dios Viracocha hijo del sol, que se apareció en sueños a uno de sus reyes, por quien llamaron al mismo rey Inca Viracocha: y así dieron su nombre a los españoles.<sup>435</sup>

Lo mismo sucedió con los Mexica, en el caso de su líder Motecuçoma, fue previamente advertido del advenimiento de la colonización y esclavización,

433 “Le chercheur africain parle de tout sauf de ce qui le fait parler: la structure économique qui le payé et lui impose à travers les programs un certain type de discours culturaliste qui laisse en paix l'économie”. Bidima, *La philosophie négro-africaine*, 24.

434 “El sueño es, pues, una psicosis, con todos los despropósitos, formaciones delirantes y espejismos sensoriales que ella supone. Por cierto que una psicosis de duración breve, inofensiva, hasta encargada de una función útil; es introducida con la aquiescencia de la persona, y un acto de su voluntad le pone término. Pero es, con todo, una psicosis, y de ella aprendemos que incluso una alteración tan profunda de la vida anímica puede ser deshecha, puede dejar sitio a la función normal”. Freud, *Obras completas*, vol. XXIII, 173.

435 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, vol. III (Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Cía., 1919), 64.

por ello intentó persuadir a los colonizadores para que pacíficamente se marcharan, empero, desde el inicio de la Colonia se muestra la avaricia, núcleo del capitalismo. Mientras más oro entregaba Motecuçoma, más era el hambre que despertaba: avaricia, hambre infinita y teología capitalista.

Dijeron los indios que aqieste presente y dones enviaba Moteczuma á los que allí habian venido los dias pasados, que eran Juan de Grijalva y su compañía, sino que cuando llegaron con ello á la mar eran ya partidos. Valdria el oro y la plata que allí habia 20 ó 25.000 castellanos, pero la hermosura dellas y la hechura, mucho más valia de otro tanto. Dióse priesa Moteczuma en enviar respuesta y aquellos dones á los españoles; mandó á su Gobernador que les dijese que se fuesen, creyendo que eran niños que fácilmente se contentaban, porque se tornasen á su tierra y saliesen de la suya, y teníalo mal pensado, porque cuanto más oro les enviara, como despues les envió siempre diciéndoles que se fuesen, fuera como fué mayor cebo para que fueran, como fueron, á sacárselo de las entrañas. Desta priesa de echarlos era la causa porque tenía por cierto, segun sus profetas ó agoreros le habian certificado, que su estado, y riquezas, y prosperidad habia de perecer dentro de pocos años, por cierta gente que habia de venir en sus dias, que de su felicidad lo derrocasse, y por ésto vivia siempre con temor, y en tristeza, y sobresaltado, y así lo significaba su nombre, porque Moteczuma quiere decir, en aquella lengua, hombre triste y enojado.<sup>436</sup>

El proceso descrito se mantiene y moderniza, en la actualidad a través de nuevos sistemas de raíz colonial, como la industria maderera o la extracción petrolera, que nuevamente responden al sentimiento de la avaricia y al sistema capitalista de acumulación. El colonizador, antes europeo, ahora institucionalizado en las repúblicas que conservan la “matriz colonial del Estado”<sup>437</sup> dependiente de la industria extractiva, a imagen y semejanza de los modelos eurocéntricos: económicos, políticos o pedagógicos; luego, abren paso a las denominadas “crisis” por la insostenibilidad intrínseca de aquellos, es decir, la calidad de un “Estado colonizado y colonizante”.<sup>438</sup> La crítica de Rivera Cusicanqui muestra el rumbo para desenmascarar la vigencia del carácter colonial de las denominadas “repúblicas”. Entre los resquicios de su núcleo colonial están los rasgos de “un Estado excluyente, que confía el manejo del aparato estatal solo a una clase media letrada, mestiza y

436 Casas, *Historia de las Indias*, vol. IV, 506.

437 Rivera Cusicanqui, “Oprimidos pero no vencidos”, 18.

438 Silvia Rivera Cusicanqui, *Gestión pública intercultural: Pueblos originarios y Estado* (La Paz: Instituto Nacional de la Administración Pública República Argentina / Servicio Nacional de Administración de Personal del Ministerio de Hacienda, 2008), 7.

[norteeuropeizada]”.<sup>439</sup> La clase que conduce el Estado está colonizada por el sometimiento en materia económica, política o pedagógica; y, es a la vez colonizante porque mantiene procesos de colonización, sobre los pueblos indígenas, obsérvese el triste ejemplo del despojo territorial sistemático y sometimiento a la industria extractiva que sufre la Amazonía: ecuatoriana, peruana y boliviana.

### Modernidad, capitalismo religioso como recolonización

En este caso, Rivera Cusicanqui critica la importación y el análisis de categorías como “modernidad” y “transmodernidad”, su diatriba tiene cabida solo si se realiza un ejercicio de traslado teórico acríptico y desprovisto de praxis.<sup>440</sup> Aunque siempre está latente el peligro gnoseológico, “no siempre resulta fácil, ni siquiera para aquellos que se identifican con el pueblo, superar una formación pequeño-burguesa individualista e intelectualizada, que establece una dicotomía entre teoría y práctica, entre trascendencia y mundaneidad, trabajo intelectual y trabajo manual”.<sup>441</sup>

Rivera Cusicanqui refiere con nombres y apellidos a los Estudios Poscoloniales de la UASB-E, porque según su opinión, reproducen acríticamente discursos supuestamente descoloniales “dejando paralogizados a sus objetos de estudio —los pueblos indígenas y afrodescendientes— con quienes creen dialogar”, su crítica se podría enfocar contra lo *pos* colonial como algo supuestamente ya superado —y, esto sí constituye eurocentrismo—. Sin embargo, la crítica de Cusicanqui está centrada en el indigenismo y el colonialismo sujeto-objeto.

Por esta razón, aquí se subsume gran parte del trabajo de Rivera Cusicanqui. En consecuencia, se reprocha la construcción histórica indigenista, inclusive desde los cronistas; y, en un mayor grado de profundidad, se plantea la crítica de la mitificación o mistificación del macro relato, por ejemplo, las historias de los *inkas* como construcción indigenista, porque estos últimos también pretendieron, en su momento, dominar a quienes ahora viven, o, más bien mueren en la Amazonía: *shuar*, *achuar*, *záparo*.

439 Se cambia la categoría “occidentalizada” por europeizada, aceptando la crítica de Edward Said respecto al orientalismo y occidentalismo. *Ibid.*

440 Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010), 63-9.

441 Paulo Freire, “Educación, liberación e Iglesia”, en *Teología negra/Teología de la liberación*, de Paulo Freire, Eduardo Bodipo-Malumba, James Cone y Hugo Assmann (Salamanca: Sigueme, 1974), 29.

De lo señalado se tiene que no existe el fetiche poscolonial, más bien el Estado latinoamericano propende a modernizarse o recolonizar, es funcional para y con un sistema económico sediento de acumulación, destrucción y *pauperización*.<sup>442</sup> La modernización se hace dinámica, inacabada, en proceso de reconstrucción constante. En Latinoamérica, por ejemplo, Ecuador, Honduras o Perú; es paradigmática la creación de “leyes de modernización” con objetivos desarrollistas, de progresismo o crecimiento económico. Que “nuestro modernismo ocurrió sin modernización”<sup>443</sup> expone nuestro complejo de inferioridad en el afán de mirarnos en el espejo antes europeo y ahora también norteamericano; nos sometemos al proceso extractivo petrolero, aurífero, maderero, con el afán de “desarrollarnos” o modernizarnos y terminamos destruyendo nuestros ríos, bosques, la tierra, en resumen, nuestra propia vida, la tendencia psicótica encaminada al suicidio colectivo.

Echeverría nos califica como “una Europa fuera de Europa”,<sup>444</sup> pero lo indígena puede ser europeo o europeizado solo en sentido colonial, entonces, Echeverría también esconde en su inconsciente la marca colonial, un complejo de inferioridad. Es lo que Dussel llama el nacimiento de la modernidad, “modernismo es eurocentrismo”,<sup>445</sup> en Hinkelammert pasa a denominarse la “acumulación [mundial] del capital o globalización”,<sup>446</sup> Wallerstein emplea la categoría “sistema-mundo”, son sinónimos, *Europa coloniza América* y trae

442 Marx refiere al “ejército industrial de reserva”, personas desechadas del sistema o que no tienen trabajo, dispuestas a venderse por cualquier cantidad que les permita sobrevivir: la niñez sin familia, las prostitutas o los mendigos; y, Hinkelammert con Mora-Jimenez extraen la “ley de la pauperización” que refiere a que la acumulación capitalista que destruye y convierte en desecho a “la tierra y el sujeto productor”. Marx, *El capital*, vol. I, 476; Hinkelammert y Mora, *Hacia una economía para la vida*, 99.

443 Renato Ortiz, “Advento da modernidade?”, en *Posmodernidad en la periferia: Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, ed. Hermann Herlinghaus y Monika Walter (Berlín: Langer, 1994).

444 Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, 69.

445 En el texto autocrítico “in various shades and measures, [we are] Eurocentred in our ambitions, expectations, and approaches to life. In that highly particularistic, if almost tautological, sense, modernism is Eurocentrism”. Kanth, *Against Eurocentrism*, 43.

446 “There is a desire to resist the movements that criticize the strategy of capital accumulation —called globalization— these movements are active everywhere and mobilize people with a strength that might threaten the future of this strategy”. Ver § 1. Ulrich Duchrow y Franz Hinkelammert, *Property for People, Not for Profit: Alternatives to the Global Tyranny of Capital* (Nueva York: Catholic Institute for International Relations, 2004), 116.

consigo el sistema-mundo capitalista, modernidad o eurocentrismo,<sup>447</sup> la ideología político-económica predominante de este sistema es el liberalismo.<sup>448</sup>

Por *modernidad* habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por *capitalismo*, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos.<sup>449</sup>

Para Echeverría, la *modernidad* es el todo y el *capitalismo* la parte. Entonces, el capitalismo es en psicología la avaricia, en economía la acumulación, en política la dependencia o colonización. Pero el surgimiento de la mundialización del sistema capitalista supone además la falta de estructura política de regulación de este nuevo poder tiránico, el mercado mundial, que propende a la búsqueda de lucro y la acumulación, por encima del cuidado de la vida *sumak kawsay*. Es de conocimiento general que Naciones Unidas está controlada por las principales potencias económicas, una nueva forma de “colonización mundial”.

La globalización [o mundialización] es *conquista*, una conquista prolongada, al servicio de las ganancias... La conquista de las tierras, las tierras de los pueblos originarios... La conquista de los recursos naturales. Todos esos recursos explotados en el mundo entero, sobre todo en los tiempos de ocupación. El 67 % de las tierras emergidas del planeta estaban, en 1878, colonizadas por los europeos. En 1914, la proporción alcanzó 84,4 %... (¿Cuál debe ser la proporción para que se hable de un sistema mundial?). ¿A qué sirvió la colonización de esas tierras?... La conquista evadió las independencias recurriendo al capital y a la empresa errante. La conquista de la mano de obra, primero raptándola, luego explotándola salarialmente... La conquista de las naciones, primero ocupándolas; luego dejando, después de las independencias, un aparato reproductor de explotación y cómplice de la dominación. Más tarde atando a las naciones mediante los lazos impalpables de las deudas externas.<sup>450</sup>

Hinkelammert lanza el postulado de la colonización mundial. Para América no aplica la ingenua crítica semántica de la “relevancia excesiva

447 “That is to say: modernity, colonialism, the world-system, and capitalism were all simultaneous and mutually-constitutive aspects of the same reality”. Enrique Dussel, *Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity: From the Perspectives of Philosophy of Liberation* (La Haya: Amrit Publishers, 2018), 44.

448 Según Wallerstein, la “ideología dominante desde 1848 el liberalismo, que en el fondo no es otra cosa que la modernidad”. Wallerstein, *Después del liberalismo*, 92.

449 Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, 138.

450 Hinkelammert, “El huracán de la globalización”, 60.

a la invención de algo llamado ‘capitalismo’”,<sup>451</sup> puesto que tal acontecimiento tuvo como consecuencia una matanza o genocidio de indígenas y la correspondiente destrucción de sus sistemas económicos, políticos, jurídicos: el *pachakutik*. La afirmación de Latour “Jamás fuimos modernos”<sup>452</sup> es eurocentrada, no aplicable para *nosotros* los así llamados indígenas, la modernización se impone ordinariamente a través del despojo.

Echeverría subsume a Braudel y concibe a la modernidad entre los siglos XI y XIII,<sup>453</sup> tal noción aquí se desecha porque solamente la extracción de la plata y el oro situó económicamente a Europa en el mundo.

La avaricia colonial de la plata y el oro se grafica en las crónicas, así como en los textos de estudios etnográficos o antropológicos que exponen una metafísica de la geofagia. Cuando los *shuar*, en lo que ahora es el Estado ecuatoriano, capturaron al gobernador de Logroño “lo acostaron en el suelo, manos y pies atados, y echaron oro derretido en su boca para ver — como dijeron — si podía satisfacer su inmensa sed de oro”.<sup>454</sup>

Wamán Puma de Ayala realiza una crítica radical de la *metafísica de la geofagia*, como proceso extractivista del oro, o crítica de la muerte. Sitúa cara a cara a *Wayna Kapak Inka* frente a Candía de origen español, el diálogo es fulminante.

— “¿Cay kuritachu mikunki? ¿Es éste el oro que comes?”, pregunta el *Inka*.

Mientras que el colonizador responde que sí: “Este oro comemos”.

En el siglo XXI damos testimonio de que los nuevos colonizadores: empresas transnacionales extractivas, países belicistas industrializados como EE. UU., o religiones pro *statu quo* como el cristianismo “secular” que no toman partido por los empobrecidos. Estos nuevos colonizadores *comen* o son cómplices de los que *comen* — a más del oro — cobre, petróleo, agua y sobre todo engullen vidas humanas empobrecidas. Esta ansia de los neocolonizadores tiene proyección metafísica, la avaricia infinita por los “recursos extractivos”, por la matanza; el núcleo teórico-económico está arraigado en las tesis creadas por las universidades del Norte, que apuntan al “desarrollo”, “crecimiento” o “industrialización” ilimitada: esto se puede categorizar bajo la metafísica de la destrucción o idolatría.

451 Jack Goody, *El milagro euroasiático* (Madrid: Alianza Editorial, 2012), 10.

452 Bruno Latour, *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica* (Rio de Janeiro: Editora 34, 1994).

453 Echeverría, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*, 71.

454 Rafael Karsten, *Entre los indios de las selvas del Ecuador: Tres años de viajes e investigaciones* (Quito: Abya-Yala, 1998), 333.

En este sentido, la obra de Mirowski<sup>455</sup> ilustra como se funde la economía y la matemática de John von Neumann, para dar paso a la econometría. La econometría es una abstracción mental humana que propende al desarrollo infinito, esto constituye teología económica, la formulación matemático-económica medio-fin del cálculo “racional” de la ganancia, en palabras de Weber.<sup>456</sup> En otras palabras, la economía euronorteamericana —por no decir, toda su “racionalidad” irracional— actual, está construida para enseñar el medio-fin de la ganancia y la acumulación. Este tipo de abstracciones son teológicas, sus creadores son las élites enriquecidas y su dios es el capital.

Zuboff<sup>457</sup> plantea que el ser humano es un títere de los algoritmos, el comportamiento humano actual está basado en la supuesta automaticidad o “inteligencia” de las máquinas: la propaganda de internet, la bolsa de valores, las transacciones, etc. La máquina y la matematización están situadas —según Nicolelis— hasta el presente, en el nivel máximo de abstracción mental, en calidad de teología. Esta representación divinizada se traduce luego en el culto a lo muerto, aunque parece obvio, hay que resaltar que no son seres vivos: la máquina —móviles, computadoras, tablets— el dinero (las criptomonedas) o el mercado. En este punto se pueden señalar como ejemplo los postulados fetichistas de una supuesta “inteligencia artificial” de la máquina.

Tales abstracciones deifican la acumulación, se pueden entender como el culto necrófilo, en resumen idolátrico. En otras palabras, se construye una teología de la muerte. A partir de lo dicho hay que señalar una diferencia radical entre el culto necrófilo y el culto biofílico.

No existe en verdad una distinción más marcada entre los seres humanos que la que hay entre quienes aman la vida y quienes aman la muerte. Este amor por la muerte es una adquisición típicamente humana. El hombre es el único animal que puede aburrirse, el único animal que puede amar la muerte. Aunque el hombre impotente (no me estoy refiriendo a la impotencia sexual) no puede crear vida, puede destruirla y así trascenderla. El amor por la muerte

455 Philip Mirowski, *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science* (Nueva York: Cambridge University Press, 2002); Philip Mirowski, *Nunca dejes que una crisis te gane la partida: ¿Cómo ha conseguido el neoliberalismo, responsable de la crisis, salir indemne de la misma?* (Barcelona: Deusto, 2014).

456 “En el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, todas las ciencias sociales, y especialmente el trío de disciplinas nomotéticas: la economía, la ciencia política y la sociología, adoptaron métodos cuantitativos de investigación y se apoyaron en el presupuesto del determinismo del universo social”. Immanuel Wallerstein, *Las incertidumbres del saber* (Barcelona: Gedisa, 2005), 40.

457 Shoshana Zuboff, *La era del capitalismo de la vigilancia: La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder* (Barcelona: Paidós, 2020).

en medio de la vida es la perversión más esencial. Hay algunos que son verdaderos necrófilos —y saludan a la guerra y la promueven, aunque en su mayoría no tienen conciencia de su motivación y racionalizan sus deseos como contribución a la vida, el honor o la libertad—. Son probablemente la minoría; pero hay muchos que nunca realizaron la elección entre vida y muerte, y que se refugiaron en la actividad febril para ocultarlo. Estos no celebran la destrucción, pero tampoco saludan a la vida.<sup>458</sup>

Si afirmamos que la destrucción ilimitada es una abstracción cúllica, idolátrica, nos encontramos en un plano metafísico, ingresamos en la deificación necrófila. *El dios de la modernidad es la muerte.*

“Lo opuesto a la orientación necrófila es la orientación biofílica; su esencia es el amor a la vida, en contraste con el amor a la muerte”.<sup>459</sup> En este sentido, el sistema trascendental de los indígenas toma postura y se posiciona en un nivel biofílico máximo de abstracción mental, el culto-praxis del cuidado de la vida, lo que aquí se nombra bajo la categoría “trascendental” como *sumak kawsay*. Los indígenas construyeron una *trascendentalidad* que consiste en la deificación de las montañas, dentro de ellas las piedras, el agua y las plantas son seres vivientes.

A su vez, la trascendentalidad de los indígenas se puede traducir como responsabilidad o ética. Para Maturana, en sus diez escalas de la biología del entendimiento humano, la ética se sitúa en el último grado —el décimo— de reflexividad o conciencia humana, consiste en “conocer el conocer”, pero, este conocer el conocer se relaciona a su vez con nuestros actos cotidianos, es decir, con el primer grado de reflexividad. En otras palabras, la ética o responsabilidad se plasma en nuestra vida diaria.

Hasta aquí se han planteado los dos polos opuestos, la ética o trascendentalidad indígena biofílica contrapuesta a la teología moderna que es necrófila. De allí que, el análisis de la modernidad y transmodernidad es útil para los indígenas en la medida que permite su entroncamiento en la problemática del sistema-mundo —para emplear la categoría de Wallerstein— y los modelos económicos y políticos que propenden a generar opresión y destrucción de la vida. La teoría de la dependencia —o más acertadamente dependencia(s)—<sup>460</sup> y el “colonialismo interno” permiten

458 Erich Fromm, *Sobre la desobediencia y otros ensayos* (Buenos Aires: Paidós, 1984), 30.

459 Fromm, *El corazón del hombre*, 35.

460 “Si la situación se considera a la luz de la división del mundo en bloques ideológicos —ya existentes en 1967— y de las consecuentes repercusiones y dependencias económicas y políticas, el peligro resulta harto significativo”, cursiva añadida. Juan Pablo II, “Carta encíclica ‘Sollicitudo Rei Socialis’ del sumo pontífice Juan Pablo II”, en *El pensamiento social de Juan Pablo II: Documentos y comentarios*, de Franz Hinkelammert, Carmelo Álvarez, Raúl Vidales, Javier Iguñiz, Arnoldo Mora, Orlando Navarro, Yadira Bonilla y Helio Gallardo (San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1988), 72.

mostrar de una mejor manera lo que aquí podría llamarse “indigenismo económico”. La teoría de la dependencia indica la manera en que un solo modelo económico, el de acumulación y destrucción de la vida ha sido perpetuado; por nuestra parte mostramos como se ha minimizado el potencial de las economías “indígenas”, únicamente porque son ellas: indígenas.

Respecto al colonialismo interno, el Estado republicano colonial tiene como único parámetro de comparación a euronorteamérica y por eso continúa su labor recolonizante —iniciada en 1492— hacia los indígenas. Felix Patzi realiza una discusión amplia de este fenómeno.

Las economías indígenas, asumen tal seudónimo por la vigencia teórica y retórica del indigenismo económico. Sin embargo, en cuanto se critica este tipo de categorizaciones, deberíamos pasar a discutir más bien de la economía amazónica, con ello se realizaría un ejercicio de signo descolonial económico. Las economías, ya no indígenas, sino: huaorani, *araweté*, záparo constituyen críticas radicales a la acumulación capitalista, contaminación y destrucción del planeta. En la Amazonía no solo hay teoría económica crítica, sino lo más importante praxis y filosofía. En 1550, en Brasil, un tupinambá discutía con Jean Lery:

“¿No tienes madera en tu país?” se preguntó. Cuando Lery explicó que la madera era para teñir, no para hacer leña, su interlocutor preguntó por qué necesitaban tanto de ella. El francés respondió que en su “país hay comerciantes que poseen más tela, cuchillos, tijeras, espejos y otros bienes de los que se pueda imaginar”. El Tupí consideró esto por un tiempo, luego meditó, “Este hombre rico del que me hablas, ¿no se muere?” Asegurado de que los franceses también mueren, el viejo se preguntó qué pasa con los bienes de los comerciantes después de la muerte. Lery explicó pacientemente que son legados a los herederos. El Tupí había escuchado suficiente: “Ahora veo que ustedes los franceses son grandes locos. Cruzáis el mar y sufrís grandes inconvenientes... y trabajáis tan duro para acumular riquezas para vuestros hijos o para los que os sobrevivan. ¿La tierra que os alimentó no es suficiente para alimentarlos también? Tenemos padres, madres e hijos a los que amamos. Pero estamos

seguros de que después de nuestra muerte la tierra que nos alimentó también los alimentará. Por lo tanto, descansamos sin más preocupaciones”.<sup>461</sup>

Desde Europa también se pretende criticar el sistema vigente. Empero, los ataques a la modernidad agrupados en el “antimodernismo”, la “posmodernidad” e inclusive una tercera posición, la de Habermas, que intenta subsumir a las dos anteriores, constituyen una crítica interna desde la modernidad. Según este último, hay “falsos frentes que no hacen más que anublar las diferencias políticas entre el antimodernismo de los jóvenes conservadores y la defensa neoconservadora de una posmodernidad que despoja de su contenido racional y de sus perspectivas de futuro a una modernidad en discordia consigo misma”.<sup>462</sup>

La crítica habermasiana de la modernidad desde una posición eurocentrada constituye un “segundo Eurocentrismo”,<sup>463</sup> eurocentrismo refinado. “Posmodernismo es modernismo sin escrúpulos, modernidad en extremo”.<sup>464</sup>

La crítica desde la transmodernidad implica positividad, la situación transmoderna de las personas indígenas en nuestro caso, implica el reconocimiento premoderno o de mayor antigüedad de las civilizaciones como la *inka*, maya o azteca, asimismo el sentido contemporáneo de la modernidad,<sup>465</sup> el sentido positivo de la transmodernidad también refiere a la situación de la posición de países y personas periféricas excluidas, mal llamadas “subdesarrolladas” como si fueran enanas.

La categoría *trans* imprime a la *modernidad* —transmodernidad— un sentido de dinamicidad, como un sistema en proceso de devenir o

461 “Do you not have wood in your country?” he wondered. When Lery explained that the wood was for dye, not firewood, his interlocutor asked why they needed so much of it. The Frenchman replied that in his ‘country there are traders who own more cloth, knives, scissors, mirrors and other goods than you can imagine.’ The Tupi considered this a while, then mused, ‘This rich man you are telling me about, does he not die?’ Assured that Frenchmen too died, the old man wondered what became of the traders’ goods after death. Lery patiently explained that they were bequeathed to heirs. The Tupi had heard enough: ‘I now see that you Frenchmen are great Madmen. You cross the sea and suffer great inconvenience ... and work so hard to accumulate riches for your children or for those who survive you. Is the land that nourished you not sufficient to feed them too? We have fathers, mothers and children whom we love. But we are certain that after our death the land that nourished us will also feed them. We therefore rest without further cares.’ Kenneth Pomeranz y Steven Topik, *The World that Trade Created: Society, Culture and the World Economy, 1400 to the Present*, 3.<sup>a</sup> ed. (Nueva York: Routledge, 2015), 32.

462 Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 562.

463 “This was necessary because ‘Modernity’, in the United States and Europe, had (continues to have) a clearly Eurocentric connotation, notorious from Lyotard or G. Vattimo through J. Habermas, and in another, more subtle manner even in I. Wallerstein, who we identify with a ‘second Eurocentris’”. Dussel, *Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity*, 40.

464 “Postmodernism is modernism without scruples, modernity in extremis”. Duchrow y Hinkelammert, *Transcending Greedy Money*, 97.

465 Dussel, *Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity*, 50.

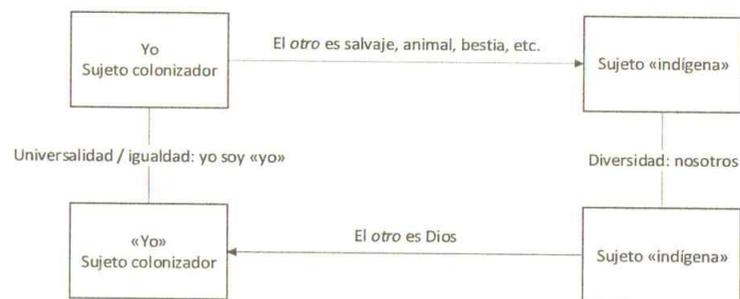
imperfección, no en referencia a que tenga defectos sino a que se encuentra inacabada.<sup>466</sup> Lo dicho, es el principal aporte y crítica desde la transmodernidad a la posmodernidad, en este sentido Latinoamérica ya llegó a criticar a euronorteamérica. La posmodernidad nos lleva a idealizar una situación acabada o superada de la modernidad, mientras que la transmodernidad refiere a un proceso dinámico.

No hay aún establecida una cultura de la post-modernidad. Lo que existe es una búsqueda a partir de la constatación de una ruptura necesaria. Vivimos en plena cultura de la modernidad, pero ya no podemos creer en ella. Eso lo revela ya la propia palabra post-modernidad. Ninguna época nueva se llama post-época anterior. La sociedad burguesa no se llama post-feudal, ni la sociedad socialista posburguesa.

Al surgir el proyecto concreto de una nueva época, aparece también la designación positiva de ella. Evidentemente, no estamos todavía frente a tal proyecto, no tenemos ni siquiera un nombre para lo que estamos anunciando. La designación post-modernidad atestigua precisamente eso.<sup>467</sup>

El posmodernismo es una reificación del *yo* moderno euronorteamericano. La insistencia del sistema colonial y luego euronorteamericano que reafirma la necesidad de su propia vigencia. Es un ego colonial y luego euronorteamericano, la sociedad enferma de avaricia, según Fromm.

Figura 11. Nosotros, o yo colectivo, y el yo colonizador



Fuente y elaboración propias.

El sujeto colonizador ejerce una acción de reificación del otro, es decir, el sujeto colonizador es egocéntrico, para este último sujeto, el otro solo es en cuanto réplica de sí mismo, en tanto otro *yo*, como réplica o duplicidad, un espejo del *yo*. Esta es una mirada teológica, el *yo* proyectado como dios,

466 Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 46.

467 Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1989), 83.

“la fórmula de Dios ( $A=A$ ) igualaba dos términos [asimismo] originarios e igualmente infinitos”.<sup>468</sup>

La derivación del *yo* en el signo que propone Rosenzweig se expresa con mayor claridad través del *taypi*. En la fórmula  $A=B$ , el sujeto A en su infinitud se propone como igual a B, y también viceversa  $B=A$ . El tercer incluido *taypi* es el “nosotros como iguales” AB o también BA.

Mientras tanto, el sujeto A y el sujeto B son también distintos:  $A \neq B$ , asimismo  $B \neq A$ . Nuevamente el *taypi* tercer incluido AB o BA es posible, pero es un “nosotros como distintos”.

Según Bachofen esta discusión se traslada también al género: “El número dos, de carácter material y femenino, que en la dualidad de las sacerdotisas aludía al originario dualismo, es elevado en el trípode a la perfección del tres, a la armoniosa trinidad”.<sup>469</sup> Lo trascendente de esta representación lógica es el nosotros iguales y distintos, el tercer incluido. La representación de ambas posibilidades rompe la lógica del tercer excluido. No hay un tercer excluido, hay un nosotros que incluye, tercer incluido.

Para la mirada indígena el *otro* es un dios, tal distinción constituye una ampliación de la otredad, por ser un sujeto *otro* adquiere mayor infinitud, se constituye en un dios, me trasciende. De allí que el “sujeto colonizador” ingresa al “Nuevo Mundo” y solo puede apreciar los metales preciosos, valora especialmente la plata y el oro, solo en cuanto estos metales tienen valor en su propio mundo, Europa. Aquello constituye una revelación del egocentrismo europeo. La avaricia que considera el oro y los metales preciosos fue una revelación del egocentrismo de carácter individual, la apreciación del sí mismo europeo reflejado en el otro. Mientras que recibir al otro como diferente sin ni siquiera conocerlo y estimarlo es despojarse del ego: este es el caso de los inca o los mexica. Clastres en referencia al nosotros o “yo colectivo” se encontró con que: “La sustancia de la sociedad guaraní es su mundo religioso. Si se pierde el anclaje en ese mundo, la sociedad se derrumba. La relación de los guaraníes con sus dioses es lo que los mantiene como un Yo colectivo, lo que los reúne como una comunidad de creyentes. Esa comunidad no sobreviviría un instante a la pérdida de la creencia”.<sup>470</sup>

Para el colonizador, el otro descubierto, fue y es un objeto o una cosa. La perspectiva metafísica del físico Stephen Hawking sirve para mostrar análogamente los resquicios del ego humano colonizador. Hawking responde a dos preguntas que marcan o deberían marcar el proyecto vital de

468 Rosenzweig, *La estrella de la redención*, 90.

469 Bachofen, *El matriarcado*, 144.

470 Texto en cursiva en el original. Pierre Clastres, *La palabra luminosa: Mitos y cantos sagrados de los guaraníes* (Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993), 11.

la humanidad: ¿Sobreviviremos en la tierra? y si ¿Deberíamos *colonizar* el espacio?<sup>471</sup> En la reflexión de Hawking aparece la preocupación por varios problemas de la tierra: la posible extinción de la humanidad, la crisis climática y la contaminación ambiental. Durante esta reflexión, nuestro físico no puede esquivar explícitamente la analogía con la colonización de América a partir de 1492. Pero no realiza el análisis ético de los grandes problemas de la tierra: la responsabilidad por la destrucción global de la vida y el hambre humana, concluye que si la humanidad quiere sobrevivir como especie, esta no tiene otra opción. “La colonización humana en otros planetas ya no es ciencia ficción”,<sup>472</sup> concluye Hawking. El proyecto colonial dinámico adquiere entonces sentido interplanetario.

## Capítulo 4

### FILOSOFÍA INDÍGENA

*Yo te traigo en el tiempo  
hacia mi nueva reencarnación mestiza  
y aúllo de dolor porque te he perdido.  
Indio salvaje,  
me haces señas a través de los siglos,  
a través de todos los descubrimientos,  
vuelves a vivir en mis ansias de monte,  
de desnudez.*

Gioconda Belli<sup>473</sup>

#### *Sumak kawsay*: mundo indígena y filosofía

Pareciera que al hablar de filosofía se estaría buscando nuevamente un anclaje en Europa. Sin embargo, si nombramos obras clásicas, en los escritos referentes a Sócrates, Platón y Aristóteles, se reafirma que la llamada filosofía griega tiene raíz africana.<sup>474</sup> Es decir, en África está el origen humano, porque está comprobada la monogénesis de la humanidad, y en consecuencia compartimos lazos de hermandad. Por tanto la historia indígena y luego Latinoamericana tiene la posibilidad de construir allí su entroncamiento mundial.

Con esta premisa se puede empezar el rastreo del marco histórico-filosófico de mayor calado respecto a los indígenas. En lo que ahora es Latinoamérica, a grandes trazos se identifica el triple entrecruzamiento de sistemas filosóficos. El indígena, que puede ser por ejemplo: *aymara*, *kichwa*, *shuar*, etc.; el indigenista que tiene matriz euronorteamericana; y, el africano, que aquí solo se menciona porque este trabajo no lo abarca.

473 Gioconda Belli, *El ojo de la mujer*, 4.ª ed. (Madrid: Visor, 1998), 179-80.

474 Con abundante bibliografía se puede verificar esta aseveración y lo mismo sobre el origen africano de la humanidad, verbigracia: Enrique Dussel, *Política de la liberación*, vol. I: *Historia mundial y crítica* (Madrid: Trotta, 2007); John Hobson, *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente* (Barcelona: Crítica, 2006); Sahnouni et al., “1.9-Million- and 2.4-Million-Year-Old Artifacts”.

471 Cursiva añadida. Stephen Hawking, *Brief Answers to the Big Questions* (Nueva York: Bantam, 2018), 92-111.

472 “Human colonisation on other planets is no longer science fiction”. *Ibid.*, 111.

En primer lugar, específicamente la filosofía indígena subdividida a su vez —para simplificar— en dos, el sistema especialmente oral de matriz mítica de la Amazonía y el gráfico o escrito en textiles, pictografías o iconografía.

Al referirse a las filosofías indígenas en general [...] la academia filosófica tiende a cualificar este tipo de filosofías como pensamiento, etnofilosofía, cosmovisión o simplemente sabiduría. Como con cualquier filosofía, se trata de filosofías contextuales, y el contexto en este caso es sobre todo de tipo cultural, étnico y religioso. Es cierto que en el caso del pensamiento quechua (o de la filosofía quechua) no existen textos históricos de primera mano, no hay autoría individual y no existen instituciones de elaboración y difusión del saber filosófico (universidades, institutos, comunidades de sabios).

Sin embargo, desde una perspectiva intercultural, se trata de un pensamiento filosófico distinto de la tradición occidental dominante, e incluso distinto de la gran mayoría de corrientes filosóficas de América Latina.

Evidentemente, hay problemas epistemológicos y metodológicos, en el momento de la elaboración y sistematización de una filosofía quechua. Por la falta de fuentes escritas, hay que buscar otro tipo de fuentes, que son sobre todo la tradición oral, la subconciencia colectiva, el universo simbólico religioso y ritual, los relatos indirectos de los primeros cronistas, y los esfuerzos indígenas de los últimos años por desclandestinizar la sabiduría milenaria quechua.

No se trata, entonces, de elaborar una filosofía desde cero, sino de articular, expresar y sistematizar un pensamiento milenario, que existía antes, con y después de la conquista española, y que sigue existiendo en gran parte de los Andes de Sudamérica, desde Colombia hasta el norte de Argentina. Este trabajo de análisis y sistematización merece el título de “filosofía”.<sup>475</sup>

El sistema filosófico indígena se plasma en la praxis cotidiana, por ejemplo, la fiesta, que se puede entender como filosofía performativa, filosofía vivencial o filosofía práctica, y dentro de esta, por ejemplo: la solidaridad, alimentación sin pago a cambio, el baile como transgresión de lo establecido o de lo normado.

La filosofía indígena también está expresada en calidad de arte, se tiene por ejemplo: imágenes antropomorfas, representaciones de animales, mitos, o, en algunos casos a través de la representación de seres conformados por una “mezcla de hombre, animal y planta”<sup>476</sup> tallados, por ejemplo, en las vasijas de los *moche*.

475 Josef Estermann, “La filosofía quechua”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, ed. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009), 36-7.

476 Gerdt Kutscher, “Arte antiguo de la costa norte del Perú”, en *100 años de arqueología en el Perú*, ed. Rogger Ravines (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1970), 306.

Este tipo de expresión opera en todos los sistemas filosóficos indígenas, por ejemplo, también para los huaorani, hubo un tiempo en el que tanto animales como humanos no estaban separados.<sup>477</sup> Icaza presenta esta realidad filosófica, en el contexto kichwa ecuatoriano, como novela:

— Los runas toman para ellos el nombre de cualquier pendejada.  
¿Cómo es éso?  
— De un monte, un pájaro, una laguna, un río.<sup>478</sup>

En un campo disciplinario como la filosofía, para los indígenas esta discusión gira alrededor de la trascendentalidad. Los animales, plantas o el agua toman un carácter divinizado, la vida en general es trascendental.

Como consecuencia, la expresión filosófica indígena puede ser entendida y se materializa en mayor amplitud a través de la estética indígena, entendida como “la belleza de la reproducción de la vida”, este campo queda solamente planteado como postulado para un trabajo venidero.

En segundo lugar, se suma en Latinoamérica, la filosofía indigenista en algún sentido crítica que se construye en el período colonial-republicano. Por supuesto, el marco teórico-filosófico latinoamericano de mayor elaboración es la filosofía de la liberación. Esto último, porque toma como punto de partida la “exterioridad” levinasiana, la “exclusión” o la otredad, pero hay que hacer una aclaración, la Filosofía de la liberación no puede partir desde el indígena. En otras palabras, la Filosofía de la liberación explica la opresión, exclusión o explotación del ser humano en general y subsume en parte lo indígena, por tanto, aporta mucho a la presente discusión, sin embargo, nos deja trabajo por hacer.

El mundo indígena se mantuvo básicamente en la exterioridad en calidad de marginado: exterioridad económica como empobrecido; exterioridad política como despojado de poder; y también exterioridad filosófica, como pueblos subcategorizados con “cosmovisiones”, “pensamientos” o “creencias”; es decir, como no-filosofía.

Por esta razón, en esta se intentará formular un giro descolonial filosófico indígena: las cosmovisiones, pensamientos y creencias son en realidad filosofía indígena. Los caminos para mostrar esto son diversos, en el presente caso se tomarán como matriz especialmente trabajos indígenas, ecuatorianos y latinoamericanos; por ejemplo, en el estudio de los esbozos de Mariátegui se extrae lo colonial, de Espejo lo “indio”, de Montalvo su literatura, pedagogía o política.

477 “Humans and animals were not yet separated”. Laura Rival, *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador* (Nueva York: Columbia University Press, 2002), 53.

478 Icaza, *Huairapamushcas*, 80.

Montalvo toma la posta a la primera obra literaria moderna que narra las historias de un caballero andante “loco”, como si se pudiera seguir adjetivando con tal categoría a quienes combaten las injusticias, con el empeño de *desfacer agravios*.<sup>479</sup> Montalvo construye la primera obra literaria que tiene un roce indigenista con pretensión crítica mundial de la modernidad, se trata de su obra póstuma que toma la posta a Cervantes.<sup>480</sup> Montalvo inicia su crítica con un prólogo de singular extensidad, catalogando de *infusorio*, microorganismo con cilicios, a quien se atreve a hacer una revisión desprevenida de su “imitación de un libro inimitable”, no se podía esperar menos de quien con “solo” su pluma dio lugar a que García Moreno muriera a machetazos: “Dame *del atrevido*; dame, lector, *del sandio*; *del mal intencionado* no, porque ni lo he menester, ni lo merezco. Dame también *del loco*, y cuando me hayas puesto como nuevo, recíbeme á perdón y escucha. ¿Quién eres, infusorio —exclamas,— que con ese mundo encima vienes á echármelo á la puerta?”.<sup>481</sup>

Con su impar pluma, el ambateño hace migrar al *ingenioso hidalgo* y a Sancho a caminar por los valles y montañas de Latinoamérica, a encontrarse con el “conde Briel de Gariza y Huagrahuasi”. Presenta la categoría “kichwa Huagrahuasi” o “Casa de Vaca”, para aquel tiempo en que el kichwa era lengua de los “nadies”, dice mucho de su posición filosófica, en efecto, él quería contar la historia de los indios y hacer llorar al mundo.

Valga aquí recordar un pasaje que hace justicia a su fina pluma. En los *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes: Ensayo de imitación de un libro inimitable*, se da el lujo de presentar ahorcado al también presidente ecuatoriano Ignacio de Veintimilla. Así, Don Quijote iba caminando, más, de súbito, al ver ahorcado a Veintimilla y comido por los buitres exclama: “Los vicios, los crímenes hicieron en su alma los mismos estragos que las gallinazas han hecho en su cuerpo”.<sup>482</sup> Y luego, Montalvo, como queriendo justificarse indica: “Tenía yo que imponer á ese malandrín un castigo digno de su vida, y nada más puesto en razón que hacerlo ahorcar”.<sup>483</sup>

Según Montalvo, a Cervantes se le olvidaron algunos capítulos, y él se encarga de recordárselos. Así, en Latinoamérica —generalmente— se ha olvidado la filosofía indígena, dado que Latinoamérica mestiza, debido

479 Miguel Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, vol. I (Barcelona: Vda. de Luis Tasso, s.f.); Miguel Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, vol. II (Barcelona: Vda. de Luis Tasso, s.f.).

480 Juan Montalvo, *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes: Ensayo de imitación de un libro inimitable* (Barcelona: Montaner y Simón, 1898).

481 *Ibid.*, V.

482 *Ibid.*, 257.

483 *Ibid.*, 258.

a su complejo de inferioridad, se nutre y asimila casi exclusivamente la Filosofía euronorteamericana. En torno a lo euronorteamericano se puede resumir que “las grandes religiones universales (cristianismo, islam, judaísmo, budismo, hinduismo con las Upanishad, etc.) son religiones ‘del Texto’”<sup>484</sup> y por lo mismo “la ‘hermenéutica del texto’ es esencial en una cultura de ‘cultos’, de alfabetizados, de ‘lectores’”.<sup>485</sup>

Los mitos o la memoria oral indígena, se posicionan en la exterioridad —están fuera o marginadas— de aquellas religiones escritas que tienen supuesta presencia “universal”: islam, cristianismo o hinduismo. “En realidad los mitos no nos maravillan mucho. Cuando se hacen respetables por formar parte de nuestra religión, les concedemos una atención convencional, superficial, como integrantes de una venerable tradición; cuando no contienen esa autoridad tradicional, los consideramos como expresiones infantiles del pensamiento humano anterior a su esclarecimiento por la ciencia”.<sup>486</sup>

En el transcurso de este trabajo se utiliza material oral, la interpretación de algunos mitos, especialmente relatos *kichwa* saraguro que fundamentan la filosofía indígena y: que representan lo que aquí llamamos “cuidado de la vida *sumak kawsay*”, o, también relatos que ofrecen significados descoloniales.

En este sentido, la vertiente filosófica africana tiene similitud con las filosofías indígenas de Latinoamérica porque se encuentra nutrida de memoria oral, danzas, mitos, etc. Vansina<sup>487</sup> propone en estos contextos, donde la escritura ha sido relegada, la tradición oral como metodología de investigación, nutrida de otras disciplinas como la arqueología.

Al margen de la escritura, en el contexto *inka*, encontramos el *kipu* y el *kipukamayuk*. El *kipu* fue utilizado por “las tribus de Popayán, los caribes del Orinoco, los mexicanos antes de llegar a la escritura ideográfica de los códices, algunas tribus de América del Norte, los chinos y los habitantes de las islas Marquesas”.<sup>488</sup>

La discusión entre oralidad y escritura involucra varios problemas, entre ellos: “La reducción de las culturas a la escritura, ya por actores o por observadores, por cabalísticos o por antropólogos, tiende a una percepción

484 Dussel y Apel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, 227.

485 *Ibid.*

486 Fromm, *El lenguaje olvidado*, 18.

487 Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison, US: The University of Wisconsin Press, 1985); Jan Vansina, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (Londres: Routledge / Kegan Paul, 1965).

488 Francisco Carrillo, *Literatura quechua clásica* (Lima: Horizonte, 1986), 157.

del orden en una forma similar”.<sup>489</sup> “De la misma manera los etnólogos, en su esfuerzo por aprehender una otredad que les seguirá siendo siempre relativa, no saldrán nunca de su monólogo, a menos, quizá, que se nieguen como etnólogos”.<sup>490</sup> Las disciplinas como la etnología, antropología y sociología, en cuanto campos del conocimiento plasmados en la escritura, también colonizaron, destruyeron o negaron a los indígenas.

Esa negación epistémica significa que los indígenas estamos abocados a operar siempre en el marco de la teoría-praxis descolonial. Es decir, en la academia se debe replantear la etnología, antropología y sociología frente a la obvia presencia indígena, antes objeto, ahora transformado o presente, como sujeto en transición descolonial.

La arrogancia antropológica practica esencialmente la inducción, a partir de observaciones preliminares se construye generalizaciones sobre los indígenas. Estas generalizaciones son constructos retrocoloniales, dominan a la otredad y mantienen la jerarquía investigador-objeto. En este sentido: “La relación con otra persona puede ser de egoísmo; puedo buscarte a mí mismo en el otro”.<sup>491</sup>

La experiencia de los antropólogos europeos [en la generalidad] se conformó existencialmente con el tránsito radical de su objeto de estudio. Ellos vieron ir pasando el objeto “tradicional” de la antropología, de la “situación tribal” a la “situación nacional”. Los grupos tribales, las unidades étnicas, las comunidades, incluso el “folk” y el “vulgus” de los folkloristas se convirtieron en forma acelerada en otro tipo de entidades. Vieron convertirse sus objetos más o menos exóticos, arcaicos y diferenciados en otros objetos en los cuales se evidenciaba de otra manera la vieja situación de dependencia construida por los imperios coloniales. Esas tribus, esas comunidades, ese “folk” pasaron a ser en virtud de los procesos de liberación nacional, “sociedades complejas”, clases sociales.<sup>492</sup>

La ausencia de la escritura entre los indígenas tampoco se puede calificar de absoluta. Murra, al revisar los petroglifos, se encuentra con el arte de pueblos anteriores al *inka* —Chimú, Nasca, Chavín, Paracas, Mochica— presenta una serie de gráficos artísticos diseñados o escritos en jarrones, tiestos, ollas.<sup>493</sup> Estos diseños pasan a expresarse en los textiles que visten los pueblos y nacionalidades, la pregunta que surge es ¿cuánto de este arte,

489 Con mayor detalle el capítulo IV, “Capacidad de escribir y clasificación: al resolver las tablas”. Jack Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje*, 2.ª ed. (Madrid: Akal, 2008), 65-87.

490 Robert Jaulin, *El etnocidio a través de las Américas* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1976), 352.

491 Enrique Dussel, *Hacia los orígenes de Occidente: Meditaciones semitas* (Ciudad de México: Kanankil, 2012), 265.

492 Balandier, *Teoría de la descolonización*, VII.

493 Donald Collier y John Murra, *Survey and Excavations in Southern Ecuador* (Chicago: Field Museum of Natural History, 1943).

que no “artesanía”, nos hemos dedicado a “leer”?, pero sobre todo hay que resaltar los peyorativos —y, especialmente la “artesanía”— que dominan el campo artístico indígena.

El arte indígena se subcategoriza como “primitivo” con un matiz temporal-estético, el arte que existe antes de la llegada del colonizador —desde 1500 hacia atrás— tiene rasgos de retraso que luego podrá llegar a ser “civilizado” y por supuesto “moderno”, es lo que se denomina “la carga del *hombre blanco*”,<sup>494</sup> es decir, la vara con la que se mide el arte indígena es la establecida por el sujeto euronorteamericano.

En el campo del arte, Weber realiza un análisis mundial eurocentrado de la música. Su estudio, por supuesto deja fuera a Latinoamérica, hay una veneración egocéntrica de la música e instrumentos europeos.

La subcategorización actual de la música de los *indígenas* se acompaña comúnmente de los siguientes adjetivos: música “folklórica”, música “popular” o música “andina”.

Coexiste una *música a secas* —la europea de Max Weber, encerrada en la escala pentatónica— y también las subcategorías de música que pertenecen a lo folklórico, lo popular o lo andino. Weber clasifica la música de dos formas como “primitiva” o en su caso “civilizada”. Hace una comparación entre Europa, China y otros, entre estos últimos están los indígenas,<sup>495</sup> en aquella acepción de Weber, lo que no se puede ensamblar en la escala pentatónica es incivilizado y primitivo. Según él, “solo en Occidente ha existido la música armónica racional”.<sup>496</sup> Lo primitivo es lo que no tiene medida, lo que no puede ensamblarse a través de la escala pentatónica.

La música *chashpishka* de Saraguro como música indígena estaría clasificada en el grupo de música “primitiva”. En este sentido, según Martín Lozano “cuando presentaba canciones *chashpishka* Saraguro en la Academia musical me decían que ‘eso no es música, es ruido’”.<sup>497</sup> Martín tuvo que presentar la *chashpishka* traducida en partituras para que se reconozca en calidad de arte, por supuesto que con esto se le otorgó un premio en Moscú, además quedó invalidada la teoría eurocéntrica de Weber. El trabajo de

494 “This initial attitude, though fundamentally aesthetic in character and arising from contemporary aesthetic standards, was conditioned by the generally disdainful opinion of primitive peoples which prevailed throughout the nineteenth century, and which, if it originated in the theory of evolution, was influenced by and useful to colonial programs: the ‘white man’s burden’ affected even the arts”, cursiva añadida. Robert Goldwater, *Primitivism in Modern Art* (Londres: Harvard University Press, 1986), 16.

495 Max Weber, *Os fundamentos racionais e sociológicos da música* (São Paulo: Editora de Universidade de São Paulo, 1995), 65.

496 Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 56.

497 Segundo Martín Lozano Morocho, entrevistado por el autor, 1 de marzo de 2021. Para escuchar su “Danza de los Wikys”, visitar <https://bit.ly/32SicCD>.

Martín Lozano se puede entender como una obra de signo descolonial desde el arte *kichwa* saraguro; pero no por el reconocimiento europeo, sino porque las premisas eurocéntricas quedaron invalidadas.

De hecho, en el marco jurídico y artístico ecuatoriano, hasta el año 1908 estuvo vigente la prohibición mediante ley, de entonar música *chashpishka* en las calles de Saraguro, pero finalmente se permitió según Ordenanza Municipal "Permitase el uso de bombas [sic, la ley quería decir *bombo*, un instrumento de percusión] y biolines[sic] a la clase indígena y en las calles de esta población".<sup>498</sup>

Análogo es el caso del *pijuano*, instrumento musical de Gañil Saraguro que se asemeja a una *quena*, pero tampoco se puede entonar bajo las tradicionales notas: Do, Re, Mi, Fa, Sol, La y Si.

Con esto se pone de relieve que, en general, tanto la música como el arte indígena no deben ser fraccionadas o encasilladas bajo los marcos categoriales artísticos europeos, por ejemplo, según Carrillo-Espejo el arte *inka* es una ontología,

la poesía quechua no se presentaba como un ordenamiento de palabras solamente. Formaba una unidad con la música, así, los versos se acompañaban con la quena, la antara, el pincuyo, el pututu o la tinya, y con gran frecuencia esta poesía iba unida también al baile, a la danza. No había reglas literarias que la rigiesen, no mostraba un metro o ritmo como en la poesía castellana.<sup>499</sup>

Quizá el francés Chopin Thermes intentó comprender una ontología indígena, especialmente a los *kichwa* otavalos, en sentido: cultural, político, económico y artístico. Él, llegó a Ecuador luego convivió con personas de Otavalo, incluso estableció una familia, trabajó y coadyuvó a construir *Ñanda Mañachi*, en castellano "préstame el camino", apoyó para posicionar la música *kichwa* de los otavalos en Latinoamérica, Europa y quizá en el mundo; nos comenta, que el primer disco *Dansas d' Equeateur* ganó un premio en "música clásica ecuatoriana".<sup>500</sup> Algunas estrofas de la obra *campesinos* ofrece el sentido crítico de sus composiciones:

campesino del arado / que bonitas tierras tienes / lástima que sean del amo / pero dime campesino / si esas tierras son del amo / cómo nunca lo hemos visto / trabajar en el arado / ya lo verás campesino / cuando deje de mandar [el amo] / que muy buenas manos tiene / pa' ponerlo a trabajar / con la hoz el campesino / corta trigos y malezas / pronto cortará cabezas / para limpiar su

498 Ecuador, *Ordenanza Municipal de Saraguro*, Pub. L. n.º 749, 1908, art. 12.

499 Carrillo, *Literatura quechua clásica*, 47.

500 Respecto a *Ñanda Mañachi*, Henry Mello, "En la noche y la niebla: Chopin Thermes I", video de YouTube, 2018, <https://bit.ly/2Va1sUR>; Henry Mello, "En la noche y la niebla: Chopin Thermes II", video de YouTube, 2018, <https://bit.ly/2T4vYN6>.

camino / a la lucha campesinos / a la lucha y a la unión / que nosotros somos muchos / y uno solo es el patrón.<sup>501</sup>

Alfonso Cachiguango, también de *Ñanda Mañachi* recuerda que cuando empezó a presentar sus obras musicales con *kichwa* otavalos, tuvo que recibir escupitajos y escuchó varias veces en Quito "atatay [expresión *kichwa* de asco], música de indios".<sup>502</sup>

El arte de los indígenas se subcategoriza especialmente porque aquellos artistas, son personas que no se dedican de un modo "profesional", por ejemplo: a la música, la poesía, o, a la creación de objetos de barro. En este sentido Fromm se pregunta: "Pero ¿qué sucede con una catedral gótica, con el ritual católico, con una danza india de la lluvia, con un arreglo floral japonés, con una danza popular, con un coro? ¿Son arte? ¿Arte popular? No tenemos palabra para designarlos, porque el arte en sentido amplio y general, como parte de la vida cotidiana, ha perdido su lugar en nuestro mundo".<sup>503</sup>

En otras palabras, subsisten los parámetros artísticos euronorteamericanos que autorizan que determinadas obras o personas se consideren respectivamente en el marco del arte.

Otro caso es el de Luis Lozano, considerado artista pues así lo certifica su título de artista plástico. Su obra nos conduce hacia el arte *kichwa* saraguro para desde allí abordar la trascendencia indígena, desde la antropomorfización del mundo.<sup>504</sup>

Pero, si los indígenas ejercen "artesanía" y no arte, ¿cómo accederían a la discusión artística? Benjamin nos muestra una realidad subliminal, proyecta el análisis estético de la modernidad, a través de las películas,<sup>505</sup> para Benjamin el "cine, [es] una de las maquinarias más adelantadas para el dominio imperialista de las masas".<sup>506</sup>

Los indígenas son representados generalmente por el indigenismo estético, aparecen casi exclusivamente en los vídeos de difusión masiva

501 Escuchar la canción n.º 11, "Campesinos". *Ñandamañachi*, "Ñanda Mañachi 1 (1977)", video de YouTube a partir del CD *Préstame el camino*, 2019, <https://bit.ly/3cy1RbM>.

502 Esta es una reflexión que nos compartió quien en vida fuera Alfonso Cachiguango en una presentación artística en Quito, Ecuador.

503 Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, 286.

504 En su obra *Runa Kawsay* muestra como se concreta la divinización de la vida. Las montañas visten atuendos *kichwa* saraguros y entonan instrumentos de viento *kenakuna*; ver Fotografía 5, tesis doctoral, <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/8690/1/TD173-Quizhpe-Filosofia.pdf>, 188.

505 Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (Ciudad de México: Ítaca, 2003).

506 Walter Benjamin, *Diario de Moscú* (Buenos Aires: Taurus, 1990), 72.

mostrando concepciones indigenistas: lo indígena con la carga de la protección de la naturaleza; la muerte de indígenas como “activistas ecologistas”, la “pobreza” o más bien el empobrecimiento de aquellos.

Los indígenas tienen un campo abierto para trabajar la descolonización en este sentido; en el siglo XXI la presencia de las cámaras que incorporan el video y la fotografía en los teléfonos móviles, nos dota de una herramienta poco accesible en años anteriores, ello permite ingresar en este campo inexplorado por el indígena.

En fotografía se puede tomar la obra del *kechwa* peruano Martín Chambi (1891-1973), llamado generalmente como el “primer fotógrafo indígena”.<sup>507</sup> El trabajo de Chambi,<sup>508</sup> además de presentar la estética observada por un sujeto indígena, permite conocer de primera mano la situación de la estructura social colonial peruana entre los años 1920-1930.

Luego, Bischof intenta emular a Chambi. Pero hay una diferencia en la contraposición sujeto-objeto y sujeto-sujeto, porque entonces “Chambi estaba finalmente fotografiándose a sí mismo. Bischof simplemente vio al niño indio y reconoció espontáneamente el encanto de la escena”.<sup>509</sup> De Chambi nos quedó su obra ampliada que refleja en imágenes, inclusive la historia latinoamericana indígena en mayor amplitud, mientras tanto, de Bischof<sup>510</sup> tenemos pocas fotografías para observar Perú.

Nuestro antónimo en la fotografía es José Domingo-Laso, su obra fotográfica con retoques que representaba un Quito europeizado, blanqueado, borraba a los indígenas que aparecían en sus fotografías. A través de las imágenes hacía una romantización de la Colonia.<sup>511</sup> Es la exposición máxima del retrato racista de Latinoamérica indígena, el *ex nihilo* o desaparecimiento, destrucción de la presencia de los indígenas. Domingo-Laso,<sup>512</sup> a

507 Peter Stepan, ed., *Icons of Photography: The 20th Century* (Londres: Prestel, 1999), 60.

508 En la biblioteca digital Internet Archive (<https://archive.org>) se puede revisar una parte de su obra; por ejemplo, <https://bit.ly/3luzgGw>. Ver Fotografía 6, tesis doctoral, <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/8690/1/TD173-Quizhpe-Filosofia.pdf>, 189.

509 “Chambi — a Peruvian — identified himself with the content of the picture. By setting the Indio at home in his landscape, Chambi was ultimately photographing himself. Bischof simply saw the Indian boy and spontaneously recognized the charm of the scene. This boy, too, is integrated into the landscape, but he gives the impression of being an attractive apparition. Identified as an indio by his attire, he represents the beautiful young human being. Through the perfection of the image, Bischof elevates this Indio boy into a symbol of youth, happiness, and hope”. Stepan, *Icons of Photography*, 118.

510 Rosellina Bischof Burri y René Burri, eds., *Werner Bischof: 1916-1954* (Nueva York: Grossman Publishers, 1974), 93.

511 Ver Fotografía 8, tesis doctoral, <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/8690/1/TD173-Quizhpe-Filosofia.pdf>, 191.

512 Wikimedia Commons, “Indígenas borrados y suplantados en una fototipia de inicios del siglo XX”. *Wikimedia Commons*, 31 de diciembre de 2019, <https://bit.ly/3OHdXkl>.

pesar de sus orígenes empobrecidos, fue digno representante de una élite neocolonial, su padre era consultor en derecho canónico.

En el pueblo *kichwa* saraguro se hicieron famosos algunos personajes indígenas que cargan videos en las redes sociales con una mirada racista de lo indígena: con vestidos raídos, lenguaje discriminatorio y machista. Este tipo de construcciones nos permiten palpar que el indigenismo opera en algunos casos en el lenguaje y la psique de los propios indígenas.

Para iniciar un proceso descolonizador de la imagen y mostrar la matriz indígena tenemos como punto referencial las películas de Sanjinés: como *Ukamau*<sup>513</sup> o *Así Somos*, que representa la violencia sexual para con la mujer *aymara*; *Yawar Mallku*<sup>514</sup> o *Sangre de Cóndor*, que describe la esterilización forzada de parte de la Alianza para el Progreso y que luego sería criticada en su núcleo temático por su perspectiva indigenista, es decir, por no incluir actores indígenas; o, también *La nación clandestina*<sup>515</sup> que refleja el desarraigo de los indígenas vinculado con la destrucción de sus propias familias. Todo esto, por supuesto, es la praxis crítica de la filosofía indígena.

### Filosofía indígena: romper la cadenas impuestas por el amo

Como se ha observado hasta aquí, la filosofía indígena atraviesa los diversos campos del conocimiento, su base o matriz es la descolonización. En este sentido, la filosofía indígena se presenta como postulado discursivo mundial. Esto merece una explicación adicional, cuando se establece la pretensión mundial del discurso hay que matizar que esta pretensión no es universalizante, esto se puede entender mejor bajo el *kichwa* como *pampa* o *pamba*.

En el *kichwa* la categoría “pampa” es un análogo de universal, mundial u homogéneo, la pampa es un lugar plano horizontal sin relieves, vacío, campo carente de cultivo, su antónimo podría ser la *chakra*, lugar con plantaciones, sembrado o con vida. En un sentido positivo, la pampas permite sembrar, descansar, iniciar una construcción o compartir; pero la pampa por sí misma no tiene gran utilidad. En un *tinkuy* tanto la pampa como la *chakra* son necesarios para aproximarnos a la filosofía indígena, como postulado mundial. Uno de los momentos más conocido con la

513 Jorge Sanjinés, *Ukamau* (Bolivia: Instituto Cinematográfico Boliviano, 1966), <https://bit.ly/30azfzc>.

514 Jorge Sanjinés, *Yawar Mallku* (Bolivia: Grupo Ukamau, 1969), <https://bit.ly/3ec8WN1>.

515 Jorge Sanjinés, *La nación clandestina* (Bolivia: Grupo Ukamau, 1989), <https://bit.ly/2Z9zB8D>.

designación “pampa” en el sector urbano ecuatoriano es la castellanizada “pampamesa” concebida como una situación a la que acuden las personas a compartir alimentos, tras el previo aporte de todas y todos. Esta propuesta filosófica tiene una posición política definida,

su naturaleza auténtica de saber, al servicio, no de la justificación de lo acaecido, sino del hacerse y gestarse del hombre, abierto por eso mismo a “lo que es y lo que será” y no a lo que “ha sido y lo que es eternamente”. Conciencia de alteridad que asegura la desprofesionalización de la filosofía y nos revela, no precisamente el papel tardío y excepcional que le cabe al filósofo, sino al lado de aquel hombre que por su estado de opresión constituye la voz misma de la alteridad.<sup>516</sup>

Cuando nos aproximamos a la filosofía se hace referencia a la posibilidad de discutir con ríos de tinta. Aquí nos separamos de visiones ortodoxas o más bien racistas de la filosofía. Es necesaria una filosofía posracial en la que la “raza” no sea considerada un requisito previo, la condición sin la cual no se puede construir filosofía; obviamente aquella filosofía no puede dejar a un lado la crítica de la “raza” — que en este caso pesa sobre los indígenas — por sus implicaciones de injusticia en contra de las personas oprimidas.<sup>517</sup>

la filosofía, entendida como una reflexión crítica que busca las raíces de los problemas y que piensa los temas en la totalidad en la cual están insertos, no acontece solamente en la esfera de la expresión académica explícita. Es posible que se la encuentre en diferentes esferas de un determinado contexto cultural. En ese sentido, podemos recordar, la filosofía puede estar presente en la modalidad de una elaboración implícita, como actividad espontánea de la condición humana. La práctica del pensar y repensar lleva a la conciencia humana al movimiento que parte de la cotidianidad de la vida concreta.<sup>518</sup>

Se asume como postura filosófica indígena, desde la crítica filosófica o “descolonización de la filosofía”,<sup>519</sup> en otras palabras, desde una crítica exterior al sistema vigente — desde la marginación, exclusión y opresión — de la filosofía.

516 Dante Ramaglia, “La cuestión de la filosofía latinoamericana”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, ed. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009), 392.

517 “A ‘postracial’ philosophy of humanity therefore is not one to which race no longer matters; it does not deny that race is a factor that still plays potent and mostly damaging roles in the lives of individuals and groups historically oppressed for the sake of their race”. Chukwudi Eze, *Achieving Our Humanity*, 223.

518 Celso Luiz Ludwig, “El pensamiento filosófico brasileño de los siglos XVI al XVIII”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, ed. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009), 112.

519 Dussel, *Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity*, 28.

Una filosofía indígena debe ser crítica por excelencia; no puede quedar sometida a los parámetros euronorteamericanos, está situada fuera de estos parámetros coloniales: no los respeta, todo lo contrario los destruye. Esto significa una crítica a *El pensamiento salvaje*, aunque el mismo Strauss nombró aquella como “filosofía indígena”,<sup>520</sup> lo dicho por él no deja de ser indigenismo. Es decir, cuando Strauss ingresa en la Amazonía y construye una teoría alrededor de los amazónicos, él se constituye como otro colonizador, su voz es un eco de los sujetos filósofos amazónicos.

Entonces, no se puede apelar a la bondad de la o el maestro euronorteamericano para solicitar reconocimiento.<sup>521</sup> “La filosofía puede ser entonces una ideología encubridora de la injusticia, o, por el contrario, una crítica al sistema por descubrimiento explícito y explicado de sus articulaciones y condicionamientos”.<sup>522</sup> En un marco crítico se puede y se debe dar un paso más allá de la discusión de la filosofía frente a una no-filosofía, es decir, en la posibilidad de la crítica de la dominación, desde el dominado enfrentando al dominador. En este sentido, “la separación de lo filosófico y lo no-filosófico es una lucha; lucha de una filosofía contra otra, lucha de liberación contra el imperialismo de la filosofía de los filósofos; histórica porque esta separación solo se concibe con referencia a la historia interna de la disciplina considerada y con la de las ideologías que la asedian desde el interior”.<sup>523</sup>

“Es una posesión indivisa, una filosofía sin filósofos, o mejor dicho, todos son filósofos”.<sup>524</sup> Los indígenas son poseedores de filosofía porque se reivindica el carácter popular colectivo de la misma. El pueblo del que deriva lo popular, como “protagonista central de la política”,<sup>525</sup> pero también pueblo en el sentido de Laclau: como empobrecido, colonizado y marginado.

Nos apartamos de reflexiones al estilo de los argumentos históricos de la filosofía de la liberación, es decir, no se busca realizar una comparación de textos canonizados que pudieran ser considerados filosóficos; la obra de Dussel<sup>526</sup> y Beorlegui<sup>527</sup> que se cita aquí, obviamente aporta y

520 Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, 56.

521 Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, 7.

522 Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación* (Buenos Aires: Docencia, 2012), 140.

523 Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, 6.ª ed. (Ciudad de México: Siglo XXI, 1987), 69.

524 “C’est une possession indivise, une philosophie sans philosophes, — ou plu-tôt tout un chacun est philosophe”. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, 31.

525 Laclau, *La razón populista*, 309.

526 Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, eds., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos* (Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009).

527 Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad*, 3.ª ed. (Bilbao: Deusto, 2010).

orienta el debate, es una compilación del “pensamiento filosófico latinoamericano”, en los textos antedichos hay crítica indigenista, pero las voces indígenas no se hacen presentes. En este sentido, Armstrong hace un parangón axial del núcleo filosófico mundial, es decir, compara las perspectivas filosóficas de Buda, Sócrates, Confucio o Jeremías en su sentido primigenio, y nos dice:

Los sabios no eran soñadores utópicos, sino gente práctica; muchos se preocupaban por la política y el gobierno. Estaban convencidos de que la empatía no solo parecía edificante, sino que funcionaba de verdad. La compasión y la preocupación por todo el mundo era la mejor política. Deberíamos tomarnos muy en serio sus hallazgos, porque eran expertos. Dedicaron muchísimo tiempo y energía a pensar en la naturaleza de la bondad. Dedicaron tanta energía creativa a buscar una cura para el malestar espiritual de la humanidad, como los científicos de hoy en día la dedican a encontrar una cura contra el cáncer. Tenemos preocupaciones distintas.<sup>528</sup>

Es decir, si aún puede subsistir la pretensión mundial de alguna filosofía, esta debe sentar su base en la búsqueda constante de la liberación de los sujetos esclavizados, colonizados u oprimidos.

Según la filosofía negro-africana, la pretensión o reivindicación de la filosofía refiere a un lugar y las condiciones en que aparece la misma, es decir, a través de la pretensión de aquella categoría se intenta la construcción de un orden que excluye la violencia y la arbitrariedad.<sup>529</sup>

En este sentido, la filosofía indígena pretende reivindicar la justicia para el sujeto dominado o colonizado; el sujeto indígena como creador de pensamiento crítico busca la descolonización. Por esta razón, en la generalidad los indígenas solo fueron considerados y educados formalmente —en escuelas, colegios y en contados casos universidades— por la Colonia para mantenerse sometidos al *statu quo*.<sup>530</sup> De esto deriva que el sujeto indígena ha sido considerado como no-filósofo. Resulta obvio que la descolonización es una amenaza para el colonizador, mientras tanto para los indígenas, la descolonización es filosofía; y, es por esta razón que la filosofía de la liberación aún sirve, en parte, como marco teórico.

528 Karen Armstrong, *La gran transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías: El origen de las tradiciones religiosas* (Barcelona: Paidós, 2007), 535.

529 “Que révèle et cache tout ensemble la prétention africaine de posséder des philosophies ? Par la prise en considération du lieu et des conditions où se produisent des discours qui revendiquent le ‘nom’ de philosophie, on s’aperçoit que l’enjeu réel est le suivant : le désir d’attester une humanité contestée ou en danger et celui d’être par et pour soi-même, par l’articulation de l’avoir et du faire, selon un ordre qui exclut la violence et l’arbitraire”. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, 7.

530 Pilar Gonzalbo, *Historia de la educación en la época colonial: El mundo indígena* (Ciudad de México: El Colegio de México, 1990).

En *Filosofía de la liberación*, Dussel considera la crítica lascasiana en el marco de un “primer antidiscurso filosófico de la modernidad temprana”,<sup>531</sup> la crítica en el nacimiento mismo de la modernidad. Empero, se puede mirar más allá, en lo que nosotros categorizamos como antropología lascasiana se recopila un grito filosófico de cuidado de la vida *sumak kawsay*, grito no lascasiano, sino de los propios indígenas. Este grito tiene total vigencia actual contra el extractivismo, el despojo territorial, la idolatría del oro; a la vez, también como crítica trascendental, podría considerarse la raíz misma de lo que en la actualidad ha venido a llamarse teología de la liberación, en palabras de Hatuey:

“Ya sabéis cuáles los cristianos nos han parado, tomándonos nuestras tierras, quitando nuestros señoríos, captivando nuestras personas, tomando nuestras mujeres y hijos, matando nuestros padres, hermanos, parientes y vecinos; tal Rey, tal señor de tal provincia y de tal pueblo, mataron; todas las gentes súbditas y vasallos que tenían, las destruyeron y acabaron; y si nosotros no nos hobiéramos huido, saliendo de nuestra tierra y venido á ésta, también fuéramos muertos por ellos y acabados, ¿vosotros sabéis por qué todas estas persecuciones nos causan, ó para qué fin lo hacen?” Respondieron todos: “Hácelo porque son crueles y malos.” Respondió el señor: “Yo os diré por qué lo hacen, y ésto es, porque tienen un Señor grande á quien mucho quieren y aman, y ésto yo os lo mostraré.” Tenia luego allí encubierta una cestilla hecha de palma, que en su lengua llamaban haba, llena, ó parte della, con oro, y dice: “Veis aquí su Señor, á quien sirven y quieren mucho, y por lo que andan; por haber este Señor nos angustian, por éste nos persiguen, por éste nos han muerto nuestros padres y hermanos, y toda nuestra gente, y nuestros vecinos, y de todos nuestros bienes nos han privado, y por éste nos buscan y maltratan, y porque, como habeis oído ya, quieren pasar acá, y no pretenden otra cosa sino buscar este Señor, y por buscallo y sacallo han de trabajar de nos perseguir y fatigar, como lo han hecho en nuestra tierra de ántes, por eso, hagámosle aquí fiesta y bailes, porque cuando vengan les diga ó les mande que no nos hagan mal.” Concedieron todos que era bien que le bailasen y festejasen; entónces comenzaron á bailar y á cantar, hasta que todos quedaron cansados, porque así era su costumbre, de bailar hasta cansarse, y duraban en los bailes y cantos desde que anochece, toda la noche, hasta que venia la claridad, y todos sus bailes eran al son de las voces, como en esta isla, y que estuviesen 500 y 1.000 juntos, mujeres y hombres, no salian uno de otro con los piés ni con las manos, y con todos los meneos de sus cuerpos, un cabello del compás; hacian los bailes de los de Cuba á los desta isla gran ventaja en ser los cantos á los oídos muy más suaves. Así que, despues que bailando y cantando ante la cestilla de oro, se cansaron, tornóles el Hatuey á hablar, diciendo: “Mirad, con todo ésto que he dicho, no guardemos á este Señor de los cristianos en ninguna parte, porque, aunque lo tengamos en las tripas, nos lo han de sacar; por eso, echémoslo en este rio, debajo del agua, y no sabrán

531 En el texto “The first philosophical anti-discourse of early Modernity”. Dussel, *Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity*, 80.

dónde está." Y así lo hicieron, que allí lo ahogaron, ó echaron; ésto fué despues por los indios dicho, y entre nosotros publicado.<sup>532</sup>

El punto de partida de la filosofía indígena es la crítica de la avaricia o hambre de acumulación infinita, capitalismo, en definitiva. Ahora, las filósofas y filósofos indígenas generalmente no se encuentran entre las élites con educación académica, validados por el o los sistemas "educativos": escuelas, colegios y universidades; esos "indígenas letrados"<sup>533</sup> existieron desde la Colonia con ciertos privilegios para servir de puente *tawapaka* entre colonizadores y colonizados.

Hay que situar la filosofía indígena, esta se encuentra entre aquellos que se han apartado de lo que Freire llama "educación bancaria"; aquella educación que reproduce el sistema de dominación. La filosofía indígena no se encuentra en el *homo legens* de Echeverría, él mismo admite

el lector-receptor pierd[e] la riqueza perceptiva propia de la experiencia práctica del acto de habla oral realizado por el emisor: el desciframiento del mensaje lingüístico es sacado de su interconexión con otras vías comunicativas y, sobre todo, arrancado de la interacción inmediata que el habla oral implica necesariamente como la performance única e irrepetible que es, interacción que se da lo mismo con el hablante-emisor que con los otros oyentes (a través de la reverberación que provocan en él); lleva, en fin, a que se pierdan datos visuales y táctiles propios de la densidad comunicativa de la palabra viva, en la que entra sobre todo el juego con los tonos de voz, con la gestualidad que los acompaña, con el estado físico y social del contacto que la posibilita.<sup>534</sup>

La educación bancaria impone la "ingeniería" del manejo de la ley, marginando la crítica de la totalización de esta, fetichizando o considerando a la ley o la Constitución como una "Carta Suprema", sacralizando la ley. La educación bancaria enseña el manejo ascéptico de los medicamentos y desdeña la crítica de las transnacionales farmacéuticas. La educación bancaria que impone ideas teológicas abstractas de un dios que reivindica la dominación y la idolatría de la ley, dejando a un lado la idolatría de la economía y la acumulación, la *economocracia* o "dominación de la sociedad por 'especialistas' en Economía, Estadística y planificación".<sup>535</sup>

<sup>532</sup> Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, vol. III (Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875), 399-400.

<sup>533</sup> Charles, "Trained by Jesuits", 60-8.

<sup>534</sup> Echeverría, *Vuelta de siglo*, 19-20.

<sup>535</sup> En el texto, "the domination of society by 'specialists' in economics, statistics, and planning, that is, a situation which I propose to describe as *economocracy* – a horrible word for a horrible thing". Peter Ulrich, *Integrative Economic Ethics: Foundations of a Civilized Market Economy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008), 341.

Así, la *Ética del discurso* ha caído en la bancarización de la filosofía, Habermas se adhiere a las etapas escalonadas darwinistas, según él, "se ha vuelto convencional distinguir entre las etapas socioevolutivas que representa las sociedades primitivas, las sociedades tradicionales o estatalmente organizadas y las sociedades modernas (con un sistema económico diferenciado)".<sup>536</sup> Existirían sociedades con sistemas económicos "primitivos", sociedades que no propenden a la acumulación y ese rasgo les mantiene en su retraso. Habermas es en ese sentido también un primitivista.

El "desarrollo" y el sistema de crecimiento económico e industrial – capitalismo, en definitiva – es supuestamente una muestra de evolución o modernidad, luego, el "primitivo" está "subdesarrollado", aparecen entonces los primitivos categorizados bajo eufemismos como colectivos de "países subdesarrollados", enfoques racistas de la política. Estos, en realidad se deben categorizar como *dominados, colonizados o dependientes*. En filosofía,

el vencido [o dominado] no tiene ni artes ni industrias; no tiene ciencia, solo magia, ni religión, solo supersticiones. Aquí se evoca por primera vez la filosofía: no tiene ninguna, sino solo mitologías y crudas cosmogonías. En resumen, la filosofía, entre otras actividades u objetos, aparece como una alegoría del poder del vencedor, o más simplemente como uno de los factores de su superioridad, de la que se priva al vencido, cuya ausencia le hace exterior a la humanidad.<sup>537</sup>

Hay una mutación hermenéutica, actualización colonial o recolonizante en el campo filosófico. En el siglo XV, desde la teología se construyó el discurso del *idólatra* indígena contrapuesto al *cristiano*. A partir del siglo XVIII, el discurso pseudocientífico toma como núcleo las ciencias y la filosofía, es decir, estas se constituyen como instrumentos de "civilidad" o "desarrollo" en caso de posesión y en "primitivismo" o "subdesarrollo" en el caso de su ausencia.

Mientras se construye este trabajo, la Guayacán Gold Company se está instalando en Fierro Urco Saraguro, al recibir el rechazo de la población, se ha encarcelado a las personas que se oponen a la minería, han pagado publicidad en las redes sociales; dicen: "llamamos al diálogo para juntos generar 'desarrollo' para Loja".

<sup>536</sup> Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 216.

<sup>537</sup> Así, "le vaincu [ou dominé] n'a ni arts ni industries; il n'a pas de science, mais seulement la magie, pas de religion, seulement des superstitions. Ici la philosophie est évoquée pour la première fois: il n'en a pas, mais uniquement des mythologies et des cosmogonies grossières. Bref, la philosophie, parmi d'autres activités ou objets, apparaît comme allégorie de la puissance du vainqueur, ou plus simplement comme un des facteurs de sa supériorité, dont est dépourvu le vaincu, dont l'absence fait qu'il est un autre de l'homme". Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, 16.

En analogía, se debe tener claro que “cristianizar”, desde el siglo XV, no significó solo borrar la matriz trascendental y filosófica de los indígenas, sino en mayor profundidad, la pretensión de hacer un lavado de cerebro y habiendo obtenido “seres vacíos”<sup>538</sup> *ex nihilo*, ahora sí, llenarlos de economía desarrollista, política dominadora, derecho divinizado y opresor, que en general se resumen como eurocéntricos y ahora euronorteamericanos.

Luego, el discurso desarrollista adquiere sentido metafísico a través del *desarrollo infinito*, el desarrollismo se convierte en un ídolo o dios, esto es teología neocolonial, porque parece no tener fin; ante la crítica del desarrollismo apareció el “desarrollo sostenible”, como diciendo, ya que el *desarrollo infinito* es imposible sigamos con el desarrollo, pero más despacio.

cuando se habla de *eterno* progreso, lo que de verdad se quiere decir siempre es, tan solo, progreso *infinito*; progreso que sigue progresando y en el que cada momento tiene la certeza garantizada de que ya le llegará su turno —o sea, que puede estar tan seguro de que llegará a existir como puede estarlo un momento pasado de su haber ya existido—. Así que esta idea auténtica del progreso contra nada se rebela más tajantemente que contra la posibilidad de que la meta ideal pudiera y debiera ser alcanzada quizá ya en el instante próximo, ahora mismo incluso. Es precisamente el, digámoslo así, pequeño detalle por el que cabe diferenciar al creyente en el Reino —que solo para hablar el lenguaje de su época emplea la palabra “progreso”, cuando en verdad quiere decir el Reino— del auténtico adorador del progreso: me refiero al hecho de que el primero no se pone en guardia contra la perspectiva y el deber de la anticipación de la meta en el instante próximo.<sup>539</sup>

En nuestro caso, se trata de la “hipóstasis del dinero, la teologización de la economía y la creación de ídolos de progreso, de ciencia, de tecnología y del mercado”,<sup>540</sup> mercadocentrismo en definitiva, se adora el progreso por sí mismo, *progreso* como sinónimo de acumulación, el extractivismo como fe. Frente a ello el decrecimiento adquiere divinidad, porque cuida la vida, es la concreción del *sumak kawsay*:

El decrecimiento es simplemente un lema que reúne a grupos y los individuos que han formulado una crítica radical del desarrollo y están interesados en identificar los elementos de un proyecto alternativo para una política posdesarrollo. Es por lo tanto una propuesta para reabrir el espacio de la

538 “A educação que se impõe aos que verdadeiramente se comprometem com a libertação não pode fundar-se numa compreensão dos homens como seres “vazios” a quem o mundo “encha” de conteúdos”. Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido* (Río de Janeiro: Paz e Terra, 1974), 77.

539 Rosenzweig, *La estrella de la redención*, 276.

540 En el texto “l’hypostase de l’argent, la théologisation de l’économie, et la création des idoles du progrès, de la science, de la technique et du marché”. Serge Latouche, *Comment réenchanter le monde: La décroissance et le sacré* (Paris: Éditions Payot & Rivages, 2019), 7.

inventiva y de la creatividad del imaginario, bloqueada por el totalitarismo, economicista, desarrollador y progresista.<sup>541</sup>

De allí la importancia de la construcción de Hinkelammert en la teología económica. La lectura de la obra teológico-económica de Hinkelammert nutre nuestra *matriz económica indígena*. Aquí se propone la trascendencia amazónica, en sentido más amplio, las *trascendentalidades indígenas*. Nos encontramos ante el *giro descolonial*, *giro trascendental económico*, el indígena “subdesarrollado” antes considerado como problema, ahora se yergue cara a cara y propone una solución, porque este último considera a la naturaleza como su madre, mientras que el capitalismo desarrollista solo encuentra “recursos”. El indígena entonces *está* desarrollado porque considera a las plantas, animales o el agua como hermanos, en un nivel trascendental, a la naturaleza como deidad.

No sirve para nada enumerar el catálogo de las diferencias entre el cuerpo del hombre y el de los animales (escamas, pelo, plumas, patas, rabos, ancas) ni el de las diferencias de producción (hierro, herramientas, prohibición del incesto, lenguaje...). [E]l objetivo psicológico de esta clasificación consiste en reparar la vergüenza de nuestros orígenes, como si fuera preciso que perteneciéramos a cualquier precio a la especie elegida y no tuviéramos nada que compartir con esos seres con pelo, patas y carentes de lenguaje.<sup>542</sup>

Nos encontramos ante la matriz ética de la filosofía indígena: el cuidado de la vida *sumak kawsay*. Según Macusaya esta noción data de la década de 1980, como producto de una consultoría conjunta, de autoría de Javier Medina y no de Simón Yampara.<sup>543</sup>

### *Sumak kawsay* como filosofía indígena

En el campo jurídico recién en el año 2008 se asume el *sumak kawsay* en la Constitución ecuatoriana, *suma qamaña* en Bolivia (2009), *happiness* en Buthan (2008) y *ñande reko* según los guaraní. Aquella matriz tiene la potencia superadora de la acumulación, por ello es un paradigma que trasciende el desarrollismo, difícil de aprehender, pero peligroso para el sistema económico acumulador vigente.

541 “Decrescita è semplicemente uno slogan che raccoglie gruppi e individui che hanno formulato una critica radicale dello sviluppo e sono interessati a individuare gli elementi di un progetto alternativo per una politica del *doposviluppo*. È dunque una proposta per riaprire lo spazio dell’inventiva e della creatività dell’immaginario, bloccato dal totalitarismo economicista, sviluppatista e progressista”. Serge Latouche, *La scommessa della decrescita* (Milán: Ferrinelli, 2014), 11.

542 Boris Cyrulnik, *El encantamiento del mundo* (Barcelona: Gedisa, 2002), 28-9.

543 Carlos Macusaya Cruz, *Desde el sujeto racializado: Consideraciones desde el pensamiento indianista de Fausto Reinaga* (La Paz: Minka, 2014), 13.

Hay que admitir que casi toda categoría que emerge como constructo filosófico o crítico desde los pueblos indígenas es tamizada, amoldada y finalmente asimilada e institucionalizada como instrumento a favor de la dominación.<sup>544</sup> El *sumak kawsay* cuidado de la vida también ha sido retorcido para justificar la industria extractiva estatal-transnacional, por eso se hace propaganda con la minería “responsable” o el desarrollismo “sostenible”, es una propaganda invertida, en el fondo están diciendo: hay que destruir y matar a la naturaleza de una manera “responsable” para generar “desarrollo”.

Entonces hay que contraponer la trascendencia del cuidado de la vida *sumak kawsay* frente a la teología del desarrollismo. La idea del desarrollo o progreso, que luego adopta el sentido desarrollista, se origina en el siglo XVIII:

Aunque es verdad que la nueva mística pietista había ido introduciendo, desde finales del siglo XVII, un nuevo concepto de fe, prácticamente independiente de la objetividad histórica del milagro. A esta nueva fe le vino ahora un inesperado apoyo por parte, precisamente, de la Ilustración que había socavado las bases de la antigua. Brotó de la crítica, inmediateamente, la concepción histórica del mundo. Como ya no cabía la simple aceptación de la tradición, había que descubrir un principio por el que pudieran volver a componerse en un todo vivo los *disjecta membra* [fragmentos antiguos] de la tradición que habían quedado tras la crítica. Y se halló este principio en la idea del progreso de la humanidad; una idea que apareció con el siglo XVIII y que se sometió el mundo del espíritu a partir de 1800, luchando de varios modos en un gran despliegue. Gracias a él, el pasado se abandonó al conocimiento, pero la voluntad se sintió liberada de él y se volvió al presente y al futuro, ya que el progreso es, para la voluntad, la tensión entre ambos.

Este giro hacia el presente y el futuro se encontraba también en la nueva orientación que había adoptado la fe. Si la Ilustración vinculaba el presente con el futuro por la confianza en el progreso, y cada hombre se alimentaba de la certeza de que, sencillamente, el siglo no estaba maduro respecto de su ideal, y se sentía conciudadano de los hombres del porvenir, también la fe nueva ligaba el instante presente de irrupción íntima de la gracia a la confianza de sus futuros efectos en la vida.<sup>545</sup>

Por supuesto que tanto Europa o Norteamérica no se ha marginado de la construcción semántica del *sumak kawsay*, ahora se puede hallar publicaciones en universidades “prestigiosas”,<sup>546</sup> por ejemplo, Alemania, EE. UU.

544 Balandier, *Teoría de la descolonización*, I-XIII.

545 Rosenzweig, *La estrella de la redención*, 142.

546 Eija Ranta, *Vivir Bien as an Alternative to Neoliberal Globalization: Can Indigenous Terminologies Decolonize the State?* (Londres: Routledge, 2018); Ivonne Farah y Javier Medina, coords., *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* (La Paz: Universidad Mayor de San Andrés / Sapienza Università di Roma, 2011); Stephan Sonnenberg y Dema Lham, “But Seriously Now... Lawyers as Agents of Happiness?: The Role of the Law, Lawmakers, and Lawyers in the Realization of Bhutan’s Gross National Happiness”, *Forum for Development Studies* 45, n.º 3 (2018), <https://doi.org/10.1080/08039410.2017.1393459>.

o Francia, que intentan encerrar el *sumak kawsay*. Pero el *sumak kawsay* tiene matriz trascendental, esto jamás lo dicen, la consideración del cuidado de la vida como divinidad. Desde las universidades euronorteamericanas hoy se intenta construir: indigenismo filosófico. *Tayta churón* Manuel de Jesús Cartuchi, *kichwa* saraguro, cantaba el *sumak kawsay* hace casi un siglo:

Muru mikuzhpa ¡ayayay!  
 Muru mikuzhpa ¡ayayay!  
 Sumak kawsashu ¡ayayay!  
 Sumak kawsashu ¡ayayay!  
 Sara mikuzhpa ¡ayayay!  
 Sara mikuzhpa ¡ayayay!  
 Sumak kawsashu ¡ayayay!  
 Sumak kawsashu ¡ayayay!  
 Uca mikuzhpa ¡ayayay!  
 Uca mikuzhpa ¡ayayay!  
 Sumak kawsashu ¡ayayay!  
 Sumak kawsashu ¡ayayay!  
 Trigo mikuzhpa ¡ayayay!  
 Trigo mikuzhpa ¡ayayay!  
 Sumak kawsashu ¡ayayay!  
 Sumak kawsashu ¡ayayay!  
 Haba mikuzhpa ¡ayayay!  
 Haba mikuzhpa ¡ayayay!  
 Sumak kawsashu ¡ayayay!  
 Sumak kawsashu ¡ayayay!

Cartuchi resumía el *sumak kawsay* en la alimentación a través de los granos: haba, oca, trigo. Es decir, como categoría económica de auto sustentabilidad, de estar sanos y vivir bien. Su herramienta pedagógica es la música. Su propuesta categórica es de cuidado de la vida o *sumak kawsay*. El cuidado de la vida no tiene como fin la supervivencia humana, sino, del cosmos *pacha* ontológicamente de la totalidad: personas, animales, plantas.

Esto no es algo como una renuncia al antropocentrismo. El ser humano no puede pensar sino en términos antropocéntricos. El antropocentrismo es una condición —ontológica— del pensamiento. Sin embargo, lo que en la tradición occidental aparece como antropocentrismo, no pone al hombre en el centro del pensamiento sobre sí mismo y sobre la naturaleza. Sustituye al hombre por abstracciones, en especial por el mercado y el capital. Es un mercadocentrismo o un capitalocentrismo. Quita al ser humano su lugar central para destruirlo junto con la naturaleza. Al poner al ser humano en el centro, el mercado y el

capital tienen que dejar de estar allí. Recién así es posible poner realmente en el centro al ser humano.<sup>547</sup>

Las discusiones del antropocentrismo que luego giran alrededor de los llamados “derechos de la naturaleza” son vacuas; ello se puede sustituir con el derecho ambiental para cobrar mayor fuerza práctica con las remediaciones o reparaciones ambientales. Tanto el derecho ambiental como el ecologismo son propuestas euronorteamericanas que no desechan el crecimiento económico infinito.<sup>548</sup> Tal error de ingenuidad teológico-económica cometió también Renaud Lambert cuando escribió sobre *El espectro del pachamamismo*, en su malinterpretación de la filosofía *aymara*. El dijo:

Solo un país rechazó el acuerdo internacional en Cancún para luchar contra el cambio climático: Bolivia. En lugar de los “mecanismos de mercado” previstos en el texto firmado en diciembre de 2010, el presidente boliviano Evo Morales prefiere “un nuevo paradigma planetario para preservar la vida”: la defensa de la Madre Tierra. Una tradición indígena que contribuiría a “descolonizar” la atmósfera ideológica.

Un grito resuena al pie de la Cordillera de los Andes: ¡“Pachamama o muerte”! Con el puño en el aire en una plataforma de la ciudad de Cochabamba, el presidente boliviano Evo Morales insta a sus invitados a unirse a él. En este día 22 de abril de 2010, cinco mil representantes de asociaciones ambientales, políticas y antiglobalización de todo el mundo, que habían venido a participar en una conferencia sobre la crisis ecológica, tronaron a coro: “¡La Pachamama o la muerte!”

¿Pachamama? “*La Madre Tierra entre los indígenas de América Latina*”, el presidente Morales se complace en explicar. En los últimos años, su nombre ha aparecido con mayor frecuencia en la prensa, en publicaciones de organizaciones no gubernamentales (ONG) y en la literatura ambiental y antiglobalización. Para la *Liberación*, el término resume los debates de la undécima universidad de verano de la Asociación para la Fiscalización de las Transacciones Financieras y la Acción Ciudadana (Attac). *Pachamama*: este es también el título que el jefe de los Verdes Patrick Farbiaz dió a su revista, dedicada a la ecología política.

Si bien las amenazas vinculadas al calentamiento global han pasado del estatus de hipótesis al de evidencia, la divinidad andina se ha impuesto como la encarnación de la Madre Tierra, que ahora debe ser protegida de la agresión humana. Sin embargo, cuando se dice “Pachamama”, se dice necesariamente “poblaciones indígenas que viven en armonía con ella”.

Es una buena noticia: tanto el movimiento ecologista dominante como los gobiernos de las principales potencias (tanto industriales como emergentes) están interesados en la noción de “desarrollo sostenible”, que reintegra en su

547 Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo*, 51.

548 Las propuestas ecologistas de Ost van en esta línea. François Ost, *Naturaleza y derecho: Para un debate ecológico en profundidad* (Bilbao: Mensajero, 1996).

discurso la relación entre el hombre y la naturaleza. Según los investigadores argentinos Diego Domínguez y Daniela Mariotti, esta búsqueda de modelos de interacción armoniosa lleva a la identificación de “*los indígenas como ‘ecologistas naturales’*”, una supervivencia local de una época en la que, según el ecologista franco-británico Edward Goldsmith, “*todos, en todas partes, sabían cómo vivir en armonía con el mundo*”.<sup>549</sup>

La *pachamama* es la superación del crecimiento teologizado, infinito, idolátrico. Es también, ir más allá del “crecimiento sostenible”. *Pachamama* involucra el campo Trascendental-económico, la tierra y el cosmos como madre, el cuidado de la vida *sumak kawsay*.

La traducción de la *pachamama* como ‘espectro’ o ‘fantasma’ es una interpretación teológico-económica peyorativa. En 1492 se habría dicho que la *pachamama* es un ídolo, pero tales categorías están desfasadas, ahora se dice que la *pachamama* es un espectro. Sin embargo, el ídolo o espectro es la acumulación, el espectro de la acumulación destruye la vida.

Los indígenas no pueden ser categorizados como “ecologistas naturales”, no se les puede cargar o atribuir la responsabilidad de la protección de la naturaleza o la vida. Aquello es responsabilidad y obligación conjunta. La matriz ética de cuidado de la vida *sumak kawsay* es la que aquí se reivindica.

Espectros son las discusiones vacuas respecto a los derechos de la naturaleza como juridificación, esto es una traducción burda de la *pachamama* como madre “naturaleza” y su “protección” a través del derecho ambiental. ¿Podemos o no, “otorgar” derechos a la naturaleza?, ¿la naturaleza es o no, sujeto?, son interrogantes ingenuas, comunes, espectrales.<sup>550</sup>

Los derechos de la naturaleza como juridificación significan ‘estado-centrismo’, ‘teología del Estado: los juzgados y la norma como ídolos o dioses’. En las *Relecciones teológicas* de Vitoria, “la Teología, en la España del siglo XVI, tenía un valor muy distinto del que ahora ostenta [se trataba de una] ‘ciencia universal, que abarcaba desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado’”.<sup>551</sup> Como consecuencia, entre las categorías “naturaleza”<sup>552</sup> y “derecho” se identifican

549 Renaud Lambert, “Le spectre du pachamamisme”, *Le Monde Diplomatique*, febrero de 2011, <https://bit.ly/3aRFY4E>.

550 La crítica de los Derechos de la Naturaleza como Derecho Ambiental se encuentra de manera ampliada en Claudia Storini y Fausto Quizhpe, “Hacia otro fundamento de los derechos de la naturaleza”, en *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*, ed. Liliana Estupiñán, Claudia Storini, Rubén Martínez y Fernando de Carvalho (Bogotá: Universidad Libre, 2019), 49-70.

551 Francisco de Vitoria, *Relecciones teológicas* (Madrid: Librería Religiosa Hernández, 1917), 18.

552 Aquí se toma a la naturaleza sin la escisión binaria naturaleza-cultura, el ser humano, las piedras, las plantas, etc., también son naturaleza. Storini y Quizhpe, “Hacia otro fundamento de los derechos de la naturaleza”.

varios nexos que echan su raíz en la teología. La teología subyace tanto al Estado como a la legislación,

el Estado interviene en todas partes, ora como *deus ex machina*, decidiendo por medio de la legislación positiva una controversia que el acto libre del conocimiento jurídico no acertó a resolver claramente, ora como Dios bueno y misericordioso [...] La "omnipotencia" del moderno legislador, tan cacareada en todos los manuales de derecho público, tiene su origen en la teología, y esto no solo desde el punto de vista lingüístico.<sup>553</sup>

Los derechos de la naturaleza involucran en cierta medida la matriz trascendental ética de la filosofía indígena: esta matriz es el *sumak kawsay* cuidado de la vida. Esta matriz nos lleva a discernir la trascendentalidad enfrentada a la teología judeocristiana. Esta no es una invitación a las disquisiciones vacías respecto a si dios o los dioses celestiales "existen" o no, este tipo de reflexiones sí que caerían como proyecciones espectrales. Sin embargo, los dioses terrenales están presentes en la humanidad, estos son tanto la acumulación como el mercado; dioses que se presentan a través de la mundialización de la lógica de la ganancia, palpables para toda la población planetaria que sufre la insatisfacción de sus necesidades básicas.

La trascendentalidad del *sumak kawsay* involucra partir de lo que es, de la materialidad, juicio de factibilidad o posibilidad, ¿qué hacemos con ese árbol, palpable, lo cortamos o no?, ¿qué hacemos con ese río, lo ensuciamos o no?, ¿esta montaña y los seres vivientes en ella —incluidos los dioses indígenas que moran allí— son una fuente hídrica de vida, o es un "recurso" que puede ser destruido?

Esta discusión de la matriz ética nos compete a todos, tanto individual como colectivamente, somos responsables por devenir del suicidio colectivo o también por el cuidado de la vida *sumak kawsay* de la humanidad como de la naturaleza y "de toda la gente de nuestros días, esto es, satisfacer sus necesidades básicas; la vida de todas las criaturas que nos acompañan en el planeta Tierra; [y,] la vida de las futuras generaciones".<sup>554</sup>

Dussel nos dice: "La relación interpersonal es ética; la relación hombre-naturaleza es técnica".<sup>555</sup> En este último punto comete un error, al estar situado en el núcleo teológico judeocristiano abstrae a la naturaleza como una "cosa", la cosa es objeto, no puede ser sujeto para Dussel. Desde

553 Carl Schmitt, *Teología política* (Madrid: Trotta, 2009), 38-9.

554 La economía que abarca estos tres aspectos es "una economía para vida". Ulrich Duchrow, *Alternativas al capitalismo global extraídas de la historia bíblica y diseñadas para la acción política* (Quito: Abya-Yala, 1998), 259-60.

555 Dussel, *Beyond Philosophy*, 45.

la filosofía indígena la naturaleza es sujeto y por lo tanto forma parte de la interrelación ética aquí planteada.

Por ello hemos nos hemos reservado lo que aquí se está discutiendo como "cuidado de la vida" o *sumak kawsay* para el final, es la discusión última, el límite mismo del suicidio; la vida es, la vida existe, la vida nos permite escribir estas líneas.

La crítica de los *centrismos*, como eurocentrismo y el mercandocentrismo tiene lugar en cuanto *antropolatría*, la antropolatría no pone al ser humano *desnudo* —empobrecido, colonizado, desempleado— en el centro; sino al ser humano en cuanto cobijado de propiedades y la *acumulación infinita* es sinónimo de la destrucción de la vida,

un antropocentrismo exagerado, llevado hasta el umbral de una "antropolatría". No solamente la tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo (un cosmos) autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo Otro (el caos), sino más bien su pretensión de supeditar la realidad misma de lo Otro (todo lo extra-humano, infrao sobre-humano) a la suya propia; su afán de constituirse en calidad de "Hombre" o sujeto independiente, frente a un Otro convertido en puro objeto, en mera contraparte suya, en "Naturaleza".<sup>556</sup>

En una versión palpable, quizá radical como raíz de lo que aquí se quiere explicitar, el ser humano desnudo de propiedades es el huaorani, situado en la Amazonía ecuatoriana, es una "mostración" del ser humano antropocentrado, no es pobre, pero corre el peligro de ser empobrecido por el Estado y la industria extractiva. Según el canto huaorani que reivindica la fiesta de la solidaridad:

Cuando un árbol está cargado de frutos maduros, las aves de todas las especies se reúnen en él. Cantan de alegría, y cantan para llamar a más pájaros a participar en el festín. Los verdaderos humanos somos como los pájaros, bebemos fruta y disfrutamos de la abundancia. Y cuando no queda ninguna fruta, nosotros, como los pájaros, nos vamos por separado, cada uno siguiendo su propio camino.<sup>557</sup>

Las propuestas de la protección de la naturaleza, desde el derecho, adquieren una perspectiva ingenua en el siglo XXI, tiene un carácter *fashion*, están a la moda. Por supuesto, estar en contra de la protección de la naturaleza, es oponerse a la vida misma, es una tendencia suicida, enfermiza. Pero las propuestas *fashion* generan un discurso vacío, cuando aquellas afirman solo jurídica o teóricamente la protección de la naturaleza, pero

556 Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 150.

557 El poema huaorani: "tomëmo behuenqui ponga abi/ tomëmo behuenque bamenenga abi/ eëmo amina bamenguina amina/ mintairi nani tehueninque/ mintairibai nano tebeninque/ huenomenè cahui namo tebeninque/ tomëmo behuenque bamenenga abi". Rival, *Trekking Through History*, 133.

no son militantes, no son consecuentes, no encuentran la practicidad. Esto es, delegar la protección de la vida, a la norma o a los juzgados y tribunales; esto se constituye nuevamente en el culto de la ley. La protección de la naturaleza implica militancia radical de protección de aquella, así como la renuncia a la *idolatría* de la acumulación. Aquí tenemos el nexo trascendental, en la crítica de la avaricia humana junto a la idolatría de la acumulación.

Los métodos de interpretación de la racionalidad de la simbología narrativa pueden estar orientados con carácter teológico para una comunidad de creyentes o en su caso con sentido filosófico para una comunidad política,<sup>558</sup> en este trabajo se asumen ambas orientaciones, la conjunción de ambas posiciones nos permiten proponer la trascendentalidad. El sentido teológico y filosófico se traduce en la matriz trascendental de la ética indígena: *sumak kawsay* cuidado de la vida.

Los mayores problemas que enfrenta el siglo XXI son: la destrucción del planeta, el empobrecimiento y el hambre de la mayoría de la humanidad; para esta discusión resulta acertada la analogía entre teología y amor de Fromm.

En la teología occidental [vale decir, judeocristiana y generalmente euro-norteamericana] convencional se intenta conocer a Dios por medio del pensamiento, de afirmaciones acerca de Dios. Se supone que puedo conocer a Dios en mi pensamiento. En el misticismo, que es el resultado del monoteísmo [...], se renuncia al intento de conocer a Dios por medio del pensamiento, y se lo reemplaza por la experiencia de la unión con Dios, en la que ya no hay lugar para el conocimiento acerca de Dios, ni tal conocimiento es necesario. [...] La psicología como ciencia [que aborda el conocimiento del pensar humano] tiene limitaciones, y así como la consecuencia lógica de la teología es el misticismo, así la consecuencia última de la psicología es el amor.<sup>559</sup>

Una analogía religiosa de la teología cristiana es el misticismo. El misticismo es una experiencia-praxis espiritualidad, a la vez es responsabilidad y *cuidado de la vida*, consiste en decir “permiso madre agua, voy a bañarme” o “permiso tierra, voy a sembrar”. Por supuesto, ello involucra causar el mínimo impacto en la vida, con el uso de agroquímicos en la tierra y cuidar la vida del agua. Luego, entre los pueblos *kichwa* tenemos esta praxis espiritual, en la siembra se entrega en reciprocidad alimentos a la tierra, un poco de azúcar para el río o lago en que vamos a bañarnos. Chushig reprochó la carencia de criticidad de la teología cristiana, su dardo apuntó directamente a los clérigos y la prédica escolástica: “¡Oh, cuánto mejor sería para

mi Iglesia que algunos predicadores nunca hablasen! todo es vano prurito de oír aplausos. Más, en vez de exponer las Escrituras cuentan fábulas, en vez de excitar compunción mueven a risa, y en lugar de oír, luego que se acabaron sus sermones, las cristianas conmoviones de los arrepentidos, oyen los aplausos teatrales de los disolutos”.<sup>560</sup>

Nuestra posición se sitúa en la crítica trascendental indígena como alternativa a la situación destructiva actual. La *pachamama* como deidad, como madre cosmos que nos obliga a cuidar la vida. El análisis crítico involucra increpar por las bases dogmáticas de la prédica. Chushig propone: “¿en qué lugares de Escritura se funda? ¿cuál es la tradición que nos obliga a creerla? ¿qué Padres [madres o teologías] son los que la defienden y comprueban? ¿qué ha sentado sobre ella la Iglesia en sus decisiones y Concilios? ¿qué herejías se les han opuesto y combatido? ¿quiénes han sido, y en qué tiempo?”.<sup>561</sup>

En nuestro caso, la matriz a considerar es la filosofía indígena que concibe a la tierra, los animales y las plantas como deidades. La tradición que nos obliga a creer es la evidencia del cuidado de la vida entre la mayoría de los indígenas. Hemos visto en este trabajo, que la teología del cristianismo invertido satanizó la matriz Trascendental y ética indígena, adorar a una montaña se encerraba en su momento en un cuadro de culpabilidad y por eso se consideraba demoníaco o idolátrico.

Se tiene así la matriz de la filosofía indígena, religar el acto de cuidado de la vida o ética con la religiosidad: *kichwa*, huaorani, *aymara*. La ética de los pueblos así llamados indígenas tiene raíz trascendental. Categorías como *yakumama* mamá agua o *pachamama* mamá cosmos, refieren a la unión entre lo trascendental y lo material, se trata de una filosofía práctica; “la boca diciendo y las manos haciendo”,<sup>562</sup> según Rosa Andrade. Y, si mi madre es el agua *yakumama* (categoría trascendental), no la ensucio ni la contamina, soy responsable (categoría ética). Si el cosmos es mi madre *pachamama* (categoría trascendental) no lo destruyo (categoría ética).

### *Sumak kawsay* como ética

Desde la filosofía del lenguaje ya se intentó destruir el nexo entre ética y trascendentalidad —en este sentido, hay que advertir que la trascendentalidad se puede traducir (erróneamente) como teología, especialmente

558 Ver la propuesta esquemática “Various Methods of Interpreting a Rational Symbolic Narrative”. Dussel, *Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity*, 140.

559 Fromm, *El arte de amar*, 45-6.

560 Espejo, *Obra educativa*, 142.

561 *Ibid.*, 94.

562 Rosa Andrade Gualán, entrevistada por el autor, 2020.

por quienes están ubicados en el núcleo judeocristiano—. Wittgenstein es el máximo representante de esta corriente, para él, la ética solo es estética, es decir toda proposición ética es un discurso bello, retórico, no tiene nexo directo con las dos posibilidades extremas: la vida o el suicidio colectivo —o muerte—. Por eso:

6.4 Todas las proposiciones valen lo mismo.

6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede [es el sistema dado como natural]; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.

Si hay un valor que tenga valor tiene que residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.

Lo que los hace no-casuales no puede residir en el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez.

Ha de residir fuera del mundo.

6.42 Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.

6.421 Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental (Ética y estética son una y la misma cosa).<sup>563</sup>

Cuando Wittgenstein afirma “Todas las proposiciones valen lo mismo” sitúa a la ética despojada de la responsabilidad, se margina del discernimiento: ¿qué debo hacer?, cuida o destruye la vida. La filosofía indígena está contrapuesta a Wittgenstein, donde la ética está entrelazada con la trascendencia indígena, es decir, no es posible la ética neutral, necesariamente debe enunciar su posición política, cuida o destruye la vida.

Solo la *vida* es sinónimo de ética y trascendencia, no toda proposición vale lo mismo, si una proposición no cuida la vida no es ética. La ética indígena es militancia política, praxis, sin metáfora alguna, responsabilidad o cuidado de la vida *sumak kawsay*.

Especialmente en las sociedades agrícolas la trascendencia se concibe en forma femenina, como una gran madre. Luego se transforma con las religiones paternas, especialmente desde los egipcios, a través de: la razón, los principios y la ley, lo que en consiguiente constituye un apartamiento de la naturaleza.<sup>564</sup> A partir de esta dicotomía, encontramos religiones matrilineales y patrilineales, las que han prevalecido, por supuesto con la colonización, son las religiones paternas que veneran o deifican a la ley o a un dios con un carácter idolátrico. De esta deificación de la ley deriva el estadocentrismo de los supuestos derechos de la naturaleza, solo el Estado con la ley protegería a la vida: de allí que especialmente los legos en derecho se dedican a recitar artículos y sentencias jurídicas para hablar de la

563 Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, 133.

564 Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, 49.

protección de la vida. En este sentido, la crítica teológica de la divinización de la ley como dios padre está tratada en amplitud por Hinkelammert.<sup>565</sup>

Como se apuntó, en Sudamérica entre los pueblos indígenas prevaleció especialmente la trascendencia de raíz matrística, por esta razón, la invasión colonial, Felipillo, traductor de las conversaciones entre Pizarro y Atawallpa, tuvo problemas hermenéuticos cuando traducía la religión católica al *quechwa*. Felipillo, “por decir Dios Trino y Uno, dijo: Dios tres y uno son cuatro, sumando los números por darse a entender”.<sup>566</sup> Con esa suma de la santa trinidad cristiana, Felipillo estaba haciendo un *tinkuy*. Felipillo, descendiente de los *inka* intentaba traducir una religión de una civilización paterna para otras personas de otra civilización con trascendencia materna de la dualidad, por eso traducía la Santa Trinidad impar en un número par cuatro.

Atawallpa fue más lejos, luego de escuchar la traducción de Felipillo, hizo un proceso de contra argumentación a la hermenéutica del proceso colonial que él veía venir, es también uno de los iniciadores de la corriente que hoy llamamos teología de la liberación; Bartolomé de las Casas, frente a esta discusión queda en segundo lugar. Después de que el cura le increpase para ser bautizado en la religión católica, ceder sus territorios y tributar, Atawallpa respondió:

me ha dicho vuestro faraute que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios Tres y Uno, que son cuatro, a quien llamáis Criador del Universo, ¿por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha? El segundo es, el que dices que es padre de todos los otros hombres, en quienes todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, solo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero fue muerto. Al cuarto nombráis Papa. El Quinto es Carlos, a quien sin hacer cuenta de los otros, llamáis poderosísimo, y monarca del universo, y supremo a todos. Pues si este Carlos es príncipe y señor de todo el mundo ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiciera nueva concesión y donación para hacerme guerra y usurpar estos reinos? y si la tenía, ¿luego el Papa es mayor señor que no él, y más poderoso y príncipe de todo el mundo? También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos, y no a los otros, porque no dáis ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiese de dar tributo y servicio, pareceme que se había de dar a aquel Dios, que dices que nos crió a todos, y a aquel primer hombre, que fué padre de todos los hombres, y a aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados: finalmente, se habían de dar al Papa, que puede dar y conceder mis reinos y mi persona a otros. Pero si dices que a éstos no debo nada, menos debo a Carlos, que nunca fué señor destas

565 Ver especialmente Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (San José, CR: Arlekin, 2010).

566 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, vol. III, 180.

regiones ni las ha visto. Y si después de aquella concesión tiene algún derecho sobre mi, fuera justo y puesto en razón me lo declararades antes de hacerme las amenazas con guerra, fuego sangre y muerte, para que yo obedeciera la voluntad del Papa, que no soy tan falto de juicio, que no obedezca a quien puede mandar con razón, justicia y derecho. [...] A este tiempo los españoles, no pudiendo sufrir la proligidad del razonamiento, salieron de sus puestos y arremetieron con los indios, para pelear con ellos, y quitarles las muchas joyas de oro, y plata, y piedras preciosas.<sup>567</sup>

Al verificar la escasa capacidad de argumentación que tenía la lógica colonial, con razón Sahuaraura reclama por el analfabetismo de Francisco Pizarro, Hernando de Luque como maestrescuela, así como la ascendencia de Diego de Almagro; especificando “estos tres aventureros se concertaron para descubrir ó [sic] invadir un imperio floreciente”.<sup>568</sup> A través de este diálogo se verifica que la teología judeocristiana colonial invertida tenía como fundamento la avaricia y la colonización y como fin la acumulación.

Los pueblos indígenas de Sudamérica o *Abya Yala*, sujetos en este trabajo, a pesar de que por la colonización “se los condenó por siglos a la práctica clandestina de su religiosidad”,<sup>569</sup> no estuvieron en pasividad, sino que mantuvieron una lucha trascendental monstruosa frente a la teología cristiana invertida que fundaba la dominación.

Gisbert muestra este aspecto, a través de la forma en que el arte indígena subsumió o asimiló a la virgen cristiana y la transformó en la *pachamama* o en los cerros. “La forma más usual de representar a la Virgen como la Pachamama es pintándola sobre una piedra en forma triangular en su advocación de la Candelaria; así se enfatiza el concepto María-Cerro y María-Piedra”.<sup>570</sup> El arte del sujeto colonizado se transforma en trascendentalidad y se constituye en un instrumento de liberación indígena, la virgen del cristianismo es asimilada por la trascendentalidad indígena y encerrada en las montañas, solo luego de ello, es venerada.

No se trata del “sincretismo” ingenuo, está dicho que este esconde la violencia intrínseca de los procesos coloniales *pachakutik*; se trata de la trascendentalidad, la hermenéutica y el arte indígena como fundamento de liberación, pero a la vez también como filosofía del cuidado de la vida *sumak kawsay*. Porque nace desde un proceso hermenéutico contestatario a una religión impuesta, la asimila y vuelve a expresarla

567 Ibid., 185-6.

568 Justo Sahuaraura, *Recuerdos de la monarquía peruana, ó bosquejo de la historia de los incas* (París: Librería de Rosa, Bouret y Cía., 1850), 7.

569 Rivera Cusicanqui, *Gestión pública intercultural*, 11.

570 Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, 34-5.

como instrumento propio para la liberación del colonizado y para el cuidado de la vida.

en Mixtón (Nueva Galicia 1541) los indígenas se sublevaron contra el clero y al momento de acoger a los que renegando del cristianismo se plegaban al movimiento, “les lavaban la cabeza para que les quitara el bautismo”. En Michoacán los “hechiceros” hicieron creer a los indios que el agua bautismal era sangre y que al bautizar a los niños les hendían la cabeza, en el Perú a raíz del movimiento del Taki Ongoy (1965) son los “bautizados” los que acuden a seguirlo, esta es una de las razones por las que antes de pertenecer a él deben expiar sus cristianidad mediante el ayuno y otras prácticas.<sup>571</sup>

Hasta aquí tenemos un entrecruzamiento filosófico entre: arte, trascendentalidad y descolonización. Por esta razón hay que reconocer que la teología de la liberación realizó aclaraciones cruciales que aún tienen absoluta validez para los indígenas. La teología de la liberación alivió, por ejemplo, que: “La pobreza que Jesús bendeciría sería la pobreza espiritual; el hambre y la sed que premiaría serían el hambre y sed de justicia y no la condición material del pobre, del hambriento y del sediento”.<sup>572</sup> Bajo esta premisa se puede entender a Rosario Castellanos cuando dice en su *Oficio de tinieblas*: “Somos iguales ahora que nuestro Cristo[ el de los colonizados] hace contrapeso a su Cristo[ el de los colonizadores]”.<sup>573</sup>

### Aportes de la teología de la liberación para el *sumak kawsay*

En el proceso colonial Cristo dejó de ser solamente uno y trino y se fraccionó en la dualidad, o, trascendentalidad indígena: es decir, bajo la espiritualidad indígena se logró identificar que había prevalecido un Cristo demoníaco, colonizador y esclavizador; y, también esto dio nacimiento a un Cristo angelical liberador, por supuesto que este último pertenece a los indígenas.<sup>574</sup>

Esta fragmentación del Dios judeocristiano atravesó toda Latinoamérica y aún se puede observar especialmente en el arte de Bolivia, Colombia,

571 Luis Millones, *Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena* (Lima: Ministerio de Trabajo y Comunidades / Instituto Indigenista Peruano / Unidad de Investigación y Programación, 1967), 28.

572 Ignacio Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios: Para anunciarlo y realizarlo en la historia* (Santander, ES: Sal Terrae, 1984), 133.

573 Rosario Castellanos, *Oficio de tinieblas* (Nueva York: Penguin Books, 1998), 325.

574 Lugares INAH, “Trinidad antropomorfa”, *Lugares INAH*, accedido 27 de noviembre de 2022, <https://bit.ly/3AOHxyz>.

México, etc., la autoría de estas obras generalmente se atribuye a sujetos "anónimos".<sup>575</sup>

Este mismo desdoblamiento se observa en el campo arquitectónico, en el pueblo *kichwa* saraguro existen dos iglesias principales, bajo la dualidad *urayllu* y *hanayllu*, es decir, una iglesia mayor *hanak* y otra menor *uray*.<sup>576</sup>

La dualidad indígena traducida en el desdoblamiento del dios judeocristiano tuvo tal repercusión teológica, que los concilios escolásticos censuraron las obras de arte que fraccionaban.<sup>577</sup>

Como solución mandaron que se representara las tres divinidades bajo una nueva simbología: el Padre como el ojo de la providencia, el Hijo como el cordero y el Espíritu Santo bajo la alegoría de la paloma.

Con esta premisa hay que señalar, ya en palabras claras, que una lucha entre la teología judeocristiana con la religiosidad-espiritualidad o trascendentalidad indígena.

Pero la teología de la liberación es en este sentido aún una rama de la teología judeocristiana. Esta teología, en el mundo de los indígenas se debe considerar como un primer paso en el camino descolonial, el último paso es el retorno a la trascendentalidad indígena: la veneración del agua, la deificación de los árboles, el respeto hacia las montañas, etc.

En otras palabras, si se acepta que la teología de la liberación intentó situarse junto a los indígenas, con el Cristo liberador, esto no quiere decir que aquí se justifica la eliminación de la trascendentalidad indígena. Muy por el contrario, nos encontramos con un trabajo por hacer; hay que descolonizar el pensamiento indígena en este último sentido trascendental.

El mismo proceso se concretó cuando la Virgen María fue posteriormente representada como *pachamama* en Potosí-Bolivia en calidad de obra arte. La Virgen María inicialmente tiene núcleo judeocristiano, pero cuando se traduce como *pachamama* adquiere matriz trascendental, porque conmina a cuidar la vida; pero también es resistencia frente a la colonización

575 Véase el interesante análisis de Helena Castaño, "Restauración y censura en el arte colonial americano, siglos XVII a XX", en *Principio Potosí Reverso*, ed. Departamento de Actividades Editoriales del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010), 61-5.

576 "Las expresiones *Janaillus* y *Uraillus* expresan la dualidad (bipartición) Inca Janan-Urin con que diferenciaban a las familias de arriba y abajo con respecto a Cusco. Para el caso de los cargos, en Saraguro está presente la dualidad mayor-menor, no por su poderío económico, sino por la función a cumplir y el lugar que debe ocupar en el tiempo y en las procesiones: el mayor a la derecha y el menor a la izquierda". Luis Chalán, "La celebración de la Navidad en Saraguro: Sus personajes", en *Los saraguros: Fiesta y ritualidad*, comps. Linda Belote y James Belote (Quito: Abya-Yala-Universidad Politécnica Salesiana, 1994), 41.

577 Ver el sitio: oai:mexicana.cultura.gob.mx:0014137/0089237. Anónimo, *Santísima Trinidad*, 1700, Pintura de caballete, 1700, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

porque, y esto tiene relevancia descolonial, porque traduce el núcleo teológico judeocristiano patriarcal, hacia una matriz trascendental indígena maternal como *pachamama*.<sup>578</sup> A este fenómeno lo podemos llamar desde ya, *descolonización filosófica*.

Como corolario se tiene que, los primeros indígenas que critican la "teología de la dominación"<sup>579</sup> que pretendía ser cristiana, fueron los *inkas*. En segundo lugar, quizá el primer crítico europeo fue Bartolomé de las Casas. Para abundar, la crítica lascasiana no es el primer "antidiscursos de la modernidad temprana",<sup>580</sup> aunque parezca risible, se recalca contra la filosofía de la liberación que, por ejemplo, los *inkas* tenían filosofía, antes de constituirse en exterioridad, antes de ser marginalizados, en el encuentro mismo criticaron la colonización, formularon la descolonización filosófica; en otras palabras, ni siquiera la crítica de la modernidad puede ser tomada como centro, el centro son los sujetos indígenas, las civilizaciones que vivieron y su descendencia en lo que hoy es Latinoamérica. Cuando los *inkas* recibieron la categoría "dios", inmediatamente intentaron traducirla como *pachakamak*, ello se constituye en un giro trascendental o descolonización filosófica, "apropiación" del dios colonizador. Garcilaso de la Vega reprocha a los clérigos la deficiente traducción de la trascendentalidad *kichwa* hacia la teología cristiana.

*Pachacamac*, que los historiadores españoles tanto abominan, por no entender la significación del vocablo, y por otra parte tienen razón, porque el demonio hablaba en aquel riquísimo templo, haciéndose dios debajo deste nombre, tomándolo para sí. Pero, si a mi que soy indio cristiano católico por la infinita misericordia, me preguntasen ahora, ¿cómo se llama Dios en tu lengua? Diría: *Pachacamac*, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino éste; y todos los demás que los historiadores dicen son generalmente impropios, porque o son del general lenguaje, o son corruptos con el lenguaje de algunas provincias particulares, o nuevamente compuestos por los españoles; y aunque algunos de los nuevamente compuestos pueden pasar conforme a la significación española, como el *Pachayachacher* [quiso decir *Pachayachachik* o *Pachayachachek*] que quieren que diga hacedor del cielo, significando enseñador del mundo, que para decir hacedor había de decir *Pacharurac*; porque *rura* quiere decir hacer; aquel general lenguaje los admite mal: porque no son suyos naturales, sino advenedizos. Y también porque en realidad de verdad en parte bajan a Dios de la alteza y magestad

578 Ver Figura 18, tesis doctoral, *La virgen María como la pachamama*, <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/8690/1/TD173-Quizhpe-Filosofia.pdf>, 215.

579 ¡Afirmar que la pobreza del pobre (su muerte) es por naturaleza la voluntad de Dios, o pretender la reconciliación antes de odiar al mundo y hacer justicia, son propuestas de una teología de la dominación". Dussel, *Ética comunitaria*, 41.

580 "The first philosophical anti-discourse of early Modernity". Dussel, *Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity*, 80.

donde le sube y encumbra este nombre Pachacamac, que es el suyo propio. Y para que se entienda lo que vamos diciendo es de saber que el verbo *yacha* significa aprender, y añadiéndole esta sílaba *chi* significa enseñar, y el verbo *rura* significa hacer, y con la *chi* quiere decir hacer que hagan, o mandar que hagan; y lo mismo es de todos los demás verbos que quieran imaginar. Y así como aquellos indios no tuvieron atención a cosas especulativas, sino a cosas materiales, así estos sus verbos no significan enseñar cosas espirituales, ni hacer obras grandiosas y divinas, como hacer el mundo, &c., sino que significan hacer y enseñar artes y oficios bajos y mecánicos, obras que pertenecen a los hombres y no a la divinidad. De toda la cual materialidad está muy ajena la significación del nombre Pachacamac, que como se ha dicho, quiere decir el que hace con el mundo universo lo que el alma con el cuerpo, que es darle ser, vida, aumento y sustento. &c. Por lo cual consta claro la impropiedad de los nombres nuevamente compuestos para dárselos a Dios (si han de hablar en la propia significación de aquel lenguaje) por la bajeza de sus significaciones: pero puede esperarse que con el uso se vayan cultivando y recibiendo mejor; y adviertan los componedores a no trocar la significación del nombre o verbo en la composición, que importa mucho para que los indios los admitan bien y no hagan burla dellos, principalmente en la enseñanza de la doctrina cristiana, para la cual se deben componer, pero con mucha atención.<sup>581</sup>

La *trascendentalidad* indígena se propone aquí como *analéctica*, no como sinónimo ni homónimo de *teología*. En *Método para una filosofía de la liberación*, Dussel desglosa *La palabra analógica*. “Los homónimos son los que tienen igual término para significar dos entes o nociones ‘semejantes’ (no idénticas ni diferentes) pero con un momento de diversidad”. La aportación Dussel a la analogía es la *analogía crítica*, que viene a ser el *semejante* o *análogo* excluido, con esta categoría sumada a la *dialéctica* luego propone la *analéctica*.<sup>582</sup> La *trascendentalidad* indígena es *analéctica* porque se encuentra fuera: demonizada, excluida y reprimida, como no-teología. La *trascendentalidad* indígena se ha venido subcategorizando en la generalidad como creencia, cosmovisión o pensamiento. Pero, veamos la genealogía teológica de la filosofía:

Se trata de una auténtica “Ilustración” filosófica árabe, que se desarrolla desde el nombrado Al-Kindi, pasando entre muchos otros por Al-Farabi, Ibn-Sina, y culminando con Ibn-Rusd. Todos ellos defienden los derechos de la razón ante la fe. Opinamos que con ellos nace propiamente lo que hoy llamamos secularizadamente “filosofía”; antes, fue históricamente una “sabiduría racional” con intención teológica (tanto entre los griegos como en los Padres de la Iglesia bizantina). Los cristianos, desde el siglo II, se oponían a los filósofos griegos como teólogos (cristianos) ante teólogos (griegos). Por ello, hemos visto, Taciano puede denominarse: “filósofo bárbaro”; es decir, “amante de la sabiduría (teólogo) no-griego”. Las disputas sobre la resurrección o la inmortalidad del alma, la eternidad o creación del cosmos, la necesidad o la

581 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, vol. I, 82-3.

582 Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, 188-92.

libertad, etc., son controversias entre dos “teologías”, a partir de los recursos de los mundos de la vida cotidiana en confrontación.<sup>583</sup>

La teología judeocristiana mantiene su vigencia, aunque formalmente solo acceden a su estudio disciplinar especialmente los clérigos escolásticos. Hay que resaltar que la teología jamás dejó de operar, el supuesto secularismo es una perspectiva ingenua.

En el siglo XV en Europa se pretendió reemplazar a la teología por la filosofía —y, hay que resaltar que fue solo una pretensión—. Luego, entre el siglo XVIII y XIX, supuestamente la filosofía sería sustituida por la ciencia moderna y los subcampos: nomotéticos, como idiográficos.<sup>584</sup> “La ciencia moderna se definió a sí misma como la explicación de lo natural en contraposición a lo mágico”.<sup>585</sup> Es decir, la ciencia moderna, supuestamente, superaba a la filosofía, pero nunca pudo deshacerse aún siquiera de la teología, porque tuvo que volver hacia aquella para autodefinirse.

Cuando la ruptura entre la ciencia y la filosofía se hizo definitiva a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, la ciencia social [vale recalcar *moderna*,] se proclamó ciencia, y no filosofía. La justificación de esa deplorable división del saber en dos campos hostiles fue que se consideraba que la ciencia era empírica en su búsqueda de la verdad, mientras que la filosofía era metafísica, es decir, especulativa. Esa distinción era absurda, porque todo saber empírico tiene bases metafísicas insoslayables, y ninguna metafísica merece consideración a menos que se pueda demostrar que habla a realidades de este mundo, lo que significa que tiene que tener marcadores empíricos. En el esfuerzo por salir de la sartén de la verdad revelada e impuesta, la clase intelectual saltó al fuego del misticismo de la racionalidad formal.<sup>586</sup>

Por esta razón, tanto la teología como la metafísica, e implícitamente el cristianismo y la cristiandad no pueden ser criticados de modo simplista. El Estado latinoamericano, en general, está conformado por una amplia cristiandad, indígenas incluidos. El problema es que se piensa en términos de una triple supuesta secularización: del Estado, de las ciencias y de la colonización. Mientras tanto, en Ecuador está vigente y ocupando la presidencia el Partido Social Cristiano con el movimiento CREO<sup>587</sup> —no sería un desperdicio el análisis de acrónimos y siglas, aquí, por ejemplo, CREO hace alusión a *fe* o *creencia*— ambos partidos son de abierta ideología económica neoliberal, dependiente o colonialista con adeptos racistas como el fallecido Febres Cordero y también: Lasso, Nebot o Viteri. De esta

583 Dussel, *Ética de la liberación*, 41.

584 Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*, 66.

585 *Ibid.*, 97.

586 Wallerstein, *Conocer el mundo, saber el mundo*, 177.

587 Creando Oportunidades, partido político ecuatoriano de extrema derecha.

premisa se puede generalizar que, el sistema socioeconómico latinoamericano vigente tiene una orientación desarrollista y de acumulación. Se observa una política supuestamente “cristiana”, en ningún sentido secular, pero en realidad teología económica colonial: el capital, el mercado y la acumulación como ídolos.

Por supuesto que al aceptar el sentido positivo de la teología de la liberación se pone de relieve la simbiosis entre el núcleo judeocristiano con la crítica de la economía política de Marx. El núcleo judeocristiano está enfocado en el amor a la humanidad. Marx mismo critica la destrucción de la naturaleza y el empobrecimiento humano, esto nos lleva a reconocer que la teología de la liberación hizo un esfuerzo titánico para poner de pie a Cristo *en y con* los indígenas colonizados y empobrecidos. El Jesús defensor del “pobre” o empobrecido, del indígena colonizado, nos permite luchar contra las injusticias de la explotación del ser humano, en otras palabras, la religión semítica cristiana en su raíz. Leonidas Proaño es digno representante de la praxis de esta teología que libera. Asimismo, se encuentra el extenso análisis dusseliano en teología, filosofía y especialmente economía de la liberación.<sup>588</sup>

La teología de la liberación aún es útil como herramienta de diálogo intergeneracional, hablando en términos etéreos, entre los adultos y la juventud indígena. Por experiencia personal conozco que la juventud mantiene cierta aversión al cristianismo y considera que solamente esta aversión ya constituye descolonización, pero esto es una ingenuidad, el Cristo primigenio y el amor al prójimo es ya parte de los indígenas adultos, especialmente de nuestras madres, abuelas y bisabuelas. Rechazar esto es también negarse al diálogo intergeneracional, entre indígenas, desconsiderar las luchas y las herramientas descoloniales de nuestra ascendencia, en su máxima expresión se podría categorizar como “racismo teológico entre indígenas”.

Los indígenas asumieron, bien o mal, a Cristo a partir de la conquista; luego, no se los podía despojar de ese mesías, así sin más. Cuando los sacerdotes cristianos, defensores de los excluidos: en sus inicios De las Casas o más recientemente Ellacuría, D’Escoto, chocaron con aquella realidad; luego, se tomaron el profundo trabajo teológico de lo que aquí podemos llamar, de-estructura de las injusticias coloniales: económicas, políticas, territoriales.

Se trata de la de-estructura ontológica (Heidegger), de-construcción discursiva (Derrida), re-construcción epistemológica (Habermas) desde los vencidos, desde las víctimas de la modernidad (y también víctimas de la de-estructura heideggeriana, desapercibidas en la de-construcción derridiana o ausentes en la re-construcción habermasiana). El partir de dichas víctimas excluidas del

588 Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (Navarra, ES: Verbo Divino, 1993).

proceso de la globalización exige a nuestro discurso dejar de ser meramente negativo o de-constructivo del macro-relato moderno y fragmentario, que permanece en el escepticismo de la conversación rortyana para impedir a la Modernidad reconstruir su discurso. Pero todos estos intentos semi-críticos (de-estructivos, de-constructivos, re-constructivos) no advierten el poder dominador y la pretensión de verdad sagrada del “fundamentalismo de mercado” (como lo denomina G. Soros) que hoy es la ideología triunfante.<sup>589</sup>

Cuando la teología está al servicio de la descolonización, en este caso del indígena, se puede hacer llamar “teología de la liberación”. No obstante, aquí se postula una trascendentalidad indígena. Pero, en este sentido la teología de la liberación es todavía indigenismo teológico, es decir, una barrera para la trascendentalidad indígena, un resquicio antropológico de la práctica colonial, no libera, o no permite su mostración.

Los indigenistas de la teología de la liberación también pretenden hablar sobre, por y para los indígenas, dejando a estos últimos como objetos pasivos, subcategorizándolos. Los indigenistas realizaron una condensación hermenéutica de la matriz trascendental indígena, enmarcando aquellas en peyorativos como: mitos, creencias o supersticiones; en definitiva, una colonización teológica. Aquello constituye una elitización con la consiguiente subcategorización de la matriz trascendental indígena, traducidas bajo la metafísica, allí radica el error de Habermas “la religión para el pueblo o la metafísica para los más cultos”.<sup>590</sup> El indígena es entonces también un sujeto con matriz trascendental-filosófica.

Desde el continente sudamericano cabe la posibilidad de posicionar en calidad de crítica, categorías *kichwa* trascendentales como *pacha* o *pachamama* ‘madre cosmos’, *yaku* o *yakumama* ‘madre agua’, *apuk* ‘abuela montaña’. Asumir estas categorías no solo tiene un significado discursivo, sino también la posibilidad fáctica de proteger la naturaleza. En este sentido, Fromm actualiza la vigencia de las *meta-físicas*.<sup>591</sup>

Todo sistema metafísico es una concepción del mundo, una perspectiva del mundo, una *Weltanschauung* [ideología o Filosofía de vida]. La metafísica nace de dos cuestiones: el porqué y el para qué de la vida. La metafísica intenta explicar el lugar del hombre en el universo y nos muestra cómo se debe enfocar la conducta humana en el proceso de la vida. En este sentido la especulación metafísica es vital, no una mera divagación ociosa.<sup>592</sup>

589 Dussel, *Política de la liberación*, vol. I, 15-6.

590 Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (Ciudad de México: Taurus, 1990), 267.

591 Esta *meta-física* se entiende como responsabilidad por el Otro. Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación* (Madrid: Universidad Autónoma de Nuevo León / Plaza y Valdez Editores, 2007), 258.

592 Fromm, *La vida auténtica*, 58.

Aquí la trascendentalidad trae una ecología implícita. Habermas considera a la metafísica como “remedo de sustancialidad”<sup>593</sup> porque desconoce el trabajo de la teología de la liberación desarrollada en Latinoamérica, así como la obra de Hinkelammert en *Teología económica*. Por esta razón, el presente aporte de la trascendentalidad indígena critica el avance voraz de la geofagia, según la entienden y sufren los huaorani “los colonos vienen comiendo la tierra y acabando los árboles”.<sup>594</sup> Esta aseveración huaorani, por ejemplo, es una crítica trascendental “material”, porque

se puede resumir todo materialismo histórico así: hazlo como Dios, hazte humano. Resulta a la vez una ética necesaria para la supervivencia humana, que es a la vez una ética para pasar a una “buena vida”.

Se trata de la crítica de la idolatría, de dioses falsos [como el mercado y la acumulación]. Pero el criterio de verdad de esta crítica es secular, es humano, no es religioso. Si el ser humano es el ser supremo para el ser humano, resulta esta crítica de la religión. Pero esta crítica de la religión es a la vez el paradigma de toda crítica a la razón mítica.<sup>595</sup>

Los tractores y máquinas extractivas del sistema capitalista tragan: la tierra, los árboles, las piedras y el agua; y, además nunca están saciados, siempre tienen hambre, avidez infinita, cargan con la metafísica de la destrucción. Por lo dicho, los huaorani no buscan “salvar” la naturaleza, sino con-vivir o *comer con* y *de* ella. La categoría “salvar” la naturaleza es reiterada en el ecologismo *fashion*, la implicación de aquello tiene raíz teológica, es decir, la salvación tiene sentido metafísico en la cristiandad y en su texto sagrado, la biblia; mientras que, como ya se afirmó en el contexto jurídico los derechos de la naturaleza se traducen simplemente como derecho ambiental. No estamos ante la necesidad de “salvar” la naturaleza, sino ante el deber ético de ser responsables con la vida. El papa Francisco, teólogo de la propiedad, establece que el “regalo de la tierra con sus frutos *pertenece* a todo el pueblo”.<sup>596</sup> La trascendentalidad indígena no considera a la naturaleza como cosa susceptible de apropiación sino como deidad, divinización de la vida: humana, animal, de las piedras.

Los eufemismos ambientalistas como la “huella ecológica” no ingresan a criticar el núcleo de la acumulación, en realidad, esa “huella ecológica”

593 Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, 19.

594 David Beriain, *Yasuni, genocidio en la selva* (España: 93METROS / La Claqueta PC, 2014), 42:00.

595 Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: Materiales para la discusión* (San José, CR: Arlekin, 2007), 283.

596 Francisco I, “Carta encíclica ‘Laudato Si’ del santo padre Francisco sobre el cuidado de la casa común”, *La Santa Sede*, 24 de mayo de 2015, 57, <https://bit.ly/2Oeru4r>.

es la destrucción extrema que el humano *moderno* causa durante el transcurso de su vida.

La modernidad es una edad de la historia inaugurada por Europa gracias al descubrimiento y dominio del océano Atlántico (nuevo centro geopolítico), que permitió a ésta expandirse por el mar y constituir imperios comerciales, militares y culturales que tuvieron a Europa por centro. El yo europeo, bajo su voluntad de dominio, constituyó a las otras culturas como sus colonias y la naturaleza como cosa explotable y medio para la obtención de mayor cantidad de valor de cambio. Es una edad de enormes adelantos tecnológicos, exigidos por la competencia entre capitales; de descubrimientos científicos y organización política de Estados con democracia representativa. Se impuso a las otras culturas hasta el límite que hoy presenciamos, crisis civilizatoria donde los efectos negativos de tales inmensos desarrollos muestran su rostro negativo: la posibilidad de la extinción de la vida en la Tierra.<sup>597</sup>

La “protección” de las especies, de la tierra o la “protección” del agua pretende una abstracción de la naturaleza como otredad frente a la propia actitud humana. Si nos encuadramos en la “protección”, hacemos una delegación de funciones, la responsabilidad parece situarse frente a un tercer irresponsable y la naturaleza es objeto; entonces, el sujeto irresponsable X, es el que vulnera la naturaleza. La responsabilidad se debe ejercer como una vivencia cotidiana, como responsabilidad personal y colectiva. Mientras que, la protección se efectúa frente a otros irresponsables.

### Los derechos de la naturaleza son el fetiche del *sumak kawsay*

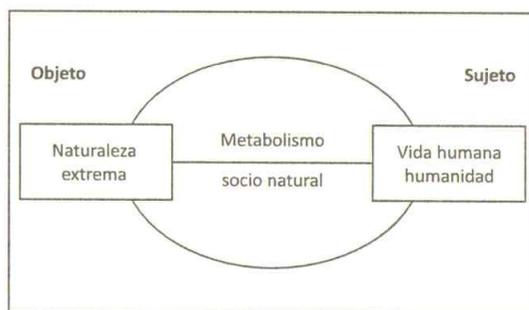
El ser humano está integrado a la naturaleza, es naturaleza, no como una metáfora sino como praxis;<sup>598</sup> en las Amazonía tal praxis se encuentra en los boroboro, huaorani y taromenane cuando dotan a la naturaleza de humanidad, naturaleza antropomorfa, todo es humano: las plantas, animales o el agua. Debemos en gran parte a la filosofía de la liberación el giro descolonial, la posibilidad de situar a los amazónicos como lo que son, en sentido filosófico “teólogos de la selva”<sup>599</sup> y de la vida.

597 Enrique Dussel, *Filosofías del Sur: Descolonización y transmodernidad* (Madrid: Akal, 2015), 99-100.

598 Eduardo Viveiros de Castro, “Spirits of Being, Spirits of Becoming: Bororo Shamanism as Ontological Theatre”, *Reviews in Anthropology* 16, n.º 1-4 (1991): 78, <https://doi.org/10.1080/00988157.1991.9977883>.

599 Bartomeu Melià, “La filosofía guarani”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y latino* (1300-2000): *Historia, corrientes, temas y filósofos*, ed. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009), 50.

Figura 12. El circuito natural de la vida humana:  
la naturaleza condición para la vida humana.  
Naturaleza (Humana y no Humana)



Fuente: Hinkelammert y Mora, *Hacia una economía para la vida*, 41.<sup>600</sup>

La escisión naturaleza-humanidad es una escisión mercadocéntrica, tiene como fin hacer de la naturaleza un objeto, pero hay una "naturaleza humana" y una "naturaleza no humana", es decir, el ser humano también es naturaleza. No es necesario exteriorizar y proteger a la naturaleza de una situación o de ciertos actos, el vínculo primario en este caso es la vida, nos alimentamos de ella, por ello la responsabilidad es colectiva e individual, ética, es lo que se denomina en neurobiología "conciencia ampliada".<sup>601</sup> "La conciencia ampliada percibe tanto el pasado como el futuro posible junto con el aquí y ahora",<sup>602</sup> es la responsabilidad de los que vivimos en el presente por las generaciones que están llegando, nuestras hijas e hijos, o las generaciones que vienen.

Lo mismo sucede con la atribución de "ecologista" hacia quien defiende las montañas, el agua o los animales. Es una fetichización de una categoría concerniente a la naturaleza, es decir, como minimización del impacto real, haciendo referencia a lo verde, recuérdese anteriormente los rojos comunistas. Tal categorización refiere a las plantas, no implica los animales, las rocas o el agua que no son específicamente verdes. En el año 2008 la Constitución ecuatoriana supuestamente era la más verde del planeta. El preámbulo expresa "celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia".<sup>603</sup>

600 Hinkelammert y Mora, *Hacia una economía para la vida*, 41.

601 Damasio, *Sentir lo que sucede*, 33.

602 *Ibid.*

603 Ecuador, *Constitución de la República del Ecuador*.

El derecho constitucional ecuatoriano se idolatrizó, como fetiche teológico y ecológico. Cuando se constitucionalizaron los derechos de la naturaleza se creyó ingenuamente que los problemas ecológicos estaban solucionados, sin embargo, continuó con mayor fuerza: la destrucción de la flora y la fauna, la extracción de minerales y el exterminio de la vida en general. La Constitución es un símbolo de la palabra escrita sujeta a interpretación, acorde a los objetivos que se quiera otorgarle.<sup>604</sup> La Constitución adopta rasgos de sacralidad, por ello se la designa como "carta fundamental", "norma fundamental" o "norma suprema". Adviértase entonces el sentido sublime o divinizado de la Constitución:

se ha implantado fuertemente "la fascinación" por las Constituciones escritas. Esta tendencia, [...] se ve reforzada por la tradición de respeto por la palabra escrita que se inspira en los grandes libros religiosos, la Torá, la Biblia y el Corán. Así, el constitucionalismo escrito encuentra un poderoso soporte cultural en la arraigada confianza que inspiran los textos en que se sustenta la fe de millones de personas.<sup>605</sup>

Empero, los jueces y las cortes cuando tienen que aplicar el derecho constitucional no se desmarcan del sistema-mundo de acumulación capitalista, generalmente las discusiones jurídicas no se aproximan a la aplicación fáctica o ética de tales derechos, sino que la argumentación se diluye en la dogmática jurídico-económica, es decir, en el desarrollismo.

En muchas de las sentencias que tratan los derechos de la naturaleza se advierten argumentos como: "la Constitución no establece tal derecho", "existe una interpretación ilimitada de la Constitución", "no es la vía adecuada para aplicar tal derecho". En definitiva, se impone la economocracia<sup>606</sup> o "dominación de la sociedad por 'especialistas' en economía, estadística y planificación", el economicismo prima frente a los supuestos derechos de la naturaleza.

Desde una epistemología o mejor dicho filosofía del conocimiento, especialmente con matriz crítica, la teoría supuestamente "neutral", una teoría "a secas" se destruye, es decir, se asume como crítica solo si se transforma, esto se concreta a partir de la ética. Cuando se propende a

604 "Constitution, [...] is an experiment or sign subject to change and correction through semiotic method". Roberta Kevelson, *The Law as a System of Signs* (Nueva York: Plenum Press, 1988), 231.

605 Peter Häberle, *El Estado constitucional* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003), LVII.

606 En el texto "the principal function of economics is to prepare the domination of society by 'specialists' in economics, statistics, and planning, that is, a situation which I propose to describe as *economocracy* - a horrible word for a horrible thing". Ulrich, *Integrative Economic Ethics*, 341.

la responsabilidad de los actos para con los otros, el cuidado de la vida *sumak kawsay*. En *Filosofía de la liberación*, se advierte que respecto a la *de-STRUCCIÓN*:

Algunos postmodernos, acostumbrados a deconstruir “grandes relatos”, encuentran que la “de-STRUCCIÓN” [...] del macro-relato moderno hegeliano pareciera ser el mismo discurso invertido. Pero no es así. Se trata de la destrucción ontológica (Heidegger), de-construcción discursiva (Derrida), re-construcción epistemológica (Habermas) desde los vencidos, desde las víctimas de la modernidad (y también víctimas de la de-STRUCCIÓN heideggeriana, desapercibidas en la de-construcción derridiana o ausentes en la re-construcción habermasiana). El partir de dichas víctimas excluidas del proceso de la globalización exige a nuestro discurso dejar de ser meramente negativo o de-constructivo del macro-relato moderno y fragmentario, que permanece en el escepticismo de la conversación rortyana para impedir a la Modernidad reconstruir su discurso. Pero todos estos intentos semi-críticos (de-structivos, de-constructivos, re-constructivos) no advierten el poder dominador y la pretensión de verdad sagrada del “fundamentalismo de mercado” (como lo denomina G. Soros) que hoy es la ideología triunfante. El discurso crítico de liberación debe por tanto abandonar la fragmentariedad de su relato, y debe comenzar a producir un macro-relato crítico (con pretensión de verdad, es decir, con conciencia de que es inevitablemente falible, pero que no se avanza como falible sino con pretensión de verdad) para que el imaginario de las víctimas, de los dominados, tenga la capacidad de proyectarse en un lugar histórico con sentido, con sentido global (que deberá ser corregido; por tanto el dicho macro-relato es inevitablemente falible).<sup>607</sup>

Se hace hincapié en la “neutralidad” porque existe una versión supuestamente neutral de la ética, esta versión neutral tiene sus raíces principalmente en Wittgenstein, Weber, Apel y Habermas. De todos ellos, Wittgenstein es el que menos ha sido cuestionado.

Wittgenstein formuló una aberración ética, apología de la muerte de las víctimas y ensalzamiento de la injusticia. La supuesta neutralidad de la ética se presenta con un aparente purismo apolítico a través del cual se pretende que es posible plantear enunciados, especialmente desde la filosofía del lenguaje: este tipo de enunciados son adoptados especialmente por la filosofía del derecho euronorteamericano a través de principios como: la generalidad y el carácter abstracto de la norma. Desde esta posición, los derechos de la naturaleza enunciados en la Constitución ecuatoriana tendrían un sentido neutral, estático.

Si para la filosofía indígena, la ética se materializa cuando propende al cuidado de la vida *sumak kawsay*. Para Wittgenstein es todo lo contrario,

607 Dussel, *Política de la liberación*, vol. I, 15-6.

es necrofilia, tendencia enfermiza al suicidio colectivo. En una conferencia de Cambridge dijo lo siguiente:

supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente [un dios] y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro; tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que pudiera implicar lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse. Pero tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían en el mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales. Quizás ahora alguno de ustedes estará de acuerdo y ello le evocará las palabras de Hamlet: “Nada hay bueno ni malo, si el pensamiento no lo hace tal”. Pero esto podría llevar de nuevo a un malentendido. Lo que Hamlet dice parece implicar que lo bueno y lo malo, aunque no sean cualidades del mundo externo, son atributos de nuestros estados mentales. Pero lo que quiero decir es que mientras entendamos un estado mental como un hecho describable, éste no es bueno ni malo en sentido ético. Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra. Ciertamente, la lectura de esta descripción puede causarnos dolor o rabia o cualquier otra emoción; también podríamos leer acerca del dolor o la rabia que este asesinato ha suscitado entre otra gente que tuvo conocimiento de él, pero serían simplemente hechos, hechos y hechos, y no ética. Debo decir que si ahora considerara lo que la ética debiera ser realmente —si existiera tal ciencia— este resultado sería bastante obvio. Me parece evidente que nada de lo que somos capaces de pensar o de decir puede constituir el objeto (la ética).<sup>608</sup>

Pero, “la ética existe porque no somos seres omniscientes. Se trata de un límite de factibilidad, no de un todavía-no”,<sup>609</sup> es decir, no somos ni seremos omniscientes. Desde la abstracción del lenguaje, tanto el asesinato o la caída de una piedra son meras descripciones equivalentes, según Wittgenstein carecen de significado ético alguno. Esta afirmación es aberrante, porque para la filosofía indígena, la ética es la responsabilidad con el cuidado de la vida *sumak kawsay*, por supuesto que la caída de una piedra no merece

608 Esta crítica ética se realiza comúnmente a lo largo de la obra teológico-económica de Franz Hinkelammert. Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética: Con dos comentarios sobre la teoría del valor* (Barcelona: Paidós, 1989), 36-7.

609 Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, 222.

mayor análisis, pero el asesinato destruye la ética, Wittgenstein no logra establecer esta diferencia, porque

uno puede hacer reflexiones éticas. Ciertamente, lo puede hacer, pero si no me doy cuenta de las condiciones constitutivas de la ética, si no me doy cuenta de la ontología de la ética, y la ontología de la ética se asocia a esto, al amor, simplemente voy a tener discursos maravillosamente *académicos* que no tienen que ver con lo humano. Y se va a notar que no tienen que ver con lo humano, porque hago mi discurso y no pasa nada. Y ¿por qué no pasa nada? Porque o pasa en el espacio en el cual no necesito el discurso (amor) porque es el espacio de preocupaciones por el otro, o es escuchado desde otro dominio de realidad ¿y dónde estoy? Donde no tiene validez. El otro está aquí y lo escucho, simplemente, como una cosa que tiene referencia a seres o a entes que no existen.<sup>610</sup>

Con esta premisa se puede realizar la crítica de la supuesta neutralidad como realidad retórica supuestamente “independiente”, “apolítica”, o, también “teórica” de las ciencias; el empleo de este tipo de argucias se puede encontrar por ejemplo en: la “teoría” del derecho, “teoría” del mercado, “teoría” del Estado, etc., todas ellas se plantean desde una supuesta apoliticidad.

La subversión crítica de esas “neutralidades” asume campos como ética del derecho, ética del mercado, ética del Estado. Los campos del conocimiento, antes considerados con un sentido “neutral” o teórico, deben asumir ahora la ética como un “análisis del acto”<sup>611</sup> que tiene como punto de partida la responsabilidad con el cuidado de la vida o *sumak kawsay*. En otras palabras, las ciencias también pueden y deben pasar por la “descolonización filosófica” y estar inclinadas al cuidado de la vida *sumak kawsay*.

Entonces, si la naturaleza o la vida en general: plantas, animales, ríos, etc., son asumidos por las ciencias teóricas como “objetos” o como “recursos”, irremediamente quedan sometidos a la destrucción. En este sentido, Hinkelammert también cayó en el error teológico eurocentrado, nos dice, “las ‘materias primas’ son extraídas del medio ambiente. Sin embargo, el medio ambiente no recibe un salario a cambio”.<sup>612</sup> Suzuki tiene una categoría filosófica para ir más allá de esta concepción, esta es *prajña*

cuando tenemos una intuición, el objeto sigue ante nosotros y lo sentimos, lo percibimos o lo vemos. Hay una dicotomía de sujeto y objeto. En el *prajña*, esta dicotomía ya no existe. *Prajña* no se preocupa por los objetos finitos como tales; es la totalidad de las cosas que cobran conciencia de sí como tales. Y esta

610 Maturana, *Biología de la cognición y epistemología*, 37.

611 Según Bajtín “la ética, [se entiende com]o teoría del acto”. Bajtín, *Yo también soy*, 100.

612 Establece “‘raw materials’ are extracted from the environment. However, the environment receives no wage in return”. Duchrow y Hinkelammert, *Transcending Greedy Money*, 141.

totalidad no está limitada en absoluto. Una totalidad infinita va más allá de nuestra comprensión humana ordinaria.

Pero la intuición-*prajña* es esta intuición totalizadora “incomprensible” de lo infinito, que es algo que nunca puede tener lugar en nuestra experiencia diaria limitada a objetos o acontecimientos finitos. El *prajña* por tanto, puede producirse, en otras palabras, solo cuando objetos finitos de los sentidos y del entendimiento se identifican con el infinito mismo. En vez de decir que el infinito se ve a sí mismo en sí mismo, se acerca mucho más a nuestra experiencia humana el decir que un objeto considerado como finito, como perteneciente al mundo dicotómico de sujeto y objeto, es percibido por *prajña* desde el punto de vista de lo infinito. Simbólicamente, lo finito se ve reflejado entonces en el espejo de lo infinito. El entendimiento nos informa que el objeto es finito, pero *prajña* lo contradice y declara que es el infinito más allá del campo de la relatividad. Ontológicamente, esto significa que todos los objetos o seres finitos son posibles por el infinito subyacente, o que los objetos están relativa y por tanto limitadamente expuestos en el campo del infinito sin lo cual no tienen morada.<sup>613</sup>

La *prajña* se traduce al *kichwa* como *taypi*. El *taypi*, así como el *tinkuy* expresa también esta situación, *tinkuy* viene de *tincuni*, el “encuentro de dos sujetos”<sup>614</sup> o también “encontrar a otro”,<sup>615</sup> estos sujetos pueden ser: personas, animales o inclusive “piedras”; a su vez, recuérdese que para las personas *kichwa*, así como para las *aymara*<sup>616</sup> las “piedras” son seres vivos sagrados *wakakuna* o dioses. Con esta premisa, un ser humano se encuentra frente a un animal o a una montaña en una relación sujeto-sujeto, es una traducción del objeto en sujeto. Según Betanzos

Y [Atawalpa] estuvo en esta provincia [Guamachuco-Perú] holgándose diez días, en fin de los cuales, teniendo noticia que en aquella provincia había una gran guaca e ídolo, envióle a hacer sacrificio y [a] que se supiese de ella, de su buen suceso y ventura [futuro]. La cual guaca estaba en un monte, encima de un cerro muy alto, y el ídolo de ella era hecho de piedra, según que es la hechura de un hombre, y estaba en ella un viejo, muy viejo, que hablaba con este ídolo y el ídolo con él.<sup>617</sup>

Siguiendo los senderos *taki* de una filosofía indígena *kichwa* encontramos el giro descolonial económico, en cualquier pueblo descendiente de los *inkas* se verifica el *ranti despacho*, *pago o convite* con el cosmos o con la

613 Daisetz Suzuki y Erich Fromm, *Budismo zen y psicoanálisis*, 12.ª ed. (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 39.

614 El diccionario de autoría clerical que citamos, tiene un error semántico que aquí corregimos, traduce *tincuni* como “encontrarle vna cofa con otra”. Francisco del Canto, *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española* (Lima: Francisco del Canto, 1614), 237.

615 Domingo de Santo Tomás, *Lexicón, o vocabulario de la lengua general del Perú* (Valladolid, ES: Francisco Fernández de Córdova, 1560), 174.

616 Para los *aymara* “la piedra es macho y hembra”. Arnold y Espejo, *Ciencia de las mujeres*, 134.

617 Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas* (Madrid: Polifemo, 2004), 286.

*pachamama*: cuando se bebe chicha y se riega o devuelve lo que se ha tomado de la *pachamama*, cuando en el *inti raymi* se entierran alimentos para la *pachamama*, o, cuando para el *tinkuy* reencuentro con los difuntos se lleva comida a los cementerios. Ello se constituye en una ética del cuidado de la vida *sumak kawsay*, es decir, si un sujeto extrae y no devuelve es un parásito destructivo. En este sentido, la lógica del extractivismo carece de espiritualidad y ética, porque extrae, destruye y no devuelve vida alguna.

El sistema económico está dominado por la moral de la humanidad moderna, la técnica y la abstracción, concebidas como perfección. Los algoritmos y la matematización de la economía como disciplina que maximiza la ganancia, a través de la velocidad de las transacciones. La informática y los modernos contratos inteligentes *smarth contracts* ni siquiera esperan los “acuerdos de voluntades” del derecho civil romano arcaico, sino que se ejecutan cuando las condiciones determinadas o “acontecimientos fijos” son favorables para el lucro, al menos en teoría no hace falta el control humano para la seguridad jurídica.<sup>618</sup> Adam Smith estaría fascinado y por fin estaría vigente su famosa *mano invisible*,<sup>619</sup> que en realidad viene a ser la “mano visible” de los programadores. Países y poblaciones completas viven la destrucción de sus economías, cuando se ejecutan los algoritmos programados para maximizar la ganancia. Es de amplia difusión la idea teológica de la mano invisible —en su máxima expresión “santificada”, como dios— *smithiana*, su actual vigencia está situada en la teoría económica como el punto de equilibrio oferta-demanda y en lenguaje jurídico se traduce como ‘interés general’,<sup>620</sup> para nosotros es el interés de la ganancia, acumulación o interés del mercado.

La economía como religión de la ganancia, conducida por la mano invisible, por supuesto que tiene un carácter negativo y destructivo. De hecho, Freud concibe a la “religión como una ilusión”,<sup>621</sup> en sentido abstracto, la

618 “Smart Contracts [...] sind Computerprotokolle, die Verträge digital abbilden. Sie sind mittels Algorithmen an bestimmte Konditionen geknüpft und treten bei festgeschriebenen („deterministischen“) Ereignissen in Kraft. Aus diesem Grund erfordern sie keine menschliche Kontrolle oder eine dritte Partei, die Rechtssicherheit gewährleisten. Dies führt zur Reduktion von Transaktionskosten und erhöht die Vertragssicherheit [...] Der Programmiercode steuert rechtlich relevante Handlungen (insbesondere einen tatsächlichen Leistungsaustausch) in direkter Abhängigkeit von digital greifbaren Ereignissen“. Christopher Hahn y Adrian Wons, *Initial Coin Offering (ICO): Unternehmensfinanzierung auf Basis der Blockchain-Technologie* (Berlín: Springer Gabler, 2018), 2.

619 Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, ed. Carlos Rodríguez Braun (Madrid: Alianza Editorial, 1997), 333.

620 Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo*, 78.

621 Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. XXI: *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*, 2.ª ed. (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 65.

religión es una ilusión ligada a un *malestar* o *desencanto*, esta ilusión es supuestamente universal y este malestar universal también debe superarse para traer el bienestar. Sin embargo, aquí hay un análisis eurocentrado alrededor de la categoría “religión”, esta es también otra razón por la que se ha empleado la categoría “trascendental” —y no la teología— para hacer alusión a la espiritualidad-religiosidad indígena.

El análisis de Freud tiene la misma orientación que la de Weber en “la noción del *desencantamiento del mundo*, entendido como el proceso de racionalización gradual para eliminar la magia como medio de salvación”.<sup>622</sup> La pregunta que debemos hacernos en el presente caso es ¿hasta dónde nos ha llevado este supuesto desencantamiento del mundo?, si la eliminación de la magia implica la destrucción de la trascendentalidad indígena, esto quiere decir que: el agua ya no es una madre, entonces podemos verter mercurio en ella; el jaguar deja de ser un padre y se lo puede cazar; y, las montañas tampoco son madres, como consecuencia deben ser destruidas para extraer los minerales.

En filosofía y teología euronorteamericana se discute la secularización como evolución humana, un peldaño superior del pensamiento mágico, metafísico o religioso, la “racionalización”. Y, como ha dicho Hinkelammert, esta “racionalidad” es irracional, destructiva o necrofilica.

Pero el sujeto indígena cristianizado a través del proceso colonial es una fusión *taypi* de dos contradicciones: la trascendentalidad de la naturaleza divinizada y el Cristo como dios. A su vez, este *taypi* se reproduce de otra forma en la práctica pedagógica, es decir, existe una contradicción entre la educación formal laica o secular y la indígena en los hogares. Esta es una discusión que aquí solo queda planteada.

Según Habermas, la secularización es universal, compartida por todas las sociedades modernas, nos encontraríamos ante una postmetafísica (*nachmetaphysischen*),<sup>623</sup> tal afirmación plausible para la euronorteamérica, centrada en la *técnica*, es peligrosa y a la vez encierra un retrocolonialismo en Latinoamérica. El centramiento en la técnica hace referencia al desarrollo infinito, creación indiscriminada de máquinas a costa de la destrucción de la vida, la máquina es ostentada como perfección frente a la vida. En Japón se presentó un robot para la alcaldía, su fin era terminar con la corrupción, en esta ilusión fetichista la máquina es políticamente perfecta e incorruptible.<sup>624</sup>

622 Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 299-300.

623 “Schließlich müssen wir die Säkularisierung der *Denkungsart*, die alle Bürger moderner Gesellschaften teilen, von jener Säkularisierung des *Selbstund Weltverständnisses* unterscheiden, die sich im nachmetaphysischen Denken artikuliert“. Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Berlín: Suhrkamp, 2019), 74.

624 El País, “Un robot se presenta a la alcaldía de un distrito de Tokio para acabar con la corrupción”, *El País*, 18 de abril de 2018, <https://bit.ly/326OzOc>.

Un estudiante informático y abogado me insistía en que “los datos son neutrales”, le preguntaba irónicamente: “¿los datos de qué?, ¿de las personas hambrientas, de las mujeres violentadas, de los femicidios?”. Posteriormente pude entender su afirmación, cuando él escribió: “la inteligencia artificial es cien por ciento objetiva”.<sup>625</sup> Sin saberlo, nuestro citado estudiante estaba haciendo una afirmación teológica: “la máquina es perfecta”, la máquina es dios. Pero la máquina es creación humana, es decir, por principio toda creación humana es imperfecta, a no ser que el ser humano se considere a sí mismo como un dios. Fromm y Suzuki contrastan esta afirmación fetichista:

1. La persona y la máquina suponen una contradicción y por esta contradicción Occidente atraviesa por una gran tensión psicológica, que se manifiesta en diversas direcciones en su vida moderna.

2. La persona implica individualidad, responsabilidad personal mientras que la máquina es el producto de la intelección, la abstracción, la generalización, la totalización, la vida de grupo.

3. Objetiva e intelectualmente o hablando en el sentido de una mentalidad preocupada por la máquina, la responsabilidad personal no tiene sentido. La responsabilidad se relaciona lógicamente con la libertad y en la lógica no hay libertad, porque todo está controlado por las reglas del silogismo.<sup>626</sup>

Amplíemos aún más la discusión teológica, la máquina debe pasar por el filtro del discernimiento trascendental ético del cuidado de la vida *sumak kawsay*. Toda máquina forjada para cuidar la vida es bien recibida.

Ahora, en las circunstancias de peligro de catástrofe mundial por el hambre y la destrucción del planeta, es indispensable que el cuidado de la vida se considere en el marco trascendental o divino, aquí son pertinentes las religiosidades-espiritualidades indígenas. La secularización como “universalidad” es retrocolonial, porque en nuestro contexto descarta las trascendentalidades indígenas. En otras palabras, la secularización despoja del sentido sagrado a la vida en general: personas, plantas, animales son considerados objetos; esto hace posible también la explotación del ser humano hasta su muerte, así como el exterminio de las especies, la contaminación de los ríos o la extracción ilimitada de minerales. La secularización como Habermas la presenta, implica éticamente un acto irresponsable,

625 Por supuesto que hay otra noción de “vida artificial” —y, que aquí no se discute— que tuvo como base la idea de *autopoiesis* creada por Maturana, allá por los años 1973 y 1974. Humberto Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*, 6.ª ed. (Santiago de Chile: Universitaria, 2003), 49.

626 Esta discusión está detallada en trece puntos que abordan el carácter espiritual del ser humano y la proyección fetichista que adquiere la máquina. Suzuki y Fromm, *Budismo zen y psicoanálisis*, 9-10.

según él: “después de separarse del contexto teológico, el pensamiento postmetafísico puede, sin hacer ningún compromiso [la supuesta neutralidad], relacionarse con la religión como con otra forma de mente objetiva que compite por la verdad en su sentido”.<sup>627</sup>

### *Sumak kawsay* como espiritualidad filosófica

Solo la religión como absolutización debe ser atacada. La religión, en sentido positivo implica humanismo, condolencia por el otro, “la religión debe apoyar la laicidad sin que la laicidad se someta a la religión”.<sup>628</sup> La secularización, sin el discernimiento del cuidado de la vida deshecha todas las teologías —incluida la Trascendentalidad indígena—. La religión entendida por Marx como “opio de los pueblos” adquiere positividad en neurobiología, el opiáceo facilita la homeostasis, la supresión del dolor humano,<sup>629</sup> es el sentido positivo de la religiosidad en los pueblos indígenas.

El *pachakutik* colonial esclavista implicó la supresión, en otros casos inversión de la trascendentalidad de los vencidos, es decir, la transformación de los dioses de los colonizados en “demonios”. Entre los pueblos descendientes de *Abya Yala* no se concreta la teoría rousseauiana, con la “fundación” de nuestras repúblicas no hay un “contrato social”, sino una prolongación del poder despótico colonial. Los indígenas no fueron parte de la fundación de las repúblicas.

Ahora, la construcción de las repúblicas latinoamericanas y la adopción tardía de la supuesta igualdad esconde un nuevo colonialismo, si bien los indígenas, especialmente a partir de 1990 acceden a la educación formal, esto representa especialmente para el indigenismo una forma de remediar las “desigualdades”. No obstante, las acciones afirmativas constituyen solo medidas a corto plazo, la solución de lo indígena como pobre y no como empobrecido. De lo dicho deriva la necesidad del giro descolonial la necesidad de que el indígena trascienda el marco analítico colonial que lo

627 “Auch nach der Loslösung vom theologischen Kontext kann sich das nachmetaphysische Denken, ohne irgendeinen Kompromiss einzugehen, zur Religion wie zu einer anderen, in ihrem Sinne um Wahrheit konkurrierenden Gestalt des objektiven Geistes verhalten”. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 74.

628 En el texto: “die Religion soll die Weltlichkeit stützen, ohne daß sich die Weltlichkeit der Religion unterwirft”. Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke, vol. I* (Berlín: Dietz Verlag Berlin, 1956), 12.

629 “Karl Marx is supposed to have talked about religion as ‘the opium of the masses’ (although he did not quite say that; he said, instead, that religion was ‘the opium of the people,’ the ‘masses’ probably being a post-Leninist retrofit). What could be more homeostatically inspired than the notion of prescribing opioids to treat human pain and suffering?”. Damasio, *The Strange Order of Things*, 149.

considera un problema, entonces, filosóficamente hablando, los indígenas con sus trascendentalidades tienen el potencial para presentarse como soluciones al problema ecológico mundial de actualidad. Así, el relato trascendental de Guamangate:

Si quieres tener riquezas. Debes dormir cerca, en las faldas de la laguna Quilotoa. En la media noche [*taypi*] viene un lagarto, si te encuentra y no tienes miedo, ese lagarto te abraza y te lleva al centro de la laguna, te baña y luego te deja ir. Hay personas que se han ido a dormir cerca de la laguna, pero como tuvieron miedo, murieron: nosotras les hemos encontrado muertas. Cuando sales de la laguna, en tu trabajo te llegarán todo tipo de riquezas. Pero luego estás obligado a adorar a Quilotoa durante toda tu vida. Si dejas de adorarle pierdes todas las riquezas y te quedas empobrecido. Mi tío se fue a dormir cerca de la laguna, se bañó con el lagarto a media noche, ahora es rico.<sup>630</sup>

A primera vista pareciera que esta pedagogía ilustra la acumulación. Sin embargo, cuando Guamangate sentencia “estás obligado a adorar a Quilotoa toda tu vida. Si dejas de adorarle pierdes las riquezas”, nos está construyendo a respetar a la laguna Quilotoa desde el sentido positivo, infinito, es una trascendentalidad que cuida la vida *sumak kawsay*. Esta trascendentalidad tiene como centro sagrado a la laguna Quilotoa que en *kichwa* se traduce como *waka*.

María Gualán presenta una trascendentalidad del *apu* montaña, dice “no puedes ni debes dormir en las faldas del *Puglla* —situada en Saraguro— es demasiado poderoso, te puede aplastar, te puede matar, debes respetarle”, nuestra *kichwa* saragura está explicando el cuidado de la vida de la montaña, que a la vez tiene género y es *kari* “hombre”. Existe otra *apu warmi* nombrada como Akakana en Saraguro que tiene género “mujer”.

Surge entonces, como síntesis, el grito de los indígenas, la posibilidad de que aquellos critiquen la imposición de las morales de acumulación, de anulación de la solidaridad y, en definitiva, el ingreso de la modernidad. Así, el análisis de este paradigma *kichwa* es un prototipo de giro descolonial de la categoría trascendental *kichwa waka*, por ejemplo. La *waka* sufrió una distorsión, fue demonizada por la teología cristiana; más ahora, aquella posee valor crítico para una trascendentalidad indígena del cuidado de la vida *sumak kawsay*.

Huaca; el cual pronunciada la última sílaba en lo alto del paladar, quiere decir ídolo [categoría teológica colonial], como Júpiter, Marte, Venus, y es nombre que no permite que de él se deduzca verbo, para decir idolatrar. [...]

630 Mishel Guamangate, entrevistado por el autor, 11 de agosto de 2019.

Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio [dios] les hablaba: esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles, en que el enemigo entraba para hacerles creer que era dios. Asimismo llaman huaca a las cosas que habían ofrecido al sol, como figuras de hombres, aves y animales hechas de oro, o de plata o de palo, y cualesquiera otras ofrendas, las cuales tenían por sagradas; porque las había recibido el sol en ofrenda, y eran suyas, y porque lo eran las tenían en gran veneración. También llaman huaca a cualquiera templo grande o chico, y a los sepulcros que tenían en los campos, y a los rincones de las casas, de donde el demonio hablaba a los sacerdotes y a otros particulares que trataban con él familiarmente; los cuales rincones tenían por lugares santos, y así los respetaban como a un oratorio o santuario. También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas que en hermosura o escelencia se aventajan de las otras de su especie, como una rosa, manzana, o camueza, o cualquiera otra fruta que sea mayor y mas hermosa que todas las de su árbol; y a los árboles que hacen la misma ventaja a los de su especie le dan el mismo nombre.<sup>631</sup>

La categoría *waka* se encuentra en *kichwa* y *kechwa*, todos los cronistas la nombran, algunos como sinónimo de *oro* y *plata* escondidos, es decir, como sinónimo de *tesoro*. Obviamente porque estos metales eran enterrados junto con los muertos. Desde una perspectiva crítica, la *waka* significa también algo así como una ‘momia’, aunque la traducción no es precisa por la obvia inconmensurabilidad de la transcripción, al menos se aproxima. Si se revisan los pasajes históricos y se ingresa en el campo de la arqueología se puede ensayar una traducción, lo que los indígenas entendemos es lo siguiente: la *waka* es un muerto que está vivo, paradójico, una momia que está viva, ¿cómo entender eso?, bastante simple, el *taypi*.

La muerte genera vida, en sentido material, la muerte es abono para la vida, pero no es suficiente, el muerto o la *waka* también es historia que influye en el presente y es por lo que en las interrelaciones indígena y no-indígena, que se relatan a partir de las crónicas, se trata del encuentro entre vivos y muertos. “A pesar de la destrucción de las momias y de los *mallquis* por los españoles desde el inicio de la Colonia, los hombres andinos continuaron manteniendo ‘contactos’ con sus muertos”.<sup>632</sup> Entonces, los indígenas consultaban o revisaban el pasado, sus muertos, para tomar decisiones presentes.

En el contexto *inka* se encuentra el guardián *waka*. “En esta época, el guardián de la *waka* habría sido un comandante militar, activo para funciones específicas de la lluvia [para atraer precipitaciones] o en el ordenamiento

631 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, vol. I, 88.

632 Carmen Salazar, “Embriaguez y visiones en los Andes: Los jesuitas y las ‘borracheras’ indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII)”, en *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*, comp. Thierry Saignes (Lima: Institut Français d’Études Andines / Hisbol, 2015), 15.

de relaciones sociales más amplias a través del matrimonio, el servicio militar y otras más".<sup>633</sup>

Ahora, nos corresponde tratar el giro teológico, es decir, la metodología para proponer la trascendentalidad desde el colonizado en sentido positivo, como cuidado de la vida *sumak kawsay* y no como justificación de la muerte.

Si tomamos como premisa, que la historia o el pasado se escribe por los vencedores, en cualquier lugar del mundo, el que pierde no tiene la oportunidad de reposar y escribir historia y peor aún teología, trascendentalidad o filosofía, no mientras se recupera de la herida colonial. Entonces, para hacer una lectura crítica de las crónicas es imprescindible que cuando el cronista dice "los demonios que los indios adoraban", se debe aplicar un giro trascendental descolonial, debemos preguntarnos si más bien ¿serían dioses?, pero enseguida viene otra pregunta, ¿será que las personas que fueron colonizadas y esclavizadas tenían dioses?, ¿será que los adoraban?

No podemos dar por sentada la idea simplista de un sincretismo pacífico en ningún campo del conocimiento; la Colonia no implicó una mezcla sosegada de religiones, morales o éticas. Solo a partir de las anteriores premisas críticas referentes al rasgo colonial-esclavista, se identifica el entrecruce entre el cristianismo y las religiones-espiritualidades así llamadas indígenas. Tanto la trascendentalidad indígena —generalmente encubierta bajo categorías coloniales— aquí propuesta, como las teologías mestizas producto del *pachakutik* colonial deben ser procesadas bajo discernimiento del cuidado de la vida o *sumak kawsay*, si una teología no cuida la vida, ahora debe ser considerada demoníaca, porque destruye la vida. Sabino Gualinga ilustra este sentido ético y trascendental:

En el subsuelo, *ucupacha*, igual que aquí, habita gente. Hay pueblos bonitos que están allá abajo, hay árboles, lagunas y montañas. Algunas veces se escuchan puertas cerrarse en las montañas, esa es la presencia de los hombres que habitan ahí... El *caipacha* es donde vivimos. En el *jahuapacha* vive el poderoso, antiguo sabio. Ahí todo es plano, es hermoso... No sé cuántos pachas hay arriba, donde están las nubes es un *pacha*, donde está la luna y las estrellas es otro *pacha*, más arriba de eso hay otro *pacha* donde hay unos caminos hechos de oro, después está otro *pacha* donde he llegado que es un planeta de flores donde vi un hermoso picaflor que estaba tomando la miel de las flores. Hasta ahí he llegado, no he podido ir más allá. Todos los antiguos sabios han

633 "At this time, the wak'a priest would have been a military commander, active for specifically rainmaking functions or in the ordering of wider social relations through marriage, military service, an so on". Denise Arnold y Christine Hastorf, *Heads of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes* (Walnut Creek, US: Left Coast Press, 2008), 79.

estudiado para tratar de llegar al *jahuapacha*. Conocemos que hay el dios ahí, pero no hemos llegado hasta allá.<sup>634</sup>

A la vez, la perspectiva trascendental-filosófica de Patricia Gualinga enseña a la naturaleza compuesta por varios seres antropomorfizados y divinizados, estos, al ser destruidos a la vez nos arrastran al suicidio colectivo, así

el *Kawsak Sacha* para nosotros es la selva que es viva, con todo lo que ello implica, con todos sus seres con toda su cosmovisión, con toda su cultura en la cual nosotros estamos inmiscuidos. [...] Estos seres son muy importantes. Ellos nos mantienen con la energía vital, ellos mantienen el equilibrio y la abundancia ellos mantienen todo el cosmos y están conectados entre sí. Estos seres son indispensables no solo para Sarayaku, sino para el equilibrio amazónico y están conectados entre sí, y por eso Sarayaku defiende tan arduamente su espacio de vida.<sup>635</sup>

Ello es el fundamento de lo que aquí se plantea como la ética del cuidado de la vida o *sumak kawsay*, que, también es un horizonte de convivencia humana bajo la utopía de supresión de toda forma de dominación.

Para finalizar y como nuevo postulado, Felipe Quispe fue detenido mientras organizaba el Ejército Guerrillero Túpak Katari, lanzó el grito del indígena como sujeto filosófico, cuando la prensa indagó sobre sus ideales, el *aymara* resumió: "no me gusta que mi hija sea su empleada". Admitió que escribía libros y panfletos para que su hija no sea una empleada, sin embargo, la prensa calificó sus ideales de "subversivos y terroristas". Afirmó que quería "destacar esta sangre, este indio, por que estamos trapeando el suelo, por qué siempre tenemos que ser un barredor, por que siempre tenemos que ser un cargadorcito, por qué siempre tenemos que ser un guardia que está cuidando al opresor".<sup>636</sup> Entonces este apartado es solamente una muestra, una arqueología de las voces que constituyen una filosofía indígena en el sentido postulado.

634 Corte Interamericana de Derechos Humanos, "Sentencia del 27 de junio de 2012 (Fondo y reparaciones)", *Pueblo indígena kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*, 27 de junio de 2012, párr. 150, <https://bit.ly/3gHdXUX>.

635 *Ibid.*, párr. 153.

636 Felipe Quispe, "No quiero que mi hija sea su sirvienta... Felipe Quispe Huanca del EGTK", video de YouTube con imágenes de su detención, 2017, 00:34, <https://bit.ly/3ANG00A>.

## Conclusiones

Este trabajo propone una clasificación cronológica, histórica y descolonial del sujeto indígena. En América Latina, la primera etapa —aquí hemos omitido su estudio— fue la del sujeto libre; en la segunda etapa y que mantiene su vigencia —a partir de 1492— el sujeto indígena se encuentra esclavizado o colonizado, pero siempre en transición descolonial, momento conocido en la actualidad como “resistencia indígena”; y, finalmente la etapa que se encuentra en devenir es la del sujeto liberado, descolonizado o filosófico.

Tomando las ideas de Fleck se puede hablar de colectivos de pensamiento que configuran la construcción de lo indígena: indios, negros, campesinos, etc. En la etapa colonial se trata especialmente del colectivo teológico patrocinado directamente por la iglesia católica. Entre el “fin” de la Colonia y el período republicano, la iglesia sembró directamente el conocimiento academicista en las universidades nacientes, a través de esto apareció el indigenismo que tiene matriz europea y norteamericana.

En la actualidad, lo indígena es dominado directamente por Europa y Norteamérica, especialmente con las teorías modernizantes enmarcadas en el interculturalismo, multiculturalismo y pluriculturalismo. Con este núcleo, las teorías euronorteamericanas vienen desarrollando, por ejemplo, en nuestro campo del conocimiento el “pluralismo jurídico”.

Esta tipología teórica deja pasar por alto tanto la dominación, como la colonización epistemológica, por esta razón, es necesario tratar una filosofía del derecho desde el mundo indígena, filosofía que debería abordar y criticar el marco teórico-filosófico de las escuelas de derecho que predominan en las universidades.

La filosofía del derecho, tal y como se enseña en los centros académicos, está encerrada en el individuo y en la propiedad privada. Esto juega un rol fundamental en la justificación y legitimación de las desigualdades y de la esclavización de los sujetos. En este marco filosófico del derecho solo son “libres” e “iguales” los individuos propietarios.

Este trabajo hace hincapié en la teología judeocristiana y, muy poco, se ha discutido con la teoría europea y norteamericana que actualmente sigue construyendo lo indígena a través de las universidades, esta es una tarea para trabajos venideros.

Tabla 4. Construcción de los no-sujetos

PERÍODOS	1500 A 1789	TRANSICIÓN COLONIA-REPÚBLICA	1800, EN ADELANTE
Campo	Teología	Teología y etnología	Antropología y sociología
Lugar	España	Europa y Latinoamérica	Europa y Norteamérica
Institución	Iglesia	Iglesia y universidad	Universidades
Campo	Demonología	Demonología y subcategorización	Subcategorización
Categorías racistas	Idolatría	Salvajismo, incivilización, minoría	Subdesarrollismo
No-sujetos o negación de los indios, campesinos, negros, mujeres, niñas y niños.			

Fuente y elaboración propias.

Con base en el anterior esquema se puede afirmar que este estudio ha desarrollado especialmente la época colonial y la dominación de la Iglesia, es decir, aproximadamente los siglos XV y XVIII. Por esta razón, lo indígena tiene su partida de nacimiento en 1492, desde la nada *ex nihilo* se construye lo "indio". Nuestra categoría tiene rasgo dinámico, es objeto de construcción especialmente indigenista; esto es, entre 1492 y 1830 el cristianismo fue el encargado de la construcción teórica indigenista y de la demonización de lo indígena. En la etapa formalmente colonial, lo indígena fue objeto de destrucción teológica, esto es una demonología de lo indígena. A su vez se construyeron categorías vacías para colonizar lo indígena: la comunidad indígena, lo campesino, lo mestizo. Tanto el sujeto indígena como sus conocimientos eran categorizados bajo nociones demoniacas enfrentadas a las cristianas.

En las ciencias sociales se emplearon eufemismos etnológicos, este campo del conocimiento —la etnología— estuvo encargado de importar e imponer categorías peyorativas desde Europa. El estudio de este período indígena demonizado se encuentra especialmente en las crónicas coloniales: Garcilaso de la Vega, Bartolomé de las Casas, Wamán Puma de Ayala, etc. Aquí hemos omitido campos con no menor importancia, como el estudio de las Leyes de Indias o la regulación jurídica que imponían los diferentes concilios.

Lo indígena es sinónimo de *sujeto colonizado*, dependiente o, en su nivel máximo, degradado como esclavizado. Por supuesto que la retórica indigenista ha omitido hacer esta afirmación. Luego, el sistema colonial y lo indígena tienen vigencia mundial. Y, más aún, la noción colonial está siendo pensada a nivel interplanetario, las afirmaciones de Hawking sobre la inminente colonia humana hacia otros planetas nos arrojan esa idea. Evidentemente pensar la descolonización también requiere el mismo rigor

global. Empero, la descolonización debe marchar con precaución, dada la presencia de lo que aquí se ha designado como "indigenismo descolonial", como construcción distorsionada de lo indígena, en otras palabras, la descolonización no solo es la liberación del sujeto indígena esclavizado, sino también la participación directa de este último en el proceso, y sobre todo la liberación del sistema económico vigente que destruye la vida.

Lo que se ha categorizado como giro descolonial es la transformación de la negatividad colonial en positividad liberada o descolonizada: la demonización de lo indígena hacia la sacralidad, el racismo en convivencia pacífica, el indigenismo en presencia, voz y grito.

El indigenismo actual está localizado en la teoría euronorteamericana, a través de categorías vaciadas de contenido crítico o culturalistas: multiculturalismo, pluriculturalismo e interculturalismo. El indigenismo tiene complejo de inferioridad, piensa que la cultura, modo o forma de reproducción de la vida y la civilización debe importarse desde Europa o Norteamérica. Por eso los paradigmas construidos desde esos lugares son siempre el modelo por seguir para el indigenista. El indigenismo es una apología del estilo de vida colonial, en que el sujeto indígena tiene que ser representado por un indigenista, antes era el clérigo, ahora el antropólogo, sociólogo o abogado. El indigenismo es el silenciamiento racista del grito indígena.

El indigenismo se encuentra especialmente enrevesado en categorías etnológicas, antropológicas y sociológicas que tratan lo indígena, es también una dominación en el campo semántico, se presenta con categorías que supuestamente tienen neutralidad, pero a la vez están despojadas de significado económico, histórico, político para los sujetos indígenas.

En el período republicano, a partir de 1830, lo indígena inicia a liberarse progresivamente de la demonología de núcleo teológico, el conocimiento indígena deja de ser y estar demonizado. Pero nuevamente queda sometido bajo categorías peyorativas, producto de la construcción antropológica: cosmovisión y no filosofía, artesanía y no arte, curanderismo y no medicina. Existe una nueva negación, lo indígena continúa sometido a parámetros retrocoloniales, en otras palabras, la demonología de lo indígena se transforma en el racismo epistemológico, negación de la trascendencia indígena. Cuando hablamos de racismo epistemológico nos referimos a la degradación o subcategorización de los conocimientos indígenas.

Tratar lo indígena en el siglo XXI tiene su razón de ser en la vigencia de la esclavización, Colonia y automatismo vinculado con el crecimiento y desarrollismo económico, idolátrico y teológico filosófico, el amor a la muerte o necrofilia. Releer las crónicas coloniales como historia de la conquista no

es solo un estudio de revisionismo histórico, aquel trabajo de traducción de la historia colonial contribuye a no cometer los mismos errores frente a los avances de los nuevos colonialismos.

El sujeto indígena fue arrancado de un sistema económico, jurídico, político; subsumido en un nuevo sistema colonial. Este nuevo sistema prohíbe el anterior, allí se encuentra el génesis de la lucha descolonial, de la resistencia indígena; la resistencia es el punto de partida del proceso de liberación o descolonización.

Si el proceso histórico está dicho o escrito en piedra es irreversible, no se puede hacer aquello que a lo largo de este trabajo se propone: la descolonización. Para la liberación indígena es necesaria una reconstrucción de procesos históricos que paradójicamente *taypi* se destruyen constantemente.

En el análisis de la historia constitucional ecuatoriana encontramos tanto el racismo como el indigenismo, posteriormente se construyen acciones afirmativas destinadas a mitigar el sufrimiento indígena, son remanentes para aquellos colonizados sometidos al despojo sistemático.

Los postulados teóricos aquí desarrollados para entender lo indígena no sugieren un determinismo taxativo respecto de nuestra categoría, ello sería un purismo, esa fue la pretendida construcción desde el indigenismo. El indigenismo es un eco a través de un juicio de valor que dice “el indígena debe vestir de esta forma”, “el indígena debe pensar o creer aquello”, “el indígena debe reproducir su vida de esta forma”. Jamás se ha dicho en este trabajo “esto es lo indígena”, pero sí se ha mostrado algunas de las injusticias que sufrió y sufre tal sujeto por cargar con determinados caracteres: una forma de vestir; apellidos en idiomas diferentes a los considerados de carácter nacional; reclamo de derechos territoriales, jurisdiccionales o remediación de las injusticias coloniales. Entonces, lo que se reitera es que el sujeto indígena tiene ciertos caracteres que pueden ser abordados con la criticidad correspondiente: el sufrimiento del racismo a través del campo psicológico, la destrucción de la lengua en el campo lingüístico, el despojo y la destrucción de la vida en sus territorios en el campo político. Estos caracteres están sometidos, colonizados o dominados por injusticias históricas en su orden: demonización, racismo y exclusión; todas ellas camufladas bajo eufemismos como desigualdades, o estratégicamente escondidas para evitar su reclamo.

La academia indígena, además de combatir el sistema vigente y filosófico colonial dominante, se encuentra con la obligación ética de realizar trabajos de arqueología, especialmente de carácter oral sobre la memoria indígena en los distintos campos del conocimiento.

Lo que aquí hemos dado en llamar filosofía indígena es un postulado de mayor calado que pretende abarcar dentro de sí otros campos del

conocimiento: economía indígena, derecho indígena, ética indígena. Si la filosofía es para Lévinas la “sabiduría del amor”, para nosotros se traduce como el “amor a la vida” o la “idolatría de la vida”.

La ética indígena, como parte de la filosofía indígena, se encuentra especialmente en la praxis, es decir, no nos podemos ceñir simplemente a una ética de carácter teórico, aquello sería una copia del *ethos* euronorteamericano, sino que, nuestra ética es más bien: mostrativa, demostrativa y, finalmente, en un *taypi*, lo performativo, la militancia o práctica diaria. La ética como praxis se encuentra en un vaso de chica o alimento que comparten las comunidades indígenas.

Otro lugar de la ética indígena es el arte y la hermenéutica mitológica y textil, reflejando valores como: solidaridad, reciprocidad, la supresión de la avaricia, el cuidado de la vida *sumak kawsay*.

La ética indígena tiene matriz trascendental, el cuidado de la vida como *praxis* sagrada, por eso: las montañas, el agua o las piedras se consideran dioses. En la búsqueda de los materiales para una trascendentalidad indígena, trascendentalidad del cuidado de la vida *sumak kawsay*, se puede iniciar especialmente relejendo la teología de la liberación en conjunción con las crónicas coloniales.

Sin embargo, hay que ir con cuidado, porque la iglesia cristiana tiene también la posibilidad de descolonizarse, es decir, hacer converger su teología con las trascendentalidades indígenas. La revisión histórica muestra que inclusive en el presente siglo, el cristianismo ha tratado las trascendentalidades indígenas como demoníacas. Al hacer esto, el cristianismo tiene carácter violento, destructivo y en última instancia retrocolonial. Sin embargo, hay que aclarar que la trascendentalidad indígena comulga con el cristianismo como parámetro ético del amor al prójimo, fuera de esto seguimos en un choque entre matriz trascendental y núcleo patriarcal judeocristiano.

Mientras tanto, y para finalizar, recordemos que hace tres o cuatro siglos aproximadamente, los Maya nos dejaron como reflexión trascendental —en el fondo, la posibilidad del nuevo *Pachakutik*— una predicción algo desastrosa, pero a la vez certera, en el *Katun 13 Ahau*: “Esta es su palabra de Oxlahun Tiku, Trece-deidad, como fue explicada por el Ah Kin, [astrofísico], Chilam Balam, [filósofo]: *A su tiempo será —dijo— que coman, que coman su maíz comprado; que beban, que beban su agua comprada, cuando sea el tiempo en que se encorven sobre la tierra, cuando sea el tiempo en que la tierra se les acerque a la faz*”.<sup>637</sup>

<sup>637</sup> Con *cursiva* añadida. La traducción ha sido modificada según el marco transdisciplinario descolonial que a lo largo de este trabajo se propone: “Sacerdote-del-culto-solar” se sustituye con *astrofísico* y “Brujo-intérprete” con *filósofo*. El libro de los libros de Chilam Balam, edición de Alfredo Barrera y Silvia Rendón (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1948), 92.

## Bibliografía

- Abreu Mendoza, Carlos. "Introducción: Crítica de la razón andina". En *Crítica de la razón andina*, editado por Carlos Abreu Mendoza y Denise Arnold, 1-24. Raleigh, US: A Contracorriente, 2018.
- Adichie, Chimamanda Ngozi. *Todos deberíamos ser feministas*. Barcelona: Penguin Random House, 2015.
- Ajayi, J. F., ed. *História geral da África VI: África do século XIX à década de 1880*. Brasília: UNESCO, 2010.
- Alighieri, Dante. *La divina comedia*. Barcelona: Plutón, 2017.
- Anda Aguirre, Alfonso. *Actas del cabildo colonial de la ciudad de la Inmaculada Concepción de Loja de 1547-1812, vol. XXXVII*. Quito: Archivo Municipal de Historia de Quito, 1995). <https://bit.ly/39k3KWh>.
- Antón, Manuel. *Antropología de los pueblos de América anteriores al descubrimiento: Conferencia de d. Manuel Antón pronunciada el día 19 de mayo de 1891*. Madrid: Ateneo de Madrid, 1892.
- Aráuz, Maritza. "El surgimiento de un sector medio indígena en la costa ecuatoriana en la segunda mitad del siglo XVIII". *Colonial Latin American Review* 13, n.º 1 (2010): 85-101. <https://doi.org/10.1080/1060916042000210837>.
- Arguedas, José María. *Agua y otros cuentos indígenas*. Lima: Milla Batres, 1974.
- Aristóteles. *Ética nicomaquea/Ética eudemia*. Madrid: Gredos, 1993.
- . *Retórica*. Madrid: Gredos, 1990.
- . *Tratados de lógica (Órganon) I: Categorías/Tópicos/Sobre las refutaciones sofisticas*. Madrid: Gredos, 1982.
- . *Tratados de lógica (Órganon) II: Sobre la interpretación/Analíticos primeros/Analíticos segundos*. Madrid: Gredos, 1988.
- Armstrong, Karen. *La gran transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías: El origen de las tradiciones religiosas*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Arnold, Denise, y Elvira Espejo. *Ciencia de las mujeres: Experiencias en la cadena textil desde los ayllus de Challapata*. 2.ª ed. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 2019.
- , y Christine Hastorf. *Heads of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Walnut Creek, US: Left Coast Press, 2008.
- Arriaga, José de. *Extirpacion de la idolatría del Pirú*. Lima: Gerónimo de Contreras, 1621.
- Assmann, Hugo. "Aspectos básicos de la reflexión teológica en América Latina". En *Teología negra/Teología de la liberación*, de Paulo Freire, Eduardo Bodipo-Malumba, James Cone y Hugo Assmann, 83-97. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Bachofen, Johann Jakob. *El matriarcado: Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Madrid: Akal, 1987.

- Bajtin, Mijaíl. *Yo también soy: Fragmentos sobre el otro*. Ciudad de México: Taurus, 2000.
- Balandier, Georges. *El desorden: La teoría del caos y las ciencias sociales*. 3.ª ed. Barcelona: Gedisa, 1993.
- . *Teoría de la descolonización: Las dinámicas sociales*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1973.
- Banco Mundial. *Latinoamérica indígena en el siglo XXI: Primera década*. Washington DC: Banco Mundial, 2015. <https://bit.ly/2laqAHM>.
- Bauman, Zygmunt. *Comunidade: A busca por segurança no mundo atual*. 2.ª ed. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- Belli, Gioconda. *El ojo de la mujer*. 4.ª ed. Madrid: Visor, 1998.
- . *Waslala: Memorial del futuro*. Buenos Aires: Emecé, 1997.
- Belote, James. *Los saraqueros del sur del Ecuador*. 2.ª ed. Quito: Abya-Yala, 1997.
- Belote, Linda. "Prejudice and Pride: Indian-White Relations in Saraguro, Ecuador". Tesis doctoral, University of Illinois at Urbana-Champaign, Estados Unidos, Michigan, Ann Arbor. 1978. <https://bit.ly/3tHMAgg>.
- Benjamin, Walter. *Diario de Moscú*. Buenos Aires: Taurus, 1990.
- . *Gesammelte Schriften VI*. Fráncfort: Suhrkamp, 1991.
- . *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ciudad de México: Ítaca, 2003.
- . *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. 3.ª ed. Madrid: Taurus, 2001.
- Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad*. 3.ª ed. Bilbao: Deusto, 2010.
- Beriain, David. *Yasuní, genocidio en la selva*. España: 93METROS / La Claqueta PC, 2014.
- Bernard, Carmen, y Serge Gruzinski. *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los incas*. Madrid: Polifemo, 2004.
- Bidima, Jean-Godefroy. *La philosophie négro-africaine*. París: Presses Universitaires de France, 1995.
- Bilal, Usama, Marcio Alazraqui, Waleska Caiaffa, Nancy López, Kevin Martínez, Jaime Miranda, Daniel Rodríguez, Alejandra Vives y Ana Diez. "Inequalities in Life Expectancy in Six Large Latin American Cities from the SALURBAL Study: An Ecological Analysis". *The Lancet* 3, n.º 12 (2019): E503-E510. [https://doi.org/10.1016/S2542-5196\(19\)30235-9](https://doi.org/10.1016/S2542-5196(19)30235-9).
- Bischof Burri, Rosellina, y René Burri, eds. *Werner Bischof: 1916-1954*. Nueva York: Grossman Publishers, 1974.
- Boahen, Albert, ed. *História geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2.ª ed. Brasília: UNESCO, 2010.
- Bolívar, Simón. *Para nosotros la patria es América*. 2.ª ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho / Banco Central de Venezuela, 2010.
- Bornheim, Gerd. "Duas palavras para uma apresentação desnecessária". En *Crítica da razão dialética*, de Jean-Paul Sartre, 7-10. Río de Janeiro: DP&A Editora, 2002.
- Breilh, Jaime. *El género entre fuegos: Inequidad y esperanza*. Quito: Centro de Estudios y Asesoría en Salud, 1996.

- Burgos, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. 20.ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 2007.
- Cabodevilla, Miguel Ángel. *Tras el rito de las lanzas: Vida y luchas de Alejandro Labaka*. Puerto Francisco de Orellana, EC: Centro de Investigación Cultural de la Amazonia Ecuatoriana (CICAME), 2003.
- , y Mikel Berraondo, comps. *Pueblos no contactados ante el reto de los derechos humanos: Un camino de esperanza para los tagaeri y taromenani*. Quito: CICAME / Centro de Derechos Económicos y Sociales, 2005.
- . Randy Smith y Alex Rivas. *Tiempos de guerra: Waorani contra taromenane*. Quito: Abya-Yala, 2004.
- Caillavet, Chantal. *Etnias del norte: Etnohistoria e historia del Ecuador*. Lima: Abya-Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos / Casa de Velázquez, 2000.
- Canto, Francisco del. *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española*. Lima: Francisco del Canto, 1614.
- Cansino, César. "La filosofía política". En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 457-70. Ciudad de México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL), 2009.
- Carrillo, Francisco. *Literatura quechua clásica*. Lima: Horizonte, 1986.
- Carrión, Benjamín. *Cartas al Ecuador*. Quito: Prensas de la Editorial Gutenberg, 1936.
- . *García Moreno, el santo del patíbulo*. Quito: El Conejo, 1984.
- Carrozza, Maria Chiara. *The Robot and Us: An "Antidisciplinary" Perspective on the Scientific and Social Impacts of Robotics*. Cham, CH: Springer, 2019.
- Casas, Bartolomé de las. *Historia de las Indias, vol. I*, editado por el Marqués de la Fuensanta del Valle y José Sancho Rayón. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875.
- . *Historia de las Indias, vol. III*, editado por el Marqués de la Fuensanta del Valle y José Sancho Rayón. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875.
- . *Historia de las Indias, vol. IV*, editado por el Marqués de la Fuensanta del Valle y José Sancho Rayón. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875.
- Castaña, Helena. "Restauración y censura en el arte colonial americano, siglos XVII a XX". En *Principio Potosí Reverso*, editado por Departamento de Actividades Editoriales del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 61-5. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010.
- Castellanos, Rosario. *Oficio de tinieblas*. Nueva York: Penguin Books, 1998.
- Cereceda, Verónica. "Aproximaciones a una estética andina: De la belleza al tinku". En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, de Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda, 133-231. La Paz: Hisbol, 1987.
- . "Sémiologie des tissus andins: Les tallegas d'Isuga". *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 33, n.º 5-6 (1978): 1017-35. <https://doi.org/10.3406/ahess.1978.293997>.
- Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha, vol. I*. Barcelona: Vda. de Luis Tasso, s.f.
- . *Don Quijote de la Mancha, vol. II*. Barcelona: Vda. de Luis Tasso, s.f.

- Chalán, Luis. "La celebración de la Navidad en Saraguro: Sus personajes". En *Los saraguros: Fiesta y ritualidad*, compilado por Linda Belote y James Belote, 27-61. Quito: Abya-Yala-Universidad Politécnica Salesiana, 1994.
- Changeux, Jean-Pierre, y Paul Ricœur. *La naturaleza y la norma: Lo que nos hace pensar*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Charles, John. "Trained by Jesuits: Indigenous Letrados in Seventeenth-Century Peru". En *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, editado por Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis, 60-78. Durham, US: Duke University Press, 2014.
- Choque Canqui, Roberto. *La masacre de Jesús de Machaca*. La Paz: Chitakolla, 1986.
- Chukwudi Eze, Emmanuel. *Achieving Our Humanity: The Idea of the Postracial Future*. Londres: Routledge, 2001.
- Clastres, Pierre. *La palabra luminosa: Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993.
- Colectivo Simbiosis Cultural, y Colectivo Situaciones. *De chuequistas y overlockas: Una discusión en torno a los talleres textiles*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011.
- Collier, Donald, y John Murra. *Survey and Excavations in Southern Ecuador*. Chicago: Field Museum of Natural History, 1943.
- Comisión de la Verdad. *Informe de la Comisión de la Verdad, Ecuador 2010, vol. I: Violaciones de los derechos humanos*. Ecuador: Ediecuatorial, 2010.
- Correa, Fabricio. Entrevistado por Luis Vivanco. *Castigo divino guayaco*. La Posta. 13 de marzo de 2018. <https://bit.ly/2PCEJgy>.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. "Sentencia del 27 de junio de 2012 (Fondo y reparaciones)". *Pueblo indígena kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*. 27 de junio de 2012. <https://bit.ly/3gHdXUX>.
- Croatto, Severino. "Los dioses de la opresión". En *La lucha de los dioses: Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, de Pablo Richard, Severino Croatto, Jorge Pixley, Franz Hinkelammert, Victorio Araya, Joan Casañas, Javier Jiménez, Frei Betto, Jon Sobrino y Hugo Assmann, 33-56. 3.ª ed. San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1989.
- Crouch, Melissa. "Ethnic Rights and Constitutional Change: The Recognition of Ethnic Nationalities in Myanmar/Burma". En *Central-Local Relations in Asian Constitutional Systems*, editado por Andrew Harding y Mark Sidel, 105-24. Londres: Hart Publishing, 2015.
- Cyrułnik, Boris. *Cuando un niño se da "muerte"*. Barcelona: Gedisa, 2014.
- . *Del gesto a la palabra: La etología de la comunicación en los seres vivos*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- . *El encantamiento del mundo*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- . *La maravilla del dolor: El sentimiento de la resiliencia*. Buenos Aires: Granica, 2006.
- . *La petite sirène de Copenhague*. París: L'Aube, 2012.
- . *Las almas heridas: Las huellas de la infancia, la necesidad del relato y los mecanismos de la memoria*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- . *Los patitos feos. La resiliencia: Una infancia infeliz no determina la vida*. 3.ª ed. Barcelona: Gedisa, 2019.

- . *Morirse de vergüenza: El miedo a la mirada del otro*. Bogotá: Debate, 2011.
- . *Psicoterapia de Dios: La fe como resiliencia*. Barcelona: Gedisa, 2018.
- . *Sálvate, la vida te espera*. Barcelona: Penguin Random House, 2013.
- . *(Super)héroes: ¿Por qué los necesitamos?* 2.ª ed. Barcelona: Gedisa, 2016.
- . Élisabeth de Fontenay y Peter Singer. *Les animaux aussi ont des droits*. París: Seuil, 2013.
- Damasio, Antonio. *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica, 2007.
- . *Sentir lo que sucede: Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 2000.
- . *The Strange Order of Things: Life, Feelings, and the Making of Cultures*. Nueva York: Pantheon Books, 2018.
- . *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Destino, 2010.
- Darwin, Charles. *El origen del hombre: La selección natural y la sexual*. Barcelona: Trilla y Serra, Editores, 1880.
- . *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*, editado por Joaquín Gil. Buenos Aires: Librería El Ateneo, 1942.
- De Marchi, Massimo, Milagros Aguirre y Miguel Ángel Cabodevilla. *Una tragedia ocultada*. Quito: CICAME / Fundación Alejandro Labaka, 2013.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard, 2015.
- Dioses y hombres de Huarochiri*. Edición de Pierre Duviols, traducida por José María Arguedas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1966.
- Duchrow, Ulrich. *Alternativas al capitalismo global extraídas de la historia bíblica y diseñadas para la acción política*. Quito: Abya-Yala, 1998.
- . *Global Economy: A Confessional Issue for the Churches?* Génova: WCC Publications, 1987.
- , y Franz Hinkelammert. *Property for People, Not for Profit: Alternatives to the Global Tyranny of Capital*. Nueva York: Catholic Institute for International Relations, 2004.
- . *Transcending Greedy Money: Interreligious Solidarity for Just Relations*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Dussel, Enrique. *16 tesis de economía política: Interpretación filosófica*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2014.
- . *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Editores / Universidad Mayor de San Andrés, 1994.
- . *Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity: From the Perspectives of Philosophy of Liberation*. La Haya: Amrit Publishers, 2018.
- . *Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*. Lanham, US: Rowman & Littlefield, 2003.
- . "El primer debate filosófico de la modernidad". En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, ed. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 56-66. Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009.

- . *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.
- . *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 5.ª ed. Madrid: Trotta, 2006.
- . *Filosofía de la cultura y la liberación: Ensayos*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.
- . *Filosofías del Sur: Descolonización y transmodernidad*. Madrid: Akal, 2015.
- . *Hacia los orígenes de Occidente: Meditaciones semitas*. Ciudad de México: Kanankil, 2012.
- . *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2018.
- . *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra, ES: Verbo Divino, 1993.
- . *Lecciones de antropología filosófica: Para una de-structucción de la historia de la ética*. Buenos Aires: Docencia, 2012.
- . *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. 4.ª ed. Bogotá: Nueva América, 1990.
- . *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Universidad Autónoma de Nuevo León / Plaza y Valdez Editores, 2007.
- . *Método para una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Docencia, 2012.
- . *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. Ciudad de México: San Pablo, 2012.
- . *Política de la liberación, vol. I: Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- . *Política de la liberación, vol. II: La arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009.
- . "Reflexiones sobre la metodología para una historia de la Iglesia en América Latina". En *Para una historia de la Iglesia en América Latina: I Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Quito (1973)*, 23-40. Barcelona: CEHILA / Nova Terra, 1975.
- . *Siete ensayos de filosofía de la liberación: Hacia la fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta, 2020.
- , y Karl-Otto Apel. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta, 2005.
- . Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, eds. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*. Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009.
- Eboussi Boulaga, Fabien. *La crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie. Essai*. París: Présence Africaine, 1977.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. 2.ª ed. Ciudad de México: Itaca / Fondo de Cultura Económica, 2010.
- . *La modernidad de lo barroco*. 2.ª ed. Ciudad de México: Ediciones Era, 2000.
- . *Las ilusiones de la modernidad*. Ciudad de México: UNAM / El Equilibrista, 1995.
- . *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad: Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. Ciudad de México: Itaca, 2013.
- . *Vuelta de siglo (ensayos)*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2018.
- Ecuador. *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial 449, 20 de octubre de 2008.
- . *Ordenanza Municipal de Saraguro*. Pub. L. n.º 749, 1908.
- Ecuador Ministerio de Salud Pública. *Protección de salud para los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y en contacto inicial: Norma técnica*. Quito: Ministerio de Salud Pública, 2017.

- Edelman, Gerald. *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*. New Haven, US: Yale University Press, 2006.
- Einstein, Albert. *Relativity: The Special and the General Theory*. Nueva York: Penguin Books, 2006.
- El libro de los libros de Chilam Balam*, edición de Alfredo Barrera y Silvia Rendón. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- El País. "Un robot se presenta a la alcaldía de un distrito de Tokio para acabar con la corrupción". *El País*. 18 de abril de 2018. <https://bit.ly/326OzOc>.
- El-Fasi, Mohammed, ed. *História geral da África III: África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010.
- Ellacuría, Ignacio. *Conversión de la Iglesia al reino de Dios: Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander, ES: Sal Terrae, 1984.
- Espejo, Eugenio. *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo, vol. I*. Quito: Imprenta Municipal, 1912.
- . *Obra educativa*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981.
- Estermann, Josef. "La filosofía quechua". En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 36-40. Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009.
- Fabian, Johannes. *O tempo e o outro: Como a antropologia estabelece seu objeto*. Río de Janeiro: Vozes, 2013.
- Farah, Ivonne, y Javier Medina, coords. *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista? La Paz: Universidad Mayor de San Andrés / Sapienza Università di Roma, 2011.*
- Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Figueroa, Isabela. "Nociones de soberanía nacional y libre determinación indígena: Pugna y articulaciones de conocimientos en el constitucionalismo de Colombia y Ecuador". Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2015. <https://bit.ly/2Y1nLvH>.
- Flores, José Alberto. "De las misiones religiosas protestantes a las Escuelas del Milenio: Construcción de subjetividades y proyectos pedagógicos en la Amazonía ecuatoriana". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador, 2017. <https://bit.ly/3OBfZ0R>.
- Forgas, Joseph, y Roy Baumeister, eds. *The Social Psychology of Living Well*. Nueva York: Routledge, 2018.
- Foucault, Michel. *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. París: Vrin, 2015.
- Francisco I. "Carta encíclica 'Laudato Si' del santo padre Francisco sobre el cuidado de la casa común". *La Santa Sede*. 24 de mayo de 2015. <https://bit.ly/2Oeru4r>.
- Freire, Paulo. "Educación, liberación e Iglesia". En *Teología negra/Teología de la liberación*, de Paulo Freire, Eduardo Bodipo-Malumba, James Cone y Hugo Assmann, 13-48. Salamanca: Sígueme, 1974.
- . *La importancia de leer y el proceso de liberación*. 16.ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 2004.

- . *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- . *Pedagogia da indignação: Cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000.
- . *Pedagogia do oprimido*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- . y Sérgio Guimarães. *Aprendendo com a própria história*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- . e Ira Shor. *Medo e ousadia: O cotidiano do professor*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- Freud, Sigmund. *Obras completas, vol. V: La interpretación de los sueños (segunda parte)/ Sobre el sueño (1900-1901)*. 2.ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- . *Obras completas, vol. XVIII: Más allá del principio de placer/Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. 2.ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- . *Obras completas, vol. XIX: El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*. 2.ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- . *Obras completas, vol. XXI: El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. 2.ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- . *Obras completas, vol. XXIII: Moisés y la religión monoteísta/Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*. 2.ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Fromm, Erich. *El arte de amar: Una investigación sobre la naturaleza del amor*. Buenos Aires: Paidós, 1966.
- . *El corazón del hombre: Su potencia para el bien y para el mal*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- . *El lenguaje olvidado: Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- . *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- . *Ética y psicoanálisis*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- . *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea*. Barcelona: Paidós, 1989.
- . *La patología de la normalidad*. Ciudad de México: Paidós, 1994.
- . *La vida auténtica*. Barcelona: Paidós, 2007.
- . *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: Hacia una sociedad sana*. 6.ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- . *Sobre la desobediencia y otros ensayos*. Buenos Aires: Paidós, 1984.
- , y Michael Maccoby. *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano: Estudio de la economía y la psicología de una comunidad rural*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Galeano, Eduardo. *Voces de nuestro tiempo*. San José, CR: Editorial Universitaria Centroamericana, 1981.
- Gargallo, Francesca. "El feminismo filosófico". En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 418-33. Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009.
- Gargarella, Roberto. *Los fundamentos legales de la desigualdad: El constitucionalismo en América (1776-1880)*. Madrid: Siglo XXI, 2005.

- Gil, Francisco. *Preservación de las viruelas*. 2.ª ed. Madrid: Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1786.
- Girault, Louis. *Kallawaya: Guérisseurs itinérants des Andes. Recherches sur les pratiques médicinales et magiques*. Paris: Éditions de l'ORSTOM, 1984.
- Gisbert, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. 2.ª ed. La Paz: Fundación BHN, 1994.
- Godoy Alcántara, José. *Ensayo histórico etimológico filológico sobre los apellidos castellanos*. Madrid: Real Academia Española, 1871.
- Goldwater, Robert. *Primitivism in Modern Art*. Londres: Harvard University Press, 1986.
- Gonzalbo, Pilar. *Historia de la educación en la época colonial: El mundo indígena*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1990.
- Goody, Jack. *El milagro euroasiático*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- . *El robo de la historia*. Madrid: Akal, 2011.
- . *La domesticación del pensamiento salvaje*. 2.ª ed. Madrid: Akal, 2008.
- Gutiérrez Martínez, Daniel, coord. *Epistemología de las identidades: Reflexiones en torno a la pluralidad*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Haas, Randall, James Watson, Tammy Buonasera, John Southon, Jennifer Chen, Sarah Noe, Kevin Smith, Carlos Viviano Llave, Jelmer Eerkens y Glendon Parker. "Female Hunters of the Early Americas", *Science Advances* 6, n.º 45 (2020): 1-10. <https://doi.org/10.1126/sciadv.abd0310>.
- Häberle, Peter. *El Estado constitucional*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlín: Suhrkamp, 2019.
- . *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1985.
- . *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.
- . *Pensamiento postmetafísico*. Ciudad de México: Taurus, 1990.
- . *Teoría de la acción comunicativa, vol. II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1992.
- Hahn, Christopher, y Adrian Wons. *Initial Coin Offering (ICO): Unternehmensfinanzierung auf Basis der Blockchain-Technologie*. Berlín: Springer Gabler, 2018.
- Hawking, Stephen. *Brief Answers to the Big Questions*. Nueva York: Bantam, 2018.
- Hinkelammert, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. 2.ª ed. San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1995.
- . *Democracia y totalitarismo*. 2.ª ed. San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1990.
- . *El grito del sujeto: Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1998.
- . "El huracán de la globalización: La exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia". En *El huracán de la globalización*, compilado por Franz Hinkelammert, 17-33. San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1999.

- . *El mapa del emperador: Determinismo, caos, sujeto*. San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1996.
- . *El nihilismo al desnudo: Los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2001.
- . *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- . *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: Materiales para la discusión*. San José, CR: Arlekin, 2007.
- . *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: Volver a Marx trascendiéndolo*. Buenos Aires: CLACSO, 2021.
- . *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1989.
- . *La maldición: que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, CR: Arlekin, 2010.
- . *La vida o el capital: El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: CLACSO, 2017.
- . *Lo indispensable es inútil: Hacia una espiritualidad de la liberación*. San José, CR: Arlekin, 2012.
- . "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto". *Polis. Revista Latinoamericana* 13 (2006): 1-27. <https://bit.ly/3hZQQVN>.
- . "Yo vivo, si tú vives": *El sujeto de los derechos humanos*. La Paz: Palabra Comprometida / Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, 2010.
- , y Henry Mora. *Hacia una economía para la vida*. San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 2005.
- Hobson, John. *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*. Barcelona: Crítica, 2006.
- Huamán Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Traducido por Jorge L. Urioste. Ciudad de México: Siglo XXI, 1980.
- . *El primer nueva corónica i buen gobierno compuesto por don Phelipe Goaman Poma de Aiala, s[eñ]or i prí[n]cipe*. El Reino de las Indias: Felipe Huamán Poma de Ayala, s.f.
- Huntington, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Madrid: Planeta, 2014.
- Hurtado, Edson. *Indígenas homosexuales: Un acercamiento a la cosmovisión sobre diversidades sexuales de siete pueblos originarios del Estado Plurinacional de Bolivia (moxeños, afrobolivianos, quechuas, ayoreos, guaraníes, tacanas y aymaras)*. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2014.
- Icaza, Jorge. *En las calles*. Quito: Imprenta Nacional, 1935.
- . *Huairapamushcas: Hijos del viento*. 2.<sup>a</sup> ed. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1962.
- . *Huasipungo*. Quito: Imprenta Nacional, 1934.
- . *Seis veces la muerte: Seis relatos*. 2.<sup>a</sup> ed. Buenos Aires: Alpe, 1954.
- Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios reales de los incas, vol. I*. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Cía., 1919.
- . *Comentarios reales de los incas, vol. II*. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Cía., 1919.
- . *Comentarios reales de los incas, vol. III*. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Cía., 1919.

- Inuca, José Benjamín. "Genealogía de alli kawsay/sumak kawsay (vida buena/ vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 12, n.º 2 (2017): 155-76. <https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1325101>.
- Jaulin, Robert. *El etnocidio a través de las Américas*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1976.
- Jijón y Caamaño, Jacinto. *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana*. Quito: Ecuatoriana, 1943.
- Jiménez de la Espada, Marcos, Manuel Almagro, Juan Isern y Francisco Paula, eds. *El gran viaje*. 2.<sup>a</sup> ed. Quito: Abya-Yala, 2014.
- Juan Pablo II. "Carta encíclica 'Sollicitudo Rei Socialis' del sumo pontífice Juan Pablo II". En *El pensamiento social de Juan Pablo II: Documentos y comentarios*, de Franz Hinkelammert, Carmelo Álvarez, Raúl Vidales, Javier Iguñiz, Arnoldo Mora, Orlando Navarro, Yadira Bonilla y Helio Gallardo, 63-115. San José, CR: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1988.
- Kaltmeier, Olaf. *Im Widerstreit der Ordnungen: Kulturelle Identität, Subsistenz und Ökologie in Bolivien*. Wiesbaden, DE: Deutscher Universitätsverlag, 1999.
- . "Introduction to Part IV: Gentrification and the Politics of Authenticity". En *Selling EthniCity: Urban Cultural Politics in the Americas*, editado por Olaf Kaltmeier, 239-44. Nueva York: Routledge, 2011.
- . *Jatarishun: Testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)*. Quito: UASB-E / Universität Bielefeld / Corporación Editora Nacional, 2008.
- . *Refeudalización: Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI* (Berlín: Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales, 2019).
- . "Urban Landscapes of Mall-ticulturality: (Retro-)Coloniality, Consumption, and Identity Politics: The Case of the San Luis Shopping Center in Quito". En *Selling EthniCity: Urban Cultural Politics in the Americas*, editado por Olaf Kaltmeier, 95-116. Nueva York: Routledge, 2011.
- Kanth, Rajani. *Against Eurocentrism: A Transcendent Critique of Modernist Science, Society, and Morals*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Karsten, Rafael. *Entre los indios de las selvas del Ecuador: Tres años de viajes e investigaciones*. Quito: Abya-Yala, 1998.
- Kevelson, Roberta. *The Law as a System of Signs*. Nueva York: Plenum Press, 1988.
- Ki-Zerbo, Joseph, ed. *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. 2.<sup>a</sup> ed. Brasilia: UNESCO, 2010.
- Klein, Herbert. *Haciendas y ayllus en Bolivia: Ss. XVIII y XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995.
- Kutscher, Gerdt. "Arte antiguo de la costa norte del Perú". En *100 años de arqueología en el Perú*, editado por Rogger Ravines, 285-308. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1970.
- La Hora. "Abel Sarango, el primer alcalde indígena en Saraguro". *La Hora*. 20 de mayo de 2015. <https://bit.ly/3Eq0msR>.
- Lacan, Jacques. *El triunfo de la religión, precedido de Discurso a los católicos*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

- Lambert, Renaud. "Le spectre du pachamamisme". *Le Monde Diplomatique*. Febrero de 2011. <https://bit.ly/3aRFY4E>.
- Latouche, Serge. *Comment réenchanter le monde: La décroissance et le sacré*. París: Éditions Payot & Rivages, 2019.
- . *La otra África: Autogestión y apañío frente al mercado global*. Madrid: Oozebap, 2007.
- . *La scommessa della decrescita*. Milán: Fertrinelli, 2014.
- Latour, Bruno. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Hoboken, US: Wiley, 2018.
- . *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Río de Janeiro: Editora 34, 1994.
- Laviana, María Luisa. *Brujas y curanderas de la Colonia*. Guaranda, EC: Universidad Estatal de Bolívar / Centro para el Desarrollo Social, 1995.
- Lecourt, Dominique. *Para una crítica de la epistemología*. 6.ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 1987.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural II*. 4.ª ed. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- . *El pensamiento salvaje*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- . *Race et histoire*. París: Denoël, 1987.
- Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. París: Alés Komt Tregat, 1974.
- . *La huella del otro*. Ciudad de México: Taurus, 2000.
- Libro azul británico: Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Edición de Manuel Cornejo y Alejandro Parellada. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2011.
- Llasag, Raúl. "Constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia a partir de los sistemas de vida de los pueblos indígenas". Tesis doctoral, Universidad de Coímbra, Portugal, 2017. <https://bit.ly/3hMID8v>.
- Ludwig, Celso Luiz. "El pensamiento filosófico brasileño de los siglos XVI al XVIII". En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 112-26. Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009.
- Lugares INAH. "Trinidad antropomorfa". *Lugares INAH*. Accedido 27 de noviembre de 2022. <https://bit.ly/3AOHxyz>.
- Macusaya Cruz, Carlos. *Desde el sujeto racializado: Consideraciones desde el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*. La Paz: Minka, 2014.
- Mannheim, Bruce. *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin, US: University of Texas Press, 1991.
- Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3.ª ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- . *Literatura y estética*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- . *Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, vol. I: La escena contemporánea y otros escritos*. Caracas: El Perro y la Rana, 2017.
- Martínez, Juan. *Vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua, y en la lengua española*. Lima: Antonio Ricardo, 1604.

- Marx, Karl. *El capital, vol. I: Crítica de la economía política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- . y Friedrich Engels. *Werke, vol. I*. Berlín: Dietz Verlag Berlin, 1956.
- Masson, Peter. "Aspectos de 'cognición' y 'enculturación' en el habla interétnica: Términos de referencia y tratamiento interétnicos en Saraguro, Ecuador". *Ibero-amerikanisches Archiv* 9, n.º 1 (1983): 73-129. <https://bit.ly/3Gx9aQk>.
- Maturana, Humberto. *Biología de la cognición y epistemología*. Temuco, CL: Ediciones Universidad de la Frontera, 1990.
- . *La objetividad: Un argumento para obligar*. Santiago de Chile: Dolmen, 1997.
- . y Susana Bloch. *Biología del emocionar y alba emoting: Respiración y emoción*. Santiago de Chile: Dolmen, 1996.
- . y Francisco Varela. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. 6.ª ed. Santiago de Chile: Universitaria, 2003.
- , y Francisco Varela. *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen, 2003.
- Maudlin, Tim. *Filosofía de la física, vol. I*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Mazrui, Ali. *História geral da África VIII: África desde 1935*. 2.ª ed. Brasília: UNESCO, 2010.
- Mbembe, Achille. *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Buenos Aires: Futuro Anterior / NED Ediciones, 2016.
- . *Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda, AO: Edições Pedagogo / Edições Mulemba, 2014.
- Medina, Javier. *Diarquía: Nuevo paradigma, diálogo de civilizaciones y Asamblea Constituyente*. La Paz: Garza Azul Editores, 2006.
- . *Mirar con los dos ojos: Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. 2.ª ed. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.
- Melià, Bartomeu. "La filosofía guaraní". En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 47-51. Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009.
- Mello, Henry. "En la noche y la niebla: Chopin Thermes I". Video de YouTube, 2018. <https://bit.ly/2Va1sUR>.
- . "En la noche y la niebla: Chopin Thermes II". Video de YouTube, 2018. <https://bit.ly/2T4vYN6>.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Millones, Luis. *Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena*. Lima: Ministerio de Trabajo y Comunidades / Instituto Indigenista Peruano / Unidad de Investigación y Programación, 1967.
- Mirowski, Philip. *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science*. Nueva York: Cambridge University Press, 2002.
- . *Nunca dejes que una crisis te gane la partida: ¿Cómo ha conseguido el neoliberalismo, responsable de la crisis, salir indemne de la misma?* Barcelona: Deusto, 2014.

- Mokhtar, Gamal, ed. *História geral da África II: África antiga*. 2.ª ed. Brasília: UNESCO, 2010.
- Montalvo, Juan. *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes: Ensayo de imitación de un libro inimitable*. Barcelona: Montaner y Simón, 1898.
- Moore, John Hartwell, ed. *Encyclopedia of Race and Racism*. Detroit, US: Thomson Gale, 2008.
- Moreno Yáñez, Segundo. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*. Quito: UASB-E / Corporación Editora Nacional, 2014.
- Murra, John. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- . *La organización económica del Estado inca*. 6.ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 1987.
- Navarrete, Marcelo, Jaime Silva, Marinus van Ijzendoorn y Rodrigo Cárcamo. "Physical and Psychosocial Development of Mapuche and Nonindigenous Chilean Toddlers: A Modest Role of Ethnicity". *Development and Psychopathology* 30, n.º 5 (2018): 1959-76. <https://doi.org/10.1017/S0954579418001281>.
- Niane, Djibril, ed. *História geral da África IV: África do século XII ao XVI*. 2.ª ed. Brasília: UNESCO, 2010.
- Nicolelis, Miguel. *The True Creator of Everything: How the Human Brain Shaped the Universe as We Know It*. New Haven, US: Yale University Press, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- . *Cómo se filosofa a martillazos*. Santa Fe, AR: El Cid Editor, 2010.
- . *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Ñandamañachi. "Ñanda Mañachi 1 (1977)". video de YouTube a partir del CD *Préstame el camino*, 2019. <https://bit.ly/3cy1RbM>.
- . "Ñanda Mañachi 3". Video de YouTube a partir del CD *Ñanda Mañachi, vol. 3*, 2019. <https://bit.ly/3ucXw42>.
- Ogot, Bethwell, ed. *História geral da África V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.
- OIT. *Convenio 169: Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. 7 de junio de 1989.
- Ortiz, Renato. "Advento da modernidade?". En *Posmodernidad en la periferia: Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, editado por Hermann Herlinghaus y Monika Walter, 185-96. Berlín: Langer, 1994.
- Ost, François. *Le droit comme traduction*. Quebec: Presses de l'Université Laval, 2009.
- . *Naturaleza y derecho: Para un debate ecológico en profundidad*. Bilbao: Mensajero, 1996.
- Palacios, Isaías. "Mario Magallón Anaya (1946-)". En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 854-5. Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009.
- Panikkar, Raimon. *La plenitud del hombre: Una cristofanía*. Madrid: Siruela, 1999.
- Paredes, Alfonsina. *El indio Laureano Machaka*. La Paz: Isla, 1977.
- Pequeño, Andrea. *Imágenes en disputa: Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala / UNFPA, 2007.

- Pettit, Peter. "Community". En *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, editado por Edward Kessler y Neil Wenborn, 103. Nueva York: Cambridge University Press, 2005.
- Picq, Manuela Lavinás. *Vernacular Sovereignties: Indigenous Women Challenging World Politics*. Tucson, US: The University of Arizona Press, 2018.
- Pineda, Roberto. "Tribulaciones y promesas de la 'tribu' de arqueólogos de la Amazonía colombiana: Según la mirada de un etnólogo". En *Arqueología amazónica: Las civilizaciones ocultas del bosque tropical*, compilado por Francisco Valdez, 279-313. Quito: Abya-Yala, 2013.
- Platón. *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos, 1983.
- . *Diálogos VIII: Leyes (libros I-VI)*. Madrid: Gredos, 1999.
- Polanyi, Karl. *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. 2.ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Pomeranz, Kenneth, y Steven Topik. *The World that Trade Created: Society, Culture and the World Economy, 1400 to the Present*. 3.ª ed. Nueva York: Routledge, 2015.
- Quispe, Felipe. "No quiero que mi hija sea su sirvienta..." -Felipe Quispe Huanca del EGTK". Video de YouTube con imágenes de su detención, 2017. <https://bit.ly/3ANG00A>.
- Quispe, Rocío. "Cuando Occidente y los Andes se encuentran: Qellqay, escritura alfabética, y tokhapu en el siglo XVI". *Colonial Latin American Review* 14, n.º 2 (2005): 263-98. <https://doi.org/10.1080/10609160500315227>.
- Quizhpe, Fausto. "Transformaciones institucionales de la justicia comunitaria en el pueblo kichwa Saraguro". Informe de investigación, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2019. <https://bit.ly/2CnMCPU>.
- Ramaglia, Dante. "La cuestión de la filosofía latinoamericana": *Historia, corrientes, temas y filósofos*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 377-98. Ciudad de México: Siglo XXI / CREFAL, 2009.
- Rank, Otto. *El trauma del nacimiento*. Buenos Aires: Paidós, 1961.
- Ranta, Eija. *Vivir Bien as an Alternative to Neoliberal Globalization: Can Indigenous Terminologies Decolonize the State?* Londres: Routledge, 2018.
- Reinaga, Fausto. *Obras completas. Tomo I / Vol. I*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2014.
- Reynaga Burgoa, Ramiro. *Tawa-inti-suyu: Cinco siglos de guerra kheswaymara contra España*. Lima: Consejo Indio de Sud América, 1989.
- Richard, Pablo. "Nuestra lucha es contra los ídolos: Teología bíblica". En *La lucha de los dioses: Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, de Pablo Richard, Severino Croatto, Jorge Pixley, Franz Hinkelammert, Victorio Araya, Joan Casañas, Javier Jiménez, Frei Betto, Jon Sobrino y Hugo Assmann, 9-32. 3.ª ed. San José, CR: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1989.
- Ricœur, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. São Paulo: Universidad Estatal de Campinas, 2014.
- Rival, Laura. *Transformaciones huaorani: Frontera, cultura y tensión*. Quito: UASB-E / Abya-Yala, 2015.
- . *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*. Nueva York: Columbia University Press, 2002.

- Rivara de Tuesta, María Luisa. *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, vol. I. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Bircholas. Trabajo de mujeres: Explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la La Paz y El Alto*. 2.ª ed. La Paz: Mama Huaco, 1996.
- . *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- . "El diablo no tiene fronteras": *Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*. La Paz: Instituto de Investigaciones Sociológicas Mauricio Lefebvre-Universidad Mayor de San Andrés, 2001.
- . *Gestión pública intercultural: Pueblos originarios y Estado*. La Paz: Instituto Nacional de la Administración Pública República Argentina / Servicio Nacional de Administración de Personal del Ministerio de Hacienda, 2008.
- . "Oprimidos pero no vencidos": *Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. 4.ª ed. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.
- . "Principio Potosí: Otra mirada a la totalidad". En *Principio Potosí Reverso*, editado por el Departamento de Actividades Editoriales del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2-20. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010.
- . "Reclaiming the Nation". *NACLA Report on the Americas* 38, n.º 3 (2004): 19-23. <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724503>.
- . *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- . *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje / Piedra Rota, 2010.
- Rodríguez, Lilia. *Las mujeres de Solanda: Mujer, barrio popular y vida cotidiana*. Quito: Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer / Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, 1990.
- Rosenzweig, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Contrato social*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- Sahuaraura, Justo. *Recuerdos de la monarquía peruana, ó bosquejo de la historia de los incas*. París: Librería de Rosa, Bouret y Cía., 1850.
- Sahnouni, Mohamed, Josep Parés, Mathieu Duval, Isabel Cáceres, Zoheir Harichane, Jan van der Made, Alfredo Pérez, Salah Abdessadok, Nadia Kandi, Abdelkader Derradji, Mohamed Medig, Kamel Boulaghraif y Sileshi Semaw. "1.9-Million- and 2.4-Million-Year-Old Artifacts and Stone Tool-Cutmarked Bones from Ain Boucherit, Algeria". *Science* 362, n.º 6420 (2018): 1297-301. <https://doi.org/10.1126/science.aau0008>.
- Said, Edward. *Orientalismo*. 2.ª ed. Barcelona: Random House Mondadori, 2008.
- Salazar, Carmen. "Embriaguez y visiones en los Andes: Los jesuitas y las 'borracheras' indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII)". En *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*, compilado por Thierry Saignes, 12-26. Lima: Institut Français d'Études Andines / Hisbol, 2015.
- Salvá, Vicente. *Nuevo Valbuena ó diccionario latino-español*. 5.ª ed. París: Librería de Garnier Hermanos, 1868.

- Sánchez-Parga, José. *Qué significa ser indígena para el indígena: Más allá de la comunidad y la lengua*. 2.ª ed. Quito: Abya-Yala - Universidad Politécnica Salesiana, 2013.
- Sanjinés, Jorge. *La nación clandestina*. Bolivia: Grupo Ukamau, 1989. <https://bit.ly/2Z9zB8D>.
- . *Ukamau*. Bolivia: Instituto Cinematográfico Boliviano, 1966. <https://bit.ly/30azfzc>.
- . *Yawar Mallku*. Bolivia: Grupo Ukamau, 1969. <https://bit.ly/3ec8WN1>.
- Santana, Roberto. *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1983.
- Santo Tomás, Domingo de. *Lexicón, o vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid, ES: Francisco Fernández de Córdova, 1560.
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009.
- Serulnikov, Sergio. *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*. Durham, US: Duke University Press, 2003.
- Servick, Kelly. "Computers Turn Neural Signals into Speech". *Science* 363, n.º 6422 (2019): 14. <https://doi.org/10.1126/science.363.6422.14>.
- Silva Guimarães, Danilo. *Dialogical Multiplication: Principles for an Indigenous Psychology*. Cham, CH: Springer, 2020.
- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Sniadecka-Kotarska, Magdalena. *Antropología de la mujer andina: Biografía de mujeres indígenas de clase media y su identidad*. 2.ª ed. Quito: Abya-Yala, 2001.
- Sonnenberg, Stephan, y Dema Lham. "But Seriously Now... Lawyers as Agents of Happiness?: The Role of the Law, Lawmakers, and Lawyers in the Realization of Bhutan's Gross National Happiness". *Forum for Development Studies* 45, n.º 3 (2018): 461-83. <https://doi.org/10.1080/08039410.2017.1393459>.
- Stepan, Peter, ed. *Icons of Photography: The 20th Century*. Londres: Prestel, 1999.
- Storini, Claudia, y Fausto Quizhpe. "Hacia otro fundamento de los derechos de la naturaleza". En *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*, editado por Liliana Estupiñán, Claudia Storini, Rubén Martínez y Fernando de Carvalho, 49-69. Bogotá: Universidad Libre, 2019.
- Suzuki, Daisetz, y Erich Fromm. *Budismo zen y psicoanálisis*. 12.ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Temple, Dominique. *La dialéctica del don: Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas*. La Paz: Hisbol, 1995.
- . *Teoría de la reciprocidad, vol. I: La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos*. La Paz: Garza Azul Editores, 2003.
- . *Teoría de la reciprocidad, vol. II: La economía de reciprocidad*. La Paz: Garza Azul Editores, 2003.
- . *Teoría de la reciprocidad, vol. III: El frente de civilización*. La Paz: Garza Azul Editores, 2003.
- Tomasello, Michael. *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Madrid: Amorrortu, 2007.
- . *Una historia natural del pensamiento humano*. Bogotá: Uniandes, 2019.
- Ulrich, Peter. *Integrative Economic Ethics: Foundations of a Civilized Market Economy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.

- Vansina, Jan. *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*. Londres: Routledge / Kegan Paul, 1965.
- . *Oral Tradition as History*. Madison, US: The University of Wisconsin Press, 1985.
- Vargas Llosa, Mario. *El sueño del celta*. Barcelona: Penguin Random House, 2013.
- Viezzer, Moema. "Si me permiten hablar...": Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia. 2.ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 1978.
- Villareal, Federico. *La lengua yunga o mochica según el arte publicado en Lima en 1644 por el licenciado D. Fernando de la Carrera*. Lima: Imprenta Peruana de E. Z. Casanova, 1921.
- Vitoria, Francisco de. *Relecciones teológicas*. Madrid: Librería Religiosa Hernández, 1917.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "Spirits of Being, Spirits of Becoming: Bororo Shamanism as Ontological Theatre". *Reviews in Anthropology* 16, n.º 1-4 (1991): 77-92. <https://doi.org/10.1080/00988157.1991.9977883>.
- Wallerstein, Immanuel, coord. *Abrir las ciencias sociales: Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. 9.ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 2006.
- . *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*. 2.ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.
- . *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2002.
- . *Después del liberalismo*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2003.
- . *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1988.
- . *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, editado por Roberto Briceño-León y Heinz-R. Sonntag Caracas: Nueva Sociedad, 1999.
- . *El moderno sistema mundial, vol. I: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. 10.ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.
- . *El moderno sistema mundial, vol. II: El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1984.
- . *El moderno sistema mundial, vol. IV: El triunfo del liberalismo centrista, 1789-1914*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2014.
- . *Estados Unidos confronta al mundo: Alternativas*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.
- . *Geopolítica y geocultura: Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona: Kairós, 2007.
- . *Impensar las ciencias sociales: Límites de los paradigmas decimonónicos*. 2.ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 1999.
- . "Introducción". En *El mundo está desencajado: Interpretaciones histórico-mundiales de las continuas polarizaciones, 1500-2000*, compilado por Immanuel Wallerstein, 9-14. Ciudad de México: Siglo XXI, 2016.
- . "La crisis estructural, o por qué los capitalistas ya no encuentran gratificante al capitalismo". En *¿Tiene futuro del capitalismo?*, de Immanuel Wallerstein, Randall Collins, Michael Mann, Georgi Derluguian y Craig Calhoun, 15-46. Ciudad de México: Siglo XXI, 2015.
- . *La decadencia del imperio: Estados Unidos en un mundo caótico*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2007.

- . *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- . *Universalismo europeo: El discurso del poder*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2007.
- . *Utopística ou as decisões históricas do século XXI*. Río de Janeiro: Vozes, 2003.
- , y Etienne Balibar. *Raza, nación y clase: Las identidades ambiguas*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África, 1991.
- Weber, Max. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. 2.ª ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- . *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- . *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. São Paulo: Editora de Universidade de São Paulo, 1995.
- Weiwei, Ai. *Humanity*. Princeton, US: Princeton University Press, 2018.
- Wikimedia Commons. "Indígenas borrados y suplantados en una fototopia de inicios del siglo XX". *Wikimedia Commons*. 31 de diciembre de 2019. <https://bit.ly/3OHdXkl>.
- Wikipedia. "Quispe Sisa". *Wikipedia*. 12 de diciembre de 2017. <https://bit.ly/2wDaOyd>.
- Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética: Con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Barcelona: Paidós, 1989.
- . *Tractatus logico-philosophicus: Investigaciones filosóficas*. Madrid: Gredos, 2009.
- Woodward, Bob. *Miedo: Trump en la Casa Blanca*. Barcelona: Roca Editorial, 2019.
- Yasig, Édgar. "Se incorporaron 106 mujeres policías amazónicas". *Policía Nacional del Ecuador*. 5 de marzo de 2020. <https://bit.ly/2UNWMWW>.
- Zapata Carrascal, Carlos, Eugenio Ngoko Ondo, Fernando Proto, Josef Estermann, Luis Britto, María Eugenia Jordán, Nicolás Contreras y Ricardo Pobierzym. *Filosofía mestiza I: Interculturalidad, ecosofía y liberación*. 2.ª ed. Buenos Aires: Editorial Abierta FAIA, 2015.
- Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. 2.ª ed. Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1995.
- . *Tres dimensiones del ser humano: Individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Zuboff, Shoshana. *La era del capitalismo de la vigilancia: La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Barcelona: Paidós, 2020.
- Zuidema, Reiner Tom. *Inca Civilization in Cuzco*. Austin, US: University of Texas Press, 1990.



UNIVERSIDAD ANDINA  
SIMÓN BOLÍVAR  
Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) es una institución académica creada para afrontar los desafíos del siglo XXI. Como centro de excelencia, se dedica a la investigación, la enseñanza y la prestación de servicios para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. Es un centro académico abierto a la cooperación internacional. Tiene como eje fundamental de trabajo la reflexión sobre América Andina, su historia, su cultura, su desarrollo científico y tecnológico, su proceso de integración y el papel de la subregión en Sudamérica, América Latina y el mundo.

La UASB fue creada en 1985. Es una institución de la Comunidad Andina (CAN). Como tal, forma parte del Sistema Andino de Integración. Además de su carácter de centro académico autónomo, goza del estatus de organismo de derecho público internacional. Tiene sedes académicas en Sucre (Bolivia) y Quito (Ecuador).

La UASB se estableció en Ecuador en 1992. En ese año, suscribió con el Ministerio de Relaciones Exteriores, en representación del Gobierno de Ecuador, un convenio que ratifica su carácter de organismo académico internacional. En 1997, el Congreso de la República del Ecuador la incorporó mediante ley al sistema de educación superior de Ecuador. Es la primera universidad en el país que logró, desde 2010, una acreditación internacional de calidad y excelencia.

La Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (UASB-E), realiza actividades de docencia, investigación y vinculación con la colectividad de alcance nacional e internacional, dirigidas a la Comunidad Andina, América Latina y otros espacios del mundo. Para ello, se organiza en las áreas académicas de Ambiente y Sustentabilidad, Comunicación, Derecho, Educación, Estudios Sociales y Globales, Gestión, Letras y Estudios Culturales, Historia y Salud. Tiene también programas, cátedras y centros especializados en relaciones internacionales, integración y comercio, estudios latinoamericanos, estudios sobre democracia, derechos humanos, migraciones, medicinas tradicionales, gestión pública, dirección de empresas, economía y finanzas, patrimonio cultural, estudios interculturales, indígenas y afroecuatorianos.