

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR

SEDE ECUADOR

COMITÉ DE INVESTIGACIONES

INFORME DE INVESTIGACIÓN

La interculturalidad desde la ley de origen

Esperanza Muñoz Fernández

Quito – Ecuador

2016

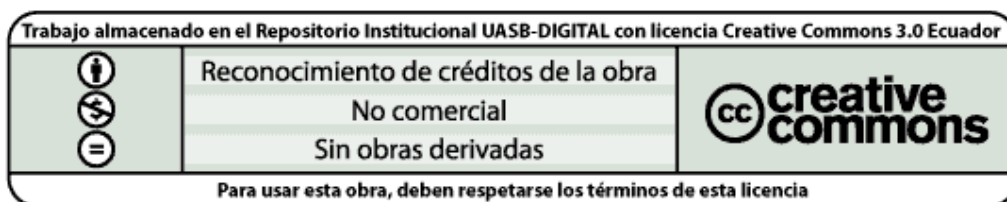


Tabla de contenido

Introducción	4
La cultura, la identidad y la interculturalidad, una trilogía abigarrada.....	6
Superar las crisis contemporáneas desde la geopolítica de la cultura: un discurso fragmentado	20
La interculturalidad espiritual: una utopía o una realidad alcanzable.....	43
Conclusiones	47
Bibliografía	49

Título: La interculturalidad desde la Ley de Origen.

Investigadora¹

“Desde la profundidad del silencio, renace la Libertad”

Resumen:

Desde la geopolítica del conocimiento, existe un vacío en las reflexiones sobre el tema de interculturalidad en América Latina, en donde se ha dado mayor importancia a lo político-jurídico y económico, que a la matriz cultural y su naturaleza, porque el encuentro de las dos civilizaciones, occidental y andina, hace referencia a una interculturalidad doblemente abigarrada, desde sus logos, por la dualidad que se presenta. En una, como sujeto/objeto, y en la otra, como macho/hembra.

Desde esta perspectiva, en este artículo, se presentan las propuestas interculturales de Raúl Fonet Betancourt y Josef Estermann, junto al pensamiento del Pueblo Ancestral Yanacona, para verificar tanto los alcances como las limitaciones, y a partir de ellas hacer una nueva propuesta que supere la crisis civilizatoria.

La alternativa que se plantea es la formación de una interculturalidad espiritual, que aunque parece una utopía, es una realidad alcanzable mediante el regreso a la matriz cultural para unir lo que fue dividido desde su mito de origen. Esto se lograría con el auto movimiento planteado en la filosofía hegeliana que posibilita otra forma de ser para estar en el mundo. Es decir: descubrirse como espíritu, para luego encontrarse como Espíritu Absoluto.

Palabras clave:

Cultura, interculturalidad, identidad, auto movimiento.

¹ Ecóloga, Fundación Universitaria de Popayán. FUP (Popayán-Colombia); Magíster en Estudios de la Cultura mención Políticas Culturales (Universidad Andina Simón Bolívar-Quito). Email: opehope@hotmail.com

Introducción

Desde los años 90 hasta ahora, la interculturalidad ha sido abordada desde un enfoque político y conceptos hegemónicos. La historia relata las consecuencias, y conduce a tomar posición sobre el encuentro de la cultura occidental con la cultura andina, que también es de dos civilizaciones, una en la necesidad de conquistar otras tierras y expandir su sistema-poder; la otra en la insatisfacción de los pueblos que fueron invadidos y colonizados desde el exterior o por problemas internos como luchas por el poder o tiranía de un sector determinado, inclusive por el advenimiento de fenómenos naturales que en últimas genera otro estado de las cosas: una posición política en pro o en contra que finalmente afirma el juego y beneficia al Sistema Mundo.

El presente artículo pretende ir más allá de esta forma de interculturalidad, sin deslegitimar lo político-jurídico y religioso, pero dando relevancia a la matriz que dirige a cada cultura y su naturaleza, para reconocer que es en tiempos de crisis donde se hace necesario trascender el mundo físico, lo cual generalmente significa un regreso al tiempo de los orígenes o a una Ley de Origen que, como lo afirma Millones: “se ha corrompido por los pecados de la propia gente o bien por la presión de seres foráneos o catástrofes naturales”. (Millones 2007, 10)

El regreso al tiempo de los orígenes, propio de la cultura occidental, está relacionado con el mito de origen del ser humano, desde la Iglesia católica, promulgado en Génesis 3: 3-4, cuando se habla del fruto del bien y del mal. Por su parte, el tema de la Ley de Origen de la cultura andina está ligado al mito de creación donde la dualidad religiosa central es la división entre dioses de arriba, generalmente masculinos, y dioses de abajo, con aspectos vinculados con las tareas productivas y con la mujer.

Esta diástasis permite comprender por qué las relaciones feroces que se dieron en la conquista y la colonización, han trascendido a la época actual, basadas en una visión medieval y andina del mundo, a través de la evangelización de la religión católica y las leyes. Es así cómo se crea una identidad para los habitantes del nuevo mundo fundados en “su forma externa”, bajo la idea de raza, esta se universaliza para todo él que no sea blanco, generando clasificación social, trabajo

productivo y cómo interpretar el mundo, por lo que afirma Marx² en su undécima tesis: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.

Ahora bien, diferentes pensamientos han transitado los conceptos de: interculturalidad, filosofía, identidad y cultura. Por lo tanto, el lugar de enunciación ha hecho que la interculturalidad desde las ciencias sociales se haya observado con crítica, pues no han logrado la inclusión y equidad que exige la realidad construida desde Occidente para América Latina. Es así cómo algunos filósofos, antropólogos, sociólogos y teólogos han emprendido el reto de hacer otra lectura a esta realidad, o al menos de iniciar un camino, una hermenéutica diferente. Y es aquí que parte el interés de poner en diálogo desde la geopolítica de la cultura a autores como Raúl Fonet Betancourt y Josef Estermann, junto al pensamiento del Pueblo Indígena Yanacona del departamento del Cauca, específicamente del Resguardo de Rioblanco Sotará, para verificar si es necesario seguir interpretando el mundo o transformarlo.

De acuerdo a Raúl Fonet Betancourt, la interculturalidad se ha venido trabajado, “desde una epistemología ocupada, invadida por la cultura científica dominante” (Fonet 2009, 9), por lo que propone no solo una “reconfiguración de la filosofía académica sino también una renovación de la actividad filosófica, teniendo en cuenta las distintas prácticas del filosofar con que se confrontan las culturas, centrados en la manifestación polifónica de lo que llamamos filosofía desde el multiverso de las culturas” (Fonet 2005, 399).

Al igual, Josef Estermann manifiesta que los discursos de la colonialidad, descolonización e interculturalidad, han generado una emergencia de nuevas políticas, por lo cual se hace necesario una filosofía crítica y liberacionista, considerando los alcances y limitaciones de un diálogo intercultural, por lo que se pregunta si es posible el “Vivir Bien”: ¿Una alternativa al “desarrollo”? para un “utopía retrospectiva”.

El Pueblo Ancestral Yanacona no es ajeno a esta reflexión; mediante su plan de vida han establecido lineamientos que le permitan la reconstrucción histórico-

² Marx en su undécima tesis sobre Feurbach, citado en Lewis R. Gordon, “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, S.A., 2009, 222.

cultural a partir del reconocimiento social, político, económico y mítico que lo caracteriza como Pueblo y le garantice su pervivencia en el tiempo, basados en la Ley de Origen, para retomar la armonía y el equilibrio de los ancestros.

Finalmente, a través del presente diálogo se pretende evidenciar los alcances y a la vez las limitaciones a la hora de pensar en la interculturalidad como se viene interpretando y haciendo. Igualmente, provocar mediante un auto-movimiento, la posibilidad de una luz que conduzca a otra forma de ser para estar en el mundo, teniendo en cuenta su punto de partida, es decir, el encuentro de estas dos civilizaciones, desde una interculturalidad doblemente abigarrada³. Y en este proceso, exponer los resultados vividos, para luego volver al punto de partida, iniciar de nuevo con una interculturalidad desde la Ley de Origen o desde otra forma para transformar el mundo y responder la pregunta ¿es posible volver al origen de creación para llegar a una identidad que integre al otro/a y produzca una nueva realidad comunitaria?

La cultura, la identidad y la interculturalidad, una trilogía abigarrada

Trascender los conceptos de cultura e identidad, es trascender el mundo físico para comprender cómo se fijaron estos conceptos en las personas, a partir del proceso de colonización mediante la idea de raza; hecho que luego se extendiera como Sistema Mundo. En la actualidad han llevado a generar una interculturalidad bajo la conciencia de una sociedad construida para América Latina. Es por esto que se entiende que ir más allá del mundo solo es posible en momentos de crisis, o en una sincera necesidad de encontrar la salida a esa sensación e idea de dualidad, lo que hace ineludible conocer la naturaleza de la construcción de la realidad de cualquier civilización, en este caso del mundo moderno en el que se vive.

³ Este término fue usado por la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, en diálogo con Boaventura de Sousa Santos, en “Las conversaciones del mundo” realizado el 16 de octubre de 2013, donde afirma que: “el término abigarrado fue utilizado por Zavaleta, quien lo tomó del quechua-oruro, que es aquello donde los opuestos conviven sin mezclarse, ejemplo son los mecánicos, los torneros son el respaldo a todo el proceso de trabajo y siempre están manchados, portadores de contradicciones, que no buscan la síntesis, es una dialéctica sin síntesis”.

Es en tal razón de dualidad de la conciencia cómo se interpreta una realidad, es decir, se abre paso a la construcción social de la palabra cultura como un rasgo de la realidad; así lo manifiesta Zygmunt Bauman:

Asumía que existía un fenómeno objetivo llamado “cultura” que, debido a un conspicuo “lapso de conocimiento”, se podría haber descubierto con retraso, pero que, desde su descubrimiento, se podía disponer como un punto de referencia objetivo, respecto al cual se podía medir y evaluar la adecuación de cualquier modelo cognitivo. Lo que ocurría es que podía haber habido tres discursos diferentes alrededor de los cuales ha girado el mismo vocablo, produciendo cierta confusión semántica. [...] Originalmente, en la segunda mitad del siglo XVIII se acuñó la idea de cultura para separar los logros humanos de los “duros y rápidos” hechos de la naturaleza. La “cultura” significaba lo que los humanos podían hacer, mientras que la “naturaleza” designaba lo que los humanos debían obedecer. Sin embargo, durante el siglo siguiente la tendencia general del pensamiento social fue “naturalizar” la cultura, lo que culminaría con el concepto de “hecho social” de Émile Durkheim [...]. Solo en la segunda parte del siglo XX esta tendencia se empezó a invertir, gradual pero firmemente: había llegado el tiempo de la “culturalización” de la naturaleza. [...]. Los fundamentos de la existencia humana construidos por el propio hombre se hicieron tan profundos que convirtieron en redundante la preocupación por otro tipo de fundamentos, mejores o no. Había llegado la hora del contraataque: las armas, la voluntad y la confianza en sí mismo no escaseaban en absoluto [...]. La naturalización de la cultura formaba parte del moderno desencantamiento del mundo (Bauman 2002, 14-5).

Ahora bien, los hechos sociales muestran la separación de Dios y el ser humano, mediante un fenómeno llamado cultura, y que autores como Edward Tylor, lo reconocen como civilización, para dar a entender ese accionar humano llamado conocimiento. Y es Bauman quien muestra tres discursos en torno a este accionar: el primero se refiere a su origen, donde el accionar humano cambia la imagen del mundo. Es decir, cambia un accionar cósmico-divino y natural, donde el ser humano es imagen y semejanza de Dios por el accionar de un pensamiento humano y autónomo, donde Dios pasa a ser imagen y semejanza del ser humano, culturalizando lo natural y volviendo natural la cultura. En este primer discurso, es la humanización de la cultura.

Avanzando en el tiempo, el segundo discurso se enfoca en la construcción de la idea de humano. Según Gottfried Müller, en 1719 se expande el sujeto cognitivo cartesiano hasta el tamaño natural de “hombre completo”. Luego, Alexander Gottlieb en 1750 amplía más la idea de “humanidad” de los seres humanos y añade la sensibilidad y la necesidad creativa a las facultades racionales. Para Bauman, surge entonces:

una concepción del “hombre” que iba a ser el centro alrededor de la imaginería del mundo durante los siguientes doscientos años. Era una visión nueva, el producto colectivo de una nueva filosofía, una filosofía que contemplaba el mundo como una creación esencialmente humana y un campo de pruebas para las facultades humanas. Desde entonces el mundo se debía entender en primer término como el escenario de las metas, elecciones, triunfos y pillajes de los seres humanos. En un intento por explicar la súbita aparición de una nueva *Weltanschauung* [...]. Con la aceleración del ritmo de cambios, año tras año, el mundo cada vez se parecía menos a Dios, es decir, cada vez era menos eterno, menos impermeable y menos irritable. En vez de ello, asumía una forma más y más humana, convirtiéndose a “imagen del hombre”, en protético, veleidoso y titilante, caprichoso y lleno de sorpresas (Bauman 2002, 16).

Este discurso, cambia el tiempo natural de una permanente conexión de Dios y el hombre, es decir, parafraseando a Hegel, la permanencia del hombre en un proceso de formación plena de conciencia natural por un estado de fijación mental en el mundo material. Esto es, una nueva cosmovisión, donde Dios pasó a ser imagen y semejanza del hombre, por lo que debía romper con sus costumbres y tradiciones – con su pasado– para alcanzar las metas de acuerdo a sus sueños, posibilidades y libertades. En últimas, su realidad se transformó en sus expectativas, generando un vacío que hizo que el tiempo cambie en su afán de alcanzar su meta: conseguir una “imagen” de hombre blanco. Este nuevo hombre, con su cosmovisión de autonomía y libertad sería como lo describe John Carroll:

intentaba reemplazar a Dios con el hombre, poner al hombre en el centro del universo [...] Su ambición era hallar un orden humano en la tierra, un orden en el que prevaleciera la libertad y la felicidad, sin apoyos trascendentales ni sobrenaturales, un orden enteramente humano. [...] Pero si el individuo humano tenía que convertirse en el punto fijo del universo, necesitaba tener algún sitio sobre el que permanecer sin que se tambaleara bajo sus pies. Se tenía que construir el humanismo sobre una roca. Tenía que crear de la nada algo tan fuerte como la fe del Nuevo Testamento, que pudiese mover montañas (Cit. en Bauman 2002, 17).

Bajo esta técnica del modelado de la mente y la voluntad, el tercer discurso de cultura era sustituir el orden divino, por un orden artificial que regule su nuevo actuar y sentir del nuevo ser humano moderno y humanizado. Esto es, reproducirlo a su imagen y semejanza, y la vía adecuada para ello sería mediante la educación y las normas que dirijan un comportamiento social humanizado. Este hecho, según Bauman solo se hallaría entre:

El nuevo desafío al que se enfrentaban los gestores de la vida social –la tarea de sustituir el ruinoso orden divino o natural de las cosas por otro artificial, construido por el hombre sobre una base legislativa– y la preocupación de los filósofos por reemplazar la revelación con la verdad racional. Estas dos inquietudes esencialmente

modernas y estrechamente entrelazadas convergían con una tercera: la pragmática de la construcción del orden, que implicaba una tecnología del control conductual y de la educación, una técnica del modelado de la mente y de la voluntad (Bauman 2002, 18).

Además, de estos tres discursos de cultura aparece un cuarto, que tiene que ver con la voluntad humana y el destino divino. Bauman lo ha descrito como el “puerto” del siglo XVIII, en el argumenta que:

Lo que había conducido el pensamiento del siglo XVIII hasta el puerto había sido la lacerante e insidiosa duda sobre la fiabilidad de las garantías divinas de la condición humana. De repente, ninguna sentencia innegociable del Supremo Poder parecía cimentar esa condición humana, a veces sabia, a veces ignorante o estúpida. El destino, indómito y predeterminado desde el momento de la Creación, empezaba a asemejarse más bien a un momento en la historia, un logro humano y un reto al ingenio y la voluntad de los hombres; [...]. En otras palabras, bajo los meandros del destino, se anunciaba la autodeterminación humana. La libertad asociada a esta autodeterminación es una bendición y una maldición: estimulante para los audaces y para las personas de recursos, aterradora para los pobres de espíritu, los débiles o los indecisos (Bauman 2002, 18).

El Puerto de Bauman implica la dualidad clara y perfecta del discurso de cultura en su proceso de revertir el accionar cósmico-divino y natural por un orden humano y artificial, el accionar del hombre humano⁴ en el mundo ha llevado a universalizar la dualidad de poder ser para cualquier civilización, y para la conciencia moderna para estar en el mundo. En otras palabras, la cultura permite el libre albedrío o la autodeterminación, es decir, se lograba la libertad y al mismo tiempo debía auto-controlarse en esa libertad. La idea de la cultura moderna, entonces, es disfrutar de ella y por ende llegar a ser un hombre humano, blanco, potentado, culto y atrevido en pro de encontrar la satisfacción. Luego confirma Bauman, que a finales del siglo XVIII se volvió corriente el uso de la palabra cultura.

Por consiguiente, es esta naturaleza de la cultura su fundamento, su origen artificial y su dualidad lo que ha llevado a esta gran fragmentación humana – identidades–, a la explotación salvaje de la *Pachamama* –separación con el territorio– y a una neurosis compartida de la que habla Fanon –la individualidad y desconfianza entre personas–. Esto es lo que caracteriza a la cultura moderna en la que nos movemos y somos para estar en el mundo.

⁴ Hombre humano, hace referencia tanto al hombre como a la mujer, siguiendo al autor.

En este orden de ideas, el concepto de cultura ha ido cambiando en la línea de tiempo, desde su lapso de conocimiento hasta los espacios y situaciones sociales que han llevado a replantearse cómo se vivencia desde la cotidianidad conceptos como libertad, desarrollo y progreso. Guerrero señala que “el significado de cultura se ha ido transformando desde el significado de habitar hasta el de colonialismo y desde cultivar (*colere*) hasta culto (*cultus*), en el sentido religioso que como tal merece protección y adoración entendiéndose de manera ambivalente, como ocupación o invasión” (Guerrero 2002, 36).

Ahora bien, conociendo la naturaleza, fundamento y dualidad de la cultura y la identidad, es más comprensible entender cómo se viene presentando la interculturalidad desde el encuentro de dos civilizaciones –la occidental y la andina–. El primer aspecto es identificar la matriz que dirige a cada cultura y su similitud, para reconocer que es en tiempos de crisis que se trasciende el mundo físico. Es así como Estermann define claramente la matriz de occidente, cuando afirma que:

Occidente ha bebido principalmente de dos pozos espirituales: por un lado, de la sabiduría semita (judeo-Cristiana), y, por otro lado, la filosofía helénica (grecorromana), [...] Dos concepciones del tiempo supuestamente contradictorias – una lineal y la otra circular– [...] dos paradigmas de lo político –uno democrático y otro aristocrático– y dos concepciones de lo divino y religioso –uno liberacionista y el otro fatalista– se encuentran en un “matrimonio imposible” que vienen forjando la modernidad occidental y sus secuelas [...] El Panteón griego con las características de circularidad, fatalidad y eternidad viene plasmándose en la irrefutabilidad de las ciencias modernas, en el “determinismo” económico del capitalismo y en la estratificación cuasi religiosa de las sociedades y culturas. La religiosidad judeo-cristiana, por su parte, se ha encarnado en el mesianismo secular del progreso principalmente ilimitado, en las libertades civiles y empresariales, y en la transformación humana de la Naturaleza mediante el trabajo (Estermann 2012, 3).

Aquí directamente se observa la dualidad en sus bases culturales, generando una realidad dicotómica, en lo religioso, profesan una doctrina con ideas de sacrificio y liberación y en lo social, promueven una libertad democrática regida por normas y a la vez presidida por seres humanos buenos y bellos merecedores de toda excelencia: los aristócratas.

En esta matriz, se evidencia que el logos y la dualidad son los que dirigen la interpretación de una realidad, generando una diástasis⁵: sujeto y objeto a todo nivel:

⁵El término *diástasis*, por su familiaridad etimológica con *substancia*, nos revela un rasgo fundamental del paralelismo onto-gnoseológico de Occidente. La *diástasis* ontológica (existencia-esencia; substancia-accidentes) hace necesario un proceso gnoseológico de *revelación(a-letheia)* que

religioso, económico, social, político, ecológico y cultural. Por lo tanto, es el logos occidental el que transforma la naturaleza humana. Es así, como las ideas de toda civilización son las que construyen sistemas universales de dominación. Es el logos de la hegemonía que crea una única realidad para su pueblo.

El profesor argentino, Luis Alberto Reyes, al hablar de la matriz andina, afirma que antes de la llegada de los españoles en las grandes culturas andinas y Mesoamericanas ya existían dinastías guerreras que gobernaban, las cuales al encontrarse con los pueblos agricultores sobre los que dominaron, superponían sus valores guerreros y varoniles a los autóctonos que finalmente prevalecieron en el nuevo panteón. Sumado a esto:

Las grandes culturas que predominaron tanto en el Ande como en Mesoamérica a la llegada de los conquistadores españoles estaban dirigidas por dinastías guerreras que, en el caso de los incas y de los mexicas, eran nuevas en estas regiones. [...] Sobrevivió también la arcaica idea de la dualidad del cosmos y tomó una nueva expresión en la oposición complementaria entre las nuevas y las viejas divinidades. [...] El principio de la dualidad, tradicionalmente sexual en las sociedades de agricultores que en muchos casos concebían los orígenes como hierogamias⁶ [...] En el caso de los Incas, la dualidad religiosa central es la división entre dioses de arriba, generalmente masculinos, y dioses de abajo, con aspectos vinculados con las tareas productivas y con la mujer. Tienen una cierta preeminencia los primeros y particularmente Inti, quien ocupa ostensiblemente los espacios centrales de la mitología y el culto. En esta esfera cultural predominan los relatos de las hazañas varoniles, se destacan los del origen de la dinastía gobernante, su función divina y su misión civilizadora (Reyes 2009, 235-6).

Como es evidente, la presencia de la dualidad en la matriz cultural andina, específicamente en la civilización Inca, es a través de la complementariedad dada desde su origen, que abstrae del todo solo una realidad: lo masculino y lo femenino, dado por los dioses que se dividen por la sexualidad –identidad fenotípica: macho/hembra–, y se consideran dioses masculinos y dioses femeninos, luego hablan de una relacionalidad de todo: runa, naturaleza y cosmos, llevando a una realidad o representación de la naturaleza de los dioses, esta división de sexos marcó la diferencia de dos formas de enfrentarse al mundo generando una clasificación social y una nueva relación con los dioses, entre runas y con la naturaleza, logros alcanzados a través de guerras de conquista y colonización.

presupone distanciamiento cognoscitivo (*diástasis*) entre la realidad óptica (como ‘objeto’) y su representación (en el ‘sujeto’).

⁶ El término hierogamia, hace alusión a la unión sexual de los dioses.

En el mundo andino, según Estermann (1998) la realidad o *Pacha* es un universo ordenado en categorías espaciotemporales, que se basan en principios como el de la complementariedad, relacionalidad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad, y es en cada uno de estos, que se presenta un estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad, los cuales requieren ser acoplados.

Hasta aquí se observa una gran similitud entre estas dos civilizaciones, sin embargo, se diferencian en su forma de comunicarse, de relacionarse con el otro y con el lugar donde habitan. Las aproximaciones convergen en que su cultura se basaba en una dualidad-complementariedad, partiendo de un mito de origen que crea una única realidad, ya sea en el mundo occidental o en el mundo andino.

Es así como en Occidente, el mito de origen del hombre, desde la Iglesia católica, se manifiesta en Génesis 3: 3-4, en el que se proclama: “Pero del fruto del árbol que está en medio del huerto, dijo Dios: No comeréis de él, ni le tocaréis, para que no moráis. [...] Entonces la serpiente dijo a la mujer: No moriréis, sino que sabe Dios que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal” (Biblia Reina Valera 2005, 4).

Esta diástasis de sujeto objeto, del bien y del mal, del conocimiento y la ignorancia se reproduce constantemente en la realidad construida desde su racionalidad. En consecuencia, el encuentro de estas dos civilizaciones y sus implicaciones hacen referencia a una interculturalidad *abigarrada*, en la que las dos civilizaciones están divididas desde su logos, por la dualidad que se presenta en cada una de ellas: una sujeto/objeto y la otra vista desde la identidad fenotípica de ser hombre o mujer, lo que significa que, en el mundo andino la unidad se forma fuera del runa y no dentro de sí.

En estas condiciones de dualidad, este encuentro, ha generado una relación ferozmente marcada por: luz/oscuridad, lo masculino/lo femenino, el conocimiento/la ignorancia, lo blanco/lo negro, lo humano/lo no humano, amor/odio, y, por consiguiente, por un poder de un sistema, con otra tecnología, que define sobre la vida y la muerte. Estas contradicciones son la matriz potencializada a la cuatro, y es la que envuelve la presencia de los españoles y los naturales en América Latina: la conquista doblemente abigarrada.

El encuentro, por lo tanto, generó una expansión sin fronteras de la reproducción de estas dualidades. Lo explica de manera clara Bohm, cuando manifiesta:

La idea de que todos estos fragmentos existen por separado es, evidentemente, una ilusión, y esta ilusión no puede hacer otra cosa que llevarnos a un conflicto y una confusión sin fin. Es más, el intento de vivir de acuerdo con la idea de que estos fragmentos están realmente separados es, en esencia, lo que nos ha llevado a la creciente serie de crisis sumamente urgentes que hoy se nos está planteando. [...] Se ha desarrollado una sensación generalizada de desamparo y desesperanza individuales ante lo que parece ser una aplastante masa de fuerzas sociales dispares, que han escapado al dominio e incluso a la comprensión de los propios seres humanos que han sido afectados por ellas [...]. Así consigue una prueba aparente de que su propio concepto fragmentario del mundo es correcto aunque, por supuesto, no advierta el hecho de que es él mismo, actuando según su manera de pensar, quien ha introducido esta fragmentación que ahora parece tener una existencia autónoma, independiente de su voluntad y de su deseo (Bohm 1998, 20-21).

El origen de la idea de dualidad de la conquista es lo que permite ir más allá de un simple encuentro, evidenciar que el mito de origen en las dos civilizaciones es similar porque faculta para ver el trasfondo de lo que parecía un “mero” encuentro, de pensar que era una hegemonía que llega y saquea los bienes de la naturaleza, explota la capacidad del natural en duros trabajos, y lo civiliza a través del evangelio, es decir afirma su mente en la dualidad española: sujeto/objeto, como complemento de la dualidad del cuerpo: macho/hembra, basado en una cultura patriarcal. Al respecto, Bohm, afirma:

Desde tiempo inmemorial, el hombre ha sido siempre consiente de la existencia de este estado de fragmentación aparentemente autónoma, y a menudo ha proyectado mitos acerca de una primigenia “edad de oro”, antes de que la escisión entre el hombre y la naturaleza y entre hombre-hombre hubiera tenido lugar, el hombre ha buscado siempre la totalidad mental, física, social, individual (Bohm 1998, 21).

A esta afirmación se le añade la separación de Dios y el hombre. Otro aspecto a tener en cuenta de la conquista, es que las dos civilizaciones estaban en la dinámica de expansión, en el caso de los Incas, Reyes argumenta: “en esta esfera cultural predominan los relatos de las hazañas varoniles, sobre las que se destacan las del origen de la dinastía gobernante, su función divina y su misión civilizadora, y el relato de la guerra contra los chancas, que es el mito por excelencia de la virtud militar de la dinastía incaica” (Reyes 2009, 236).

En el caso de los españoles, igualmente lo relata el profesor Rafael Sánchez, cuando afirma:

Debemos tener en cuenta el ambiente de la época y las condiciones en que se hallaba la Cristiandad frente a los pueblos paganos. La lucha secular por la conquista en España, la liberación del Santo sepulcro, las incursiones mongolas del siglo XIII, [...] todo esto contribuyó a que los infieles fueran considerados como enemigos de los reinos cristianos. [...] Se afirmaba que los infieles son capaces de dominio; sin causa justa no es lícito, ni al papa ni a los cristianos, quitarles sus concesiones. Si los infieles pecan contra la ley natural y no admiten a los predicadores del evangelio, el papa los puede castigar, y declararles la guerra, por lo que el pontífice tiene jurisdicción sobre los infieles. [...] Durante los primeros años de la conquista española, se tenía la certeza de que el infiel era enemigo de Cristo, este era el sentir de los teólogos, sobre todo del pueblo español (Sánchez 2012, 4).

Es evidente, entonces, que a pesar de existir en continentes diferentes y lejanos, estas dos civilizaciones muestran en sus matrices culturales, una misma creación de la realidad, con la diferencia que la occidental es en el pensamiento dual de sujeto/objeto y la andina es su parte fenotípica, en su complementariedad macho/hembra. Por lo tanto, su actuar es similar: una función divina y su misión civilizadora, aspectos que encierran las guerras, y que hacen parte de las culturas de estas dos civilizaciones. Por lo tanto, este encuentro es entre civilizaciones y no entre superiores e inferiores.

Se podría considerar el acontecimiento de la conquista como un hecho cultural, donde está “enmarcado el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en la sociedad” (Tylor cit. en Moore 2009, 5), por lo cual se instaura la discriminación dentro del evolucionismo cultural: salvajismo/barbarie/civilización, lo que se deduce que las mentes humanas son similares, las leyes de la mente son uniformes y observables mediante la comparación. La conquista y colonización encierra entonces la idea de civilizar a como dé lugar.

Cabe destacar que durante la conquista y la colonización se potencializa una explosión intelectual y teológica, que cambiaría el rumbo de la historia de la humanidad, en lo que se refiere al intento por los españoles de alcanzar su función divina y su misión civilizadora. La Corona busca la ayuda de intelectuales juristas y

teólogos para comprender y actuar frente a los naturales⁷ para justificar por un lado su presencia en estos territorios y por otro el trato que se les daba. En la conquista, la relación entre españoles y naturales se dio mediante ordenanzas, la primera de ellas dada el 29 de mayo de 1493 durante el segundo viaje de Colón a las indias, que promulgó:

Pon ende, sus Altezas, deseando que nuestra santa fe católica sea aumentada e acrecentada, mandan y encargan a dicho almirante, virrey o gobernador, que por todas las vías y maneras que pudiere procure e trabaje atraer a los moradores de las dichas islas y tierra firme a que se conviertan a nuestra santa fe (Fernández de Navarrete cit. en Sánchez 2012, 5).

Al respecto, Sánchez, afirma: “en muchos documentos hablan los reyes del deber de los conquistadores de reducir a los naturales a la obediencia de la iglesia y de la Corona de Castilla” (Sánchez 2012, 5). Esta primitiva forma de relacionarse de los españoles hacia los naturales, se dio desde lo político-jurídico, económico y religioso, actitud y acción que es justificada porque venían de la más alta esfera religiosa –del Papa Alejandro VI–. Sánchez lo explicita cuando relata sobre las bulas:

Existen dos bulas *Inter Caetera*, una data el 3 y otra el 4 de mayo de 1493 y además la *Eximie Devotionis*, que es del 3 de mayo de 1493. La *Inter Caetera* del 4 de mayo la traduce SOLÓRZANO PEREIRA de la siguiente manera: “Por la autoridad del omnipotente Dios, a Nos en San Pedro concedida, y del Vicariato de Jesucristo, que ejercemos en la tierra, con todos los señoríos de ellas por el tenor de las presentes, damos (las tierras descubiertas y por descubrir en los límites que antes marca), concedemos y asignamos perpetuamente a Vos y a los Reyes de Castilla y León vuestros herederos y sucesores: y hacemos y constituimos y diputamos a Vos y a los dichos vuestros herederos y sucesores Señores de ellas con libre, lleno y absoluto poder, autoridad y jurisdicción” [...] Es evidente que además de su efecto propio de confiar a los reyes de Castilla la misión de evangelizar a los indios, determinó, en el orden internacional, la exclusión de las demás naciones europeas de la colonización de América (Sánchez 2012, 12).

Esta situación es una réplica de los guerreros incaicos: con su función divina y su misión civilizadora; esto permite ver que cuando se habla de civilización, en ella existe una hegemonía que prima en un territorio dado. En América prehispánica la hegemonía era de los Incas, y en la conquista era de los españoles. Vale la pena hacer una pequeña digresión al respecto y retomar la idea de Fanon, cuando argumenta que hay que liberar al negro y al blanco de su condición, que en el contexto planteado en

⁷ Durante el recorrido de la investigación, se utilizará la palabra naturales como sinónimo de Indígena, runa o nativo.

esta investigación sería liberar tanto a los naturales como a los españoles de su condición de inferioridad y de superioridad respectivamente, es decir uno por ser indio y el otro por ser blanco.

Continuando con la exploración de estas ordenanzas, se advierte que se legisla para la guerra, con ideas claras de buscar el mayor servicio de Dios y su Santa Fe Católica. En la conquista de América Latina, se da este primer encuentro en las Antillas donde se experimenta la acción de las ordenanzas de la Corona, y luego en 1510 se abre paso a un nuevo proceso de colonización, donde se inicia la *interculturalidad doblemente abigarrada* de españoles a indios y viceversa.

Sin embargo, la presencia de los primeros dominicos que llegan a la Española⁸, son un indicio claro de una nueva filosofía, ya que estos religiosos adoptaron un estilo de vida evangélica respaldada por su ejemplo, ellos trajeron el mensaje de Jesucristo que junto a su unánime fraternidad, máxima pobreza, oración y estudio, les faculta para: “[...] anunciar la palabra, al margen de cualquier poder que no sea la fuerza del Espíritu y la eficacia de la palabra; liberarse de toda idolatría del poder temporal y los introduce en la experiencia de la Providencia, las bienaventuranzas y de la fraternidad” (Medina 2010, 1).

Es de resaltar que estos dominicos tenían claro que se requiere de un *conocimiento*: teológico; de una *técnica*: estudio, ayuno y oración; y de una *práctica*: fraternidad, pobreza para relacionarse primero con Dios y luego con su entorno; así volver asimilable e inteligible ese conocimiento, para cualquier persona que por su propia voluntad lo quiera vivir o se atreva a experimentar lo que predica. Aquí se evidencia la importancia de una filosofía técnica y práctica que permita, inicialmente, la relación con ese supremo Ser, para luego relacionarse con los demás y su entorno. Tal como hacían los dominicos, eran guiados mediante una teología real de la liberación.

Mas no se trata tan solo de buenas intenciones, porque no todos pensaban y actuaban bajo estos principios, muy pronto los dominicos se dieron cuenta de la lamentable realidad de los receptores de la evangelización, Fray Miguel Ángel

⁸ Fray Miguel Ángel Medina (2010), relata que en septiembre de 1510, llegaron los cuatro primeros dominicos. Pocos meses después llegó un segundo y un tercer grupo. Así se completaba el número de 15 religiosos, tal y como el Rey había concedido en su Cédula de Arcos del 11 de febrero de 1509.

Medina, lo relata así: “Pronto se hizo patente ante sus ojos la triste realidad de los destinatarios de su actividad: españoles y amerindios eran esclavos de dos situaciones antievangélicas: la ceguera de los primeros provocaba la muerte de los segundos” (Medina 2010, 1).

Los dominicos, por su formación académica y vocación espiritual, fueron testigos de la crisis que estaban viviendo los naturales, por causa de la guerra y el trato que recibían de los españoles, insistieron por todos los medios que los españoles cambiaran su relación feroz contra los naturales y ante la negativa mediante ayuno, vigilias y oraciones solicitaron a Dios que los iluminara, y fue a través de sermones, que se inició el cambio de relaciones que pasó de ser una literal explotación de los naturales a uno de dependencia de los naturales hacia los españoles.

En el primer sermón, Fray Antón de Montesino en 1511, preguntó a la Corona: “¿Es que no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No son obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?” (Montesino cit. en Sánchez 2012, 1), y en el segundo sermón preparado por la comunidad dominica se estipuló la advertencia de no absolución por parte de los frailes a quienes tengan naturales en condiciones injustas. Durante 15 meses insistieron en cambiar las relaciones entre naturales y españoles, a raíz de lo cual lograron que se redactaran las Leyes de Burgos⁹ en 1512. Esta ley positiva se encontraba con tres grandes problemas: la justificación de la soberanía española en las indias, el medio con que se impuso y el trato o identidad que debía darse a los naturales, aunque la Corona no logró conectarlo con el derecho natural que los dominicos junto a los naturales solicitaban: un cambio profundo de su situación aberrante, era su deseo.

⁹ Constituye el primer cuerpo legislativo que se dio para las Indias, y al mismo tiempo el origen de una legislación fecunda y múltiple dictada para los pobladores del continente americano. Ch. HARINA titula las Leyes de Burgos como “el primer código General para el gobierno e instrucción de los aborígenes americanos” [...] Consta de 35 leyes, en las que se regulan el régimen de los indios, sus condiciones personales de vida y de trabajo, sus derechos, los límites a su utilización como mano de obra, etc., y constituyen un texto legal para proteger al indio a partir del reconocimiento de su condición como hombre libre y titular de derechos humanos básicos, como el de la libertad y la propiedad. Las disposiciones de las leyes se referían básicamente a la forma de proceder en la evangelización del indio (construcción de iglesias, obligaciones de culto y obligaciones de los españoles para con ellos en esta materia); a las obligaciones de los españoles en relación con el trabajo de los indios encomendados (alimentación, vivienda, vestido, etc.) y a las obligaciones de los indios en relación con su trabajo, que no era voluntario desde 1503 (Sánchez 2012, 18).

Esta situación es clave para comprender la interculturalidad doblemente abigarrada y generar una nueva propuesta de realidad integral, o presenciar y vivir la verdad que nos contiene y que contenemos. Así lo afirma Sánchez, cuando dice:

Los hombres de letras, teólogos y juristas principalmente, por entre cuyas ideas se deslizan las enconadas controversias en la que se decide la suerte de los indígenas. Comienza la discusión y lucha porque no todos aciertan a recoger el profundo mensaje que trae el Viejo Continente, basado en la necesidad de anteponer el espíritu a la letra y de crear ideas y normas nuevas para situaciones nuevas. Por eso los que más yerran son los que, como Palacios Rubios, Gregorio López o Sepúlveda, o permanecen apegados a la letra o tratan de aprisionar la nueva realidad en la coraza de ideas medievales y acertaron quienes como Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, cada cual a su manera, crean un pensamiento nuevo, que como todas las raíces tradicionales, refleja la nuevas normas jurídicas. [...] una legislación humanística que marca un punto de inflexión en el progreso jurídico e incorpora a la realidad exigencias ineludibles del derecho de gentes y del futuro de la persona humana (Sánchez 2012, 12).

En estas nuevas legislaciones, los tres problemas se mezclaron y dieron solución de acuerdo a las raíces del pensamiento medieval y religioso de la Iglesia católica, estas normas resaltan la solicitud de Montesino, en lo que se refiere a la justificación de la presencia de los conquistadores y colonizadores en América Latina, y de su relación hacia los naturales. Entonces se da respuesta a: la ética de conquista, el trato a los pobladores del continente Americano, mejoran las condiciones del natural en lo que se refiere al derecho a la propiedad, a ser evangelizado, a sus condiciones de vida y de trabajo, pero de la condición humana de los naturales y del sentido de libertad intrínseco a dicha condición no se resolvió. Entonces, quedaron en el aire las preguntas: ¿si estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?

Así las cosas, se evidencia que las relaciones entre españoles y naturales desde un principio, estuvieron basadas en hechos totalmente políticos-jurídicos, económicos y religiosos, que han pasado desde las Ordenanzas (1493), a las leyes de Burgos (1512), luego la Junta de Valladolid (1513), las de Zaragoza (1518), hasta las Leyes Nuevas de 1542. Estas acciones solo legitimaron la presencia de los españoles en el nuevo continente y confirmaron una relación vertical entre indios y españoles, lo que finalmente les permitió desarrollar su proyecto colonial, así lo afirma Estermann:

Tanto la estrategia colonial como neocolonial han intentado, mediante innumerables intentos, subsumir al/a otro/otra al proyecto hegemónico, empresa que siempre está destinada a la aniquilación de la alteridad. [...] solo ha sido posibles gracias a la

negación teológica y filosófica de su “humanidad”. [...] En la filosofía hegeliana no solo culmina y se “conserva” (*aufheben*) la razón occidental y la religión cristiana, sino la humanidad como tal. El proceso totalizador ha llegado a su fin y destino, en el reconocimiento global de que el espíritu europeo es realmente el Espíritu Absoluto (Estermann 2014, 354- 5).

Es desde esta identidad de ser espíritu, y de ser blanco-humano, que inician sus relaciones hacia lo que no es blanco, pero ¿cómo se asimiló este hallazgo de Hegel entre los de Occidente? ¿realmente se encontraron todos ellos como espíritus, para comprenderse y llegar al Espíritu Absoluto? La experiencia dice otra cosa, la idea de humanidad que tenían los intelectuales en la época de la conquista y colonización, sin embargo, la aplicación de esta idea que se le da al natural, tiene un giro hacia lo no espiritual sino externo, que facilita las relaciones bajo la idea de raza, más no es una realidad natural, es decir, no como un ser espiritual. Mediante esta idea es cómo los indios fueron obligados a integrarse a un nuevo patrón de poder, Aníbal Quijano lo confirma diciendo:

la destrucción de las sociedades y de las culturas aborígenes implicó la condena de las poblaciones dominadas a ser integradas a un patrón de poder configurado [...] sobre la base de la idea de “raza”, [...] Desde esa perspectiva, los colonizadores definieron la nueva identidad de las poblaciones aborígenes colonizadas “indios”. Para estas poblaciones la dominación colonial implicaba, en consecuencia, el despojo y la represión de las identidades originales (Mayas, Aztecas, Incas, aymaras, etc.), y en el largo plazo la pérdida de éstas, [...] La distribución de identidades sociales sería, en adelante, el fundamento de toda clasificación social de la población en América [...] Fue impuesto así un patrón de poder, cuyos ejes específicos eran: La existencia y la reproducción continua de esas nuevas identidades históricas; relación jerarquizada y desigualdad entre tales identidades “europeas” y “no europeas” [...] (Quijano 2000, 120-1).

Entonces, quien se pareciera al ideal de hombre blanco, varón, potentado, erudito, católico, ese indio-natural sería un hombre humanizado. Lo importante de esta humanización blanca, me refiero a la identidad occidental, es como volverla experiencia en lo no blanco, es decir pasar de ser una idea a vivirlo para encontrarse *espíritu*.

Esta investigación pretende trabajar en esta propuesta para encontrarse espíritu y unir lo que fue dividido en sus orígenes de creación, la cual se basa en la comprensión y aplicación de la filosofía hegeliana, lo que devolvería la dignidad a los indígenas, negros, mestizos y blancos, a través de una experiencia íntima consigo mismo permitiéndoles hallarse como espíritu y luego universalizarse como Espíritu

Absoluto, lo que llevaría a una interculturalidad espiritual¹⁰. Esto solo es posible mediante el auto-movimiento experimentado por el filósofo Hegel en 1807.

Superar las crisis contemporáneas desde la geopolítica de la cultura: un discurso fragmentado

Para muchos filósofos, antropólogos y sociólogos, las crisis de las últimas décadas, causadas por las formas de interculturalidad que se presentan a escala mundial, se han producido por factores económicos y ocasionalmente por fenómenos causados por guerras, desastres naturales o impactos ambientales. En América Latina se adicionan otros factores como la violencia y la corrupción, cuyas consecuencias son funestas para estos pueblos a todo nivel: social, cultural, político, económico, espiritual y ecológico, siendo más impactante estas crisis en las minorías.

Para América Latina, la tarea desde 1492, fue y sigue siendo una resistencia tanto material como espiritual; establecer relaciones basadas en normas o en una alianza de pretender pensar y ser igual que la hegemonía, en otras palabras, ejercer la colonialidad interna y que además, también ha generado el suicidio. Esta última es la que atormenta a aquellos que buscan con vehemencia una salida a la situación de los países andinos; el hecho es que en cualquier propuesta sale o entra el tema de inclusión y equidad por resolver, como producto del encuentro de las dos civilizaciones: occidental y andina.

En el caso colombiano, quienes más lo padecen son los grupos étnicos. En la presente investigación, se pretende abordar esta situación desde el Pueblo Indígena Yanacona del departamento del Cauca, específicamente del Resguardo Indígena de Rioblanco, Sotará, para luego analizar si las posibles alternativas desde la geopolítica de la cultura con autores como Raúl Fonet Batancourt, Josef Estermann, junto al pensamiento de este Pueblo ancestral, son el camino para volver al origen de creación y así llegar a una identidad que integre al otro/a y produzca una nueva realidad comunitaria. Aunque se hace necesario tener en cuenta la afirmación de Fonet cuando dice:

¹⁰ Esta idea de la interculturalidad espiritual, pese a que no se ha considerado en la literatura como una línea de la misma interculturalidad, es una categoría emergente que surge en las conversaciones con una colega boliviana Daniela Leyton, Magíster en Estudios de la Cultura de la UASB, Sede Ecuador.

Toda propuesta intercultural, justo en tanto que propuesta alternativa, tiene que estar hoy consciente de que su perspectiva se lanza en un contexto epistemológico ocupado, invadido, por la cultura científica dominante, entendiendo por esta no solamente una constelación abstracta de saberes más o menos relevantes para el ser humano y su estar hoy en el mundo, sino también como un dispositivo de concentración de poder que condiciona e hipoteca la producción misma de conocimiento, así como su transmisión, su administración, su empleo, su organización e institucionalización (Fornet 2009, 9).

Esta afirmación recrea en la actualidad la situación de los hombres de letras, teólogos y juristas de la época de la conquista y colonización, para decidir la suerte de los indígenas y acertar cuál es el profundo mensaje que trae el Viejo Continente. En esta época contemporánea, esta situación de crisis está en la palestra de las ciencias sociales, en la necesidad de anteponer *nuevamente* el espíritu a la letra o tratar de aprisionar la realidad en la coraza de ideas medievales. En la actualidad, cada cual a su manera, crea un pensamiento nuevo que, como todas, traen las raíces tradicionales reflejando las ideas filosóficas, jurídicas y religiosas para el futuro, en este caso, de poder volver al origen de creación para llegar a una identidad que integre al otro y se produzca una nueva realidad comunitaria. La anterior aseveración de Fornet podría constituirse en la limitación de toda propuesta social en la actualidad, por lo que se requiere de un deseo personal de anteponer el espíritu a las letras y a los pensamientos medievales, es decir descolonizar la mente y la psique.

Desde esta perspectiva, la propuesta del filósofo Raúl Fornet Betancourt, de origen cubano, pretende escapar al pensamiento de un único logos que interprete una realidad, la realidad de América Latina, por lo que ha ido construyendo su propuesta al pasar por tres estadios, el primero desde una “Filosofía americana” planteada por Juan Bautista Alberdi (1842), que surge de las necesidades de los pueblos y la solución de los problemas que enfrentan las naciones latinoamericanas; el segundo pasando por una “filosofía Latinoamérica” promulgada por Leopoldo Zea, quien entre los años 40 y 50, propone filosofar desde las circunstancias y la historia americana, y finalmente por una tercera que es la “filosofía de la liberación,” de Enrique Dussel, que propone filosofar sobre un nivel ético, antropológico, ontológico y trascendental de la realidad en la que yace el pueblo latinoamericano, superando la

ética del discurso. Este recorrido filosófico inspiró a Fornet a lanzar la propuesta de una “Filosofía Intercultural”¹¹.

Esta propuesta programática es desarrollada por un movimiento multidisciplinar e internacional de pensadores e investigadores que busca transformar la filosofía, mediante una nueva configuración del filosofar. Por lo tanto, una renovación de la actividad filosófica donde se tenga en cuenta las diferentes prácticas filosóficas con las que se confrontan las culturas de la humanidad, así lo manifiesta Fornet, cuando dice:

La experiencia de las culturas de la humanidad como lugares donde se practica la filosofía. Hay, pues, “filosofía” no porque haya un modelo paradigmático que se expande y globaliza (me refiero al “mito” de Grecia como único lugar de nacimiento de la filosofía), sino porque hay “prácticas culturales” de filosofía como ejercicio concreto de pensar que se hace cargo de su contextualidad e historicidad (Fornet 2009, 401).

En este diálogo o confrontación de las culturas, persiste así como en la cultura, un aspecto cognoscitivo base para identificar, relacionar, comprender, interpretar y dirigir un diálogo, o un camino para el “progreso” y el “desarrollo” de los pueblos; es lo que promulga Occidente. Queda entre dicho, entonces, cómo superar este aspecto. Ahora bien, para comprender esta filosofía intercultural, es preciso clarificar que Fornet toma solo un aspecto concreto del complejo concepto de cultura e identidad: es la crítica al reproche que hacen los representantes de posturas transculturales a la interculturalidad. En este caso, se acoge a la idea del filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955), de que las culturas de la humanidad son manifestaciones históricas que se han desarrollado sin excepciones, a partir de la lucha diaria por superar todos los problemas de la vida. En este sentido, Fornet argumenta que:

los elementos de la contextualidad y la historicidad forman parte fundamental del término de cultura tal como lo utiliza la filosofía intercultural, es decir, como los elementos que arraigan cada desarrollo cultural en la vida concreta, insegura y abierta de los seres humanos. [...] La función de las culturas en el contexto actual cada vez más acelerada de la así llamada “sociedad mundial” o de la humanidad globalizada [...] y que las enfrenta al dilema, resumido de forma acentuada, de adaptarse (corriendo el riesgo de nivelarse completamente) o de perder toda importancia mundial constitutiva. [...] Y es por eso que debemos preguntarnos aquí

¹¹ La propuesta Filosofía Intercultural, de Raúl Fornet Betancourt, se encuentra en: El libro Pensamiento crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales. Ricardo Salas Astrain. Coordinador Académico. 2005, pp. 399-414.

cómo es posible la interacción entre la cultura y la sociedad bajo estas condiciones. Sin embargo hay que debatir esta pregunta detalladamente en el sentido preciso de tratar el nuevo desafío como la posibilidad de la “sociedad mundial”, de tal manera que las culturas mantengan todavía abierto el camino para un desarrollo libre y de autodeterminación. Reconocemos que la búsqueda de esta posibilidad presupone, la opinión de que las culturas poseen una cierta “identidad”, que –si bien es histórica, compleja y ambivalente– contiene puntos de referencia contornados para todas las áreas de vida de los seres humanos y que, por consiguiente, puede actuar como horizonte de identificación común (Fornet 2009, 72-7).

En esta forma de cultura e identidad, la filosofía intercultural centra su atención en la búsqueda de pistas culturales que permitan la manifestación polifónica de lo que él llama filosofía desde el multiverso de las culturas, y para ello, esta propuesta se presenta con un doble objetivo:

Por un lado, se trabaja en un cambio de paradigma a nivel *teórico* o *científico* que permita no solo una nueva constelación de los saberes de la humanidad, sino también un diálogo abierto a escala mundial sobre los ideales (¿valores?) que deben guiar nuestra investigación científica; y por otro lado, se trata de complementar con la propuesta práctica de reorganizar el mundo globalizado haciendo valer, [...] que en el mundo hay pueblos que hacen mundo en plural y que el futuro de la humanidad, también puede ir por el rumbo de la solidaridad entre mundos reales que se respetan, esto es, de una humanidad solidaria conviviente en muchos mundos (Fornet 2005, 399).

Estos objetivos de la filosofía de Fornet igualmente no representan en la filosofía tradicional una nueva temática, sino que se trabaja sobre lo que él llama una producción científica, como a nivel práctico-político, es decir como una escuela de traducción que universaliza o ‘mundaniza’ esta filosofía, como reconstrucción de la *razón* filosófica del multiverso que lo compone, con su propio sentido de la vida y de ser para estar en el mundo, la que parte de una necesidad de desoccidentalizar la filosofía.

En cierta medida, la existencia de culturas en el mundo que hacen mundo en plural es indudable. En América Latina existe una dificultad y es su contexto y su historia; esta situación ha hecho que se lleve a espaldas una interculturalidad doblemente abigarrada, sosteniendo una interculturalidad basada en relaciones político-jurídicas y económicas a escala social. Es como se conoce en países como Bolivia y Ecuador, que mediante sus constituciones han logrado avances político-culturales, pero a escala social las crisis persisten, pues temas como la inclusión y la equidad no han logrado ser superadas en estas aspiraciones, siendo propuestas sin

síntesis, pues su único horizonte identitario es el desarrollo y el progreso lo que les permite tener la imagen del blanco para llegar a ser humanizado¹².

En este nuevo filosofar, parte de un trabajo filosófico social para llegar a lo particular, por lo que queda pendiente la colonialidad interna o neocolonización, en el sentido de dejar de ser una razón sometida, comparada e internalizada por una cultura hegemónica, por consiguiente se permita descolonizar una realidad construida o basada en una doble dualidad: una en forma de sujeto/objeto y la otra en forma de macho/hembra, para superar el tema de género. Esto llevaría a encontrar una búsqueda individual de su identidad que sea incluyente, para poder Ser en el otro/a, para que después se vuelva social y así reconfigurar o transformar la cultura actual o contemporánea. En estos momentos de crisis, se hace necesario responder ¿cómo descolonizar literalmente el razonamiento de la mente y la psique, desde un proceso individual, para que después se vuelva social?, que a decir verdad, es la preocupación inicial de este filósofo cubano, aclarando que su visión no es individual, sino social.

Esta descolonización de la razón doblemente abigarrada es un tema que las ciencias sociales tiene como desafío, y que muy pocos se han atrevido a contemplar esta posibilidad. Es el caso del teólogo y filósofo suizo, Josef Estermann; es quien imaginó cómo sería esta descolonización, cuando dice que:

Si el proceso de la “descolonizar” consistiera en erradicar en la propia cultura todos los rasgos (Culturales, filosóficos, religiosos, gastronómico, etc.) del poder colonial de antes, gran parte de Europa tendría que abolir o erradicar su calendario, el derecho romano, la herencia de la filosofía helénica y la religión judeo-cristiana (semita), EE.UU., los valores de la Ilustración europea, el espíritu del protestantismo y la misma lengua (inglés), y América Latina (*Abya Yala*) el arroz, el caballo, las universidades, la biomedicina y las lenguas hispano-lusitanas (Estermann 2014, 351).

Para este autor, es imposible este proceso, pues lo ve desde un enfoque social, por lo que rechaza cualquier esencialismo o purismo cultural, porque todas las culturas, según él son producto de un largo proceso de “inter-trans-culturación”¹³,

¹² Con esta frase quiero hacer notar que la identidad construida para América Latina, le permite a Occidente incluir a las minorías al Sistema Mundo.

¹³ Esterman, resalta: “la dialéctica espacial y temporal entre ‘culturas’: una cultura actual concreta resulta de múltiples procesos de enriquecimiento mutuo entre tradiciones distintas (inter) y de transformaciones históricas (trans) en el seno de una misma cultura” (Estermann 2014, 362).

por lo que la descolonización no puede significar la vuelta a un *status quo*. Esta afirmación limitaría de entrada el regreso al mito de origen occidental, que recuerda la separación de Dios con el hombre por un logos del bien y del mal, y/o volver a la Ley de Origen del Pueblo Indígena Yanacona, para retomar la convivencia basada en el respeto y la solidaridad desde la complementariedad. Este es el motivo de la presente investigación. Pero este autor sí ve la necesidad de una Filosofía Intercultural crítica y liberacionista para América Latina, para lo cual se acoge al pensamiento de Metz (1979) con relación a una teología política, a manera de encontrar la liberación del Ser.

Ahora bien, Estermann, a pesar de su formación filosófica y teológica occidental, ha encontrado en la teología y filosofía andina otra forma de interpretar el mundo. Estas realidades las ha llevado al debate de la filosofía intercultural que se ha gestado desde el siglo XX, a través de la filosofía latinoamericana. Igualmente, identifica una emergencia de nuevas políticas culturales en los países de América Latina, por lo que ve necesaria una teoría crítica y poscolonial desde las ciencias sociales, para las sociedades multi y pluriculturales, considerando importante aclarar los conceptos de colonialidad, descolonización e interculturalidad, que se vienen incluyendo en los discursos interculturales desde los años 90 para luego poner en debate si es posible el “Vivir Bien”: ¿Una alternativa al ‘desarrollo’?, dentro de la crisis civilizatoria que se vive actualmente y finalmente proponer una “utopía retrospectiva”.

Ahora bien, para este autor, la “colonialidad” representa una diversidad de fenómenos sociales, y de acuerdo a la evolución civilizatoria de los pueblos esta ha generado una gran brecha entre el desarrollo y lo subdesarrollado, lo confirma cuando dice:

La “colonialidad”, abarca toda una serie de fenómenos desde lo psicológico y existencial, hasta lo económico y militar y que tienen una característica común: la determinación y la dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo. En sentido económico y político, la “colonialidad” es el reflejo de la dominación del sector extractivo, productivo, comercial y financiero de los estados y sectores “neo-colonizados” (“Sur”) por parte de los países industrializados (“Norte”), lo que lleva a la dependencia y al “desarrollo del sub-desarrollo”, la sub-alteridad y marginalidad de las “neo-colonias” frente al dominio de los impactos dominadores (Estermann 2014, 350).

En este sentido, este fenómeno de la colonialidad se da en la relación sujeto/objeto a lo largo de la historia, donde la dependencia y el subdesarrollo se han profundizado en la época actual por falta de voluntad, sumado un poder asimétrico que redundaba en perturbación, injusticia social, inequidad, exclusión y en una geopolítica del saber y del ser. En otras palabras, es una fragmentación de todo, como producto de la interculturalidad y el discurso del mismo Sistema Mundo. Se suma a esta situación la apología de la “descolonización”, que a escala mundial se ha enfocado desde el aspecto político, este autor lo describe como:

El discurso clásico de la “descolonización” tiene su *Sitz im Leben* en el debate sobre la “independencia” política para nuevos estados soberanos del África y –en menor medida– de Asia [...] se habla de una primera fase de “descolonización” que abarca los años de 1945 a 1955, y que se concentra en las luchas por la “independencia” política de la India y del Próximo Oriente, [...] Una segunda fase entre 1955 y 1975 [...] En la tercera fase de 1975-2002. [...] La constitución de Estados Unidos (1776) ha sido el primer acto de “descolonización” en la época moderna (Estermann 2014, 349).

La forma como se ha tomado la descolonización hasta ahora, solo ha acertado a cambiar el aspecto político, aunque la crítica en las ciencias sociales exige otros aspectos más profundos por descolonizar, por ejemplo la colonización interna. Es decir, erradicar de los esquemas mentales y de la psique humana la matriz filosófica, económica, política, cultural y social de Occidente, que también es desde lo andino. En este escenario, las ciencias sociales han llevado a pensar la descolonización desde el mundo académico, en forma de teorías críticas, se podría decir también teorías sin síntesis.

Entonces, lo que hasta ahora se ha venido haciendo desde las organizaciones sociales y grupos étnicos, inclusive desde la academia es reproducir o representar el juego del Sistema Mundo, pues no ha cambiado o mejorado el diálogo entre culturas desde 1493, año en que se promulgara la primera ordenanza con relación al trato que se le debía dar a los naturales de estas latitudes.

Ahora bien, en los discursos contemporáneos se ha tomado la “interculturalidad” como un diálogo entre culturas de manera respetuosa, simétrica, incluyente, equitativa, con fines comunes y liberacionistas, pero su uso ha generado una pérdida del sentido de la misma, lo que permite entender que los dominicos en la época de la conquista acertaron con su filosofía, pues primero establecieron un diálogo con el Ser superior: Dios, y luego con su entorno para encontrar ser

escuchados y establecer cambios en las relaciones entre españoles y naturales. Estermann¹⁴, frente a este tema lo concibe de la siguiente manera:

El discurso de la “Interculturalidad” –al menos en el contexto latinoamericano– sin una reflexión crítica sobre el proceso de “descolonización” queda en lo meramente intencional e interpersonal, pero también al revés: un discurso político y educativo de la “descolonización” no llega al fondo de la problemática, sino toma en cuenta un debate sobre los alcances y limitaciones de un diálogo intercultural (Estermann 2014, 359).

La interculturalidad, entonces se viene vinculando de manera crítica, precisamente porque la naturaleza de la cultura ha separado la relación entre Dios y el ser humano, lo que permitiría ser iluminado para encontrar la identidad o la naturaleza humana en cada persona, para luego generar socialmente una igualdad entre hombres y mujeres que los lleve a la tan anhelada justicia social. Es a través de la educación y las normas, que se internaliza esta conducta de separación, de ahí que la academia refleja con exactitud la hegemonía del saber para ser y estar en el mundo.

Retomar esta relación requiere voluntad, dedicación y deseo propio de descubrir su verdadera identidad, lo que quiere decir que es un proceso individual, así como la descubrió Hegel después de 297 años de la conquista, y la escribió como *Fenomenología del espíritu*, para alcanzar la luz que muestre el camino para unir el pensamiento doblemente abigarrado para hallarse espíritu y luego Espíritu Absoluto. Es por eso que Estermann visualiza una posible descolonización interna pero al mismo tiempo, lo ve inconcebible porque lo ve a escala social. Lo que explica que a pesar de haber pasado más de 500 años del encuentro de estas dos civilizaciones, aún no se ha logrado llegar a la síntesis, es decir, lo que Montesino y los naturales deseaban: el cambio profundo de su situación, en otras palabras, el reconocimiento de la “humanidad” en los naturales y la libertad intrínseca a dicha condición.

Ante esta situación conflictiva, Estermann igualmente observa con preocupación la crisis civilizatoria del mundo entero, pues los informes del Club de Roma¹⁵, son una prueba fehaciente de esta crisis que se acrecienta con el pasar de los años. En 1972, fue publicado el informe *Los límites del crecimiento*; la tesis central

¹⁴ *Ibíd.*, 359.

¹⁵ El Club de Roma es una ONG. Fue fundada en el año 1968 en Roma por un pequeño grupo de personas entre las que hay científicos y políticos, que busca la promoción de un crecimiento económico estable y sostenible de la humanidad.

de este libro es que en un planeta limitado, no es posible un continuo crecimiento económico y estos límites son de dos tipos: de recursos naturales y de la capacidad de la tierra para absorber la polución sin mermar la calidad del medioambiente. Luego de una serie de informes en 1992, 2004, 2006 se evidencia la superación de sus predicciones en torno a los impactos ambientales, entonces la crisis civilizatoria del sistema consumista puede colapsar en cualquier momento.

Este autor también afirma que a pesar de los esfuerzos de las agencias de cooperación, de las instituciones financieras y un tanto de las ONG en las últimas décadas, no se ha logrado disminuir la brecha entre un Norte global minoritario y un Sur mayoritario; al contrario se ha incrementado por los modelos consumistas del despilfarro. Es por ello que empezando la segunda década del siglo XXI es donde se acentúan, evidencian y mundializan por medio de la tecnología las diferentes crisis:

Crisis financiera, crisis económica, crisis de la deuda estatal, crisis ecológica, crisis alimentaria, crisis de valores, crisis energética, crisis militar y crisis espiritual [...] es una crisis de un modelo civilizatorio que, después de más de cuatrocientos años de aparente superioridad, llega a su fin, a una decadencia que se convierte en descomposición vertiginosa ante la mirada incrédula de propios y ajenos [...] A pesar de las declaraciones verbales de las potencias mundiales de contrarrestar el cambio climático cada vez más visible y desastroso, las soluciones propuestas son las de siempre: más tecnología, mayor cantidad de energía renovable, llamamientos a los países del sur de cuidar los “pulmones del planeta”, [...] el tema se concentra en lo cuantitativo [...] El sistema mismo de despilfarro de energía queda intocado, porque sigue formando parte de la lógica intrínseca del modelo capitalista de producción y acumulación. [...] La verdadera perversidad del actual sistema económico se manifiesta en las crisis energéticas y alimentaria (Estermann 2012, 2).

Este modelo capitalista es el que amplía las distancias entre Norte y Sur, centro y periferia, entre personas; entre las personas y la *Pachamama*, y la cultura en sus inicios separó al ser humano de Dios, pues su único razonamiento y sus valores aportan sustancialmente a una dependencia de los subdesarrollados a las directrices de los conceptos de *desarrollo* y *progreso* que imparte Occidente. Muestra de ello es la desnaturalización de los alimentos y la energía que ofrece el planeta. La civilización actual se enfoca en el capitalismo y desde ahí se observan los demás aspectos del ser humano –lo político, social, cultural, ecológico y espiritual–, es decir, se fundamenta en un solo tipo de racionalidad: la preocupación más por poseer que por Ser.

Esta racionalidad, según Estermann, tiene que ver con dos factores trascendentales:

El proceso histórico de la “globalización” o mundialización del modelo occidental en los últimos cincuenta años, sobre todo a través de la ideología del “desarrollismo” y

el consumismo, por un lado, y la aceleración de la economía ficticia especulativa en desmedro de una economía real, en la mayor parte del hemisferio norte. [...] La religiosidad judeo-cristiana, por su parte, se ha encargado del mesianismo secular del progreso principalmente ilimitado, en las libertades civiles y empresariales y en la transformación humana de la Naturaleza mediante el trabajo (Estermann 2012, 3-4).

Estos factores de la ideología moderna han llevado a la creencia de que el desarrollo es el que humaniza, mediante el consumo y que es el trabajo el que dignifica al ser humano. Toda esta ideología transforma lo natural a una imagen del mundo artificial, creando una realidad a su voluntad y es internalizada por la educación y la religión judeo-cristiana y sus derivaciones. Por eso hablar de una filosofía liberacionista o de una teología política sería hablar de la misma situación de la conquista y colonización: del pensamiento de la Corona y del Papa Alejandro VI, a diferencia del verdadero mensaje de Jesucristo que promulgaban los dominicos al asumir un estilo de vida que se respalda por su ejemplo en cuanto a la fraternidad, pobreza, oración y estudio. Esto era lo que realmente los liberaría de toda idolatría del poder temporal y los introduciría en la experiencia de la Providencia, las bienaventuranzas y la fraternidad, que sería el mensaje que trae el Viejo Continente.

En este sentido, Estermann corrobora la naturaleza de la cultura de la que habla Bauman, donde Occidente ha fijado la atención de las personas en un futuro prometedor, basado en sus propias fuerzas, deseo y visión del mundo, cuando dice:

El pasado está atrás, el futuro adelante, y nuestra mirada está fijada en el horizonte prometedor delante. “Progresar” y “avanzar” son –en la idiosincrasia occidental– sinónimos de “mejorar” y “madurar”. Lo anterior es necesariamente peor, menos desarrollado, “atrasado” y más alejado de la meta trazada que lo que viene. [...] He aquí un dogma del capitalismo neoliberal que al mismo tiempo es una falacia con consecuencias catastróficas: solo una economía que “crece” (en ganancias, productos de consumo, capital), garantiza el bienestar de las personas. [...] Esta irreversibilidad y unidireccionalidad del movimiento temporal se junta con una cuantificación, no solo del tiempo, sino de todo tipo de valores y metas (Estermann 2012, 4).

Occidente ha ido alterando la naturaleza en los últimos 50 años, de forma más agresiva a través de un capitalismo salvaje, naturalizando lo artificial con una idea de fragmentación de todo. Separa entonces, la *Pachamama* de las personas para ser vista como materia prima –sujeto/objeto– para el consumo. Este autor lo revela como un proceso artificial de la ingeniería genética, la robótica y en los procesos biológicos, donde el producto muerto vale más que el organismo vivo, haciendo referencia a los alimentos. Deduciendo la lógica occidental, se podría decir que toda relación que desarrolla Norte y Occidente, con el Sur, periferia y *Pachamama*, lo

fundamenta desde sujeto/objeto, y lo facilita la identidad desde la idea de raza, lo que sería una interculturalidad artificial o mecánica.

Es con este panorama, que Estermann resalta las voces de indignación de movimientos juveniles en el Norte, y muchas desde la periferia o también llamada regiones subdesarrolladas, que critican el modelo de desarrollo, su filosofía y sus procesos civilizatorios. Esta aseveración la amplía a las culturas en general, así lo confirma cuando dice:

Entre estas voces anteriormente mencionadas, también figura la sabiduría milenaria de la población indígena de los Andes, plasmada en su cosmovisión o pachasofía. [...] “modernidad” y “desarrollo” son monopolizados exclusivamente por Occidente. Hay que insistir en la diversidad y pluralidad cultural de “modernidades” y modelos de “desarrollo”. [...] voy a plantear algunos elementos claves de la pachasofía andina para establecer un modelo de “desarrollo” sustentable y sostenible, compatible con la vida y la naturaleza y corresponsable con las futuras generaciones y el cosmos entero que se condensa en la metáfora del “Vivir Bien” (*allin kawsay; suma qamaña; ivi maraei*, etc.) (Estermann 2012, 6-7).

En este orden de ideas, las filosofías, tanto la occidental como la andina, son duales desde sus orígenes, y su encuentro ha generado una idea de fragmentación sin fin, debido a que la interculturalidad que surge de este encuentro, se da mediante procesos políticos-jurídicos, económicos y religiosos. A pesar que el *Vivir Bien*, afirma Estermann, es un modo de existencia que está en equilibrio con todos los elementos de la *Pacha*, es decir con los principios de correspondencia, relacionalidad, reciprocidad y ciclicidad, la situación es que además de que estos elementos de la *Pacha* requieren ser acoplados, también han sido inevitablemente incluidos a procesos políticos-jurídicos, económicos y religiosos que tienen como principio el *desarrollo* y el *progreso* que permitiría la *buena vida* pero en el sentido consumista: cómoda, agradable y en abundancia como forma de ser para estar en el mundo.

Estermann lanza una pregunta con relación a *Vivir Bien*: ¿una alternativa al *desarrollo*? desde la filosofía andina como avance social, cultural y espiritual de vivir en respeto y solidaridad, además de que garantice la pervivencia en el tiempo del runa y su entorno, así lo confirma cuando dice:

El planteamiento del “Vivir Bien” (más que buena vida) por parte de las culturas indígenas del *Abya Yala*, (y de otras en otros continentes) tiene un trasfondo filosófico y sapiencial totalmente distinto al ideal planteado por Aristóteles, Epicuro o Baudrillard. Las cosmovisiones del *Abya Yala* no comparten ni la concepción

circular del mundo grecorromano ni la linealidad y progresividad del tiempo en acepción judeo-cristiana. Más bien plantea una concepción cíclica del tiempo, reflejada en la metáfora de la espiral y expresada por las características de la discontinuidad (*pachakuti*), reversibilidad, calidad y no homogeneidad. Para el ser humano andino, el futuro (*qhipa pacha*) queda atrás (*qhipa*), y el pasado (*ñawpa o naira pacha*) delante; se fija los ojos (*ñawi, naira*) en el pasado que es conocido y, por tanto, orientador para el camino, pero se camina, de retroceso, hacia el futuro desconocido (en la espalda). De ahí surge la idea de “utopía retrospectiva”, un ideal que hay que recuperar de un pasado inconcluso, pero con aspiración a ofrecer alternativas realmente sostenibles y sustentables [...] Esta “utopía” se encarna en lo que es el “Vivir Bien” amerindio y que tiene repercusiones culturales, económicas, sociales, espirituales y políticas (Estermann 2012, 10).

Esta idea de “utopía retrospectiva” que propone Estermann, llevaría a un “Vivir Bien”, del que hablan algunos intelectuales aimaras traducido al castellano, como *suma qamaña* y traspuesto al quechua como *allin/sumaj/sumak kawsay*, para cada región. Esta propuesta termina siendo solo una crítica a la filosofía occidental, frente al desarrollo.

Un ejemplo claro es el de Bolívar, donde la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2013) afirma que en ese país, si es posible el “Vivir Bien”, que sería el indianizar el derecho por ser un país de mayoría indígena. Sin embargo, no se ha logrado consolidar porque las propuestas teóricas de la Constitución Política parten de los intereses políticos de los grupos hegemónicos, aunque estos se constituyan en minorías en comparación a la población indígena.

Esta socióloga, manifiesta actualmente, el “Vivir Bien” o *suma qamaña*, que quiere decir hablar como gente (escuchar antes de hablar, habblar de lo que se sabe y refrendar tus palabras con tus actos) y caminar como gente, y que a pesar que está contemplado dentro de las políticas del Estado Boliviano, se asume solo en parte. En últimas, este avance político no ha encontrado el camino para la cotidianidad indígena, es decir, la práctica, lo que termina siendo un discurso que sale de afuera por lo cual no lleva a un entorno de armonía y equilibrio social que se espera con esta propuesta de “Vivir Bien”.

Esta realidad Latinoamericana de relaciones políticas entre dos lógicas: una en su origen es de complementariedad, reciprocidad, relacionalidad y es cíclica, y la otra del dominio de la palabra, de la mentira, de falcedades es lo que ha llevado a una verdadera crisis de dualidades por lo que se requiere urgente encontrar la síntesis.

Al realizar el análisis de la visión de Estermann, se encuentran dos argumentos opuestos: el primero en el que afirma que es imposible un retroceso para una descolonización de las realidades construidas desde Occidente y de lo andino,

por lo que rechaza cualquier esencialismo o purismo cultural o en el retorno a un *statu quo* y el segundo en el que propone una “utopía retrospectiva” andina para enfocarlo desde lo político nuevamente este autor, así como Fonet, ha descartado la colonialidad interna de todas las personas que han vivido procesos de colonización. Así que cualquier propuesta, desde cualquier enfoque político-jurídico y social llevaría a continuar el círculo vicioso de crear y recrear normas e interpretar teorías.

Ahora bien, teniendo en cuenta la naturaleza de la cultura de la que habla Bauman, y el origen mítico de la cultura occidental y andino, se hace necesario resaltar que tanto Fonet como Estermann cada uno visualiza con claridad los problemas que se encuentran para el desarrollo de sus propuestas, lo que es al mismo tiempo indican la solución.

Es así como Fonet, parte de una realidad: una necesidad profunda de otra forma de filosofar, por lo que se requiere descolonizar la mente y la psique para una fuente primaria de hermenéutica y así salga como una inmanencia una nueva filosofía, una filosofía Natural o Espiritual que conecte lo que fue separado en un principio de lapso de conocimiento, sujeto-objeto propio de la cultura occidental y desde la identidad externa macho-hembra desde lo andino.

Igualmente Estermann, encuentra posible una “utopía retrospectiva”, para volver al equilibrio y armonía mediante los principios de la *Pachasofía*, es decir desde la cosmovisión andina para vivir en retroceso hacia el futuro. Estas dos propuestas, una filosófica y la otra cultural, requieren ser unidas desde sus limitaciones.

En el caso colombiano, la “utopía retrospectiva” igualmente se presenta en el pensamiento del Pueblo Indígena Yanacona del departamento del Cauca y hace referencia a la Ley de Origen. Para abordar este tema, se requiere identificar dos aspectos puntuales: uno referente al plan de vida, y otro, al plan de salvaguarda denominado: “*Sumak Kawsay Kapak Ñan*: ‘Por el Camino Real para la Armonización y el Equilibrio Yanacona’. Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanacona, Auto 004 de 2009”.

Con relación al Plan de Vida Yanacona¹⁶ se pueden determinar dos procesos: uno histórico-cultural y el otro político-organizacional. En el primero, estas

¹⁶ El Plan de Vida Yanacona es un documento construido por el Cabildo Mayor Yanacona 2001-2002.

comunidades aún sabiéndose indígenas, tuvieron que observar y hacer comparaciones con otros pueblos para iniciar su identificación. En este ejercicio, se dieron cuenta de la presencia en su territorio de topónimos, vocablos y apellidos provenientes del quechua, los cuales los remitieron a sus raíces ancestrales y les sirvió para “legitimar la vinculación histórico cultural con la sociedad inca, factor que constituyó uno de los principales elementos en los que se fundamenta la consolidación de la identidad étnica Yanacona” (López 1995, 6). En este recorrido histórico-cultural, se percataron de que, al igual que otros pueblos andinos, han tenido que enfrentar una continua condición de sometimiento y servidumbre, lo que llevó a la pérdida de muchas características de su cultura; una de ellas, su lengua materna.

Desde esta perspectiva, el encontrar su origen histórico como yanaconas, les permitió fortalecerse y comprender aún más su identidad como pueblo en sus usos y costumbres con relación a la Pachamama, la tradición oral la danza, la música de chirimía, el arte (tejido tradicional en lana de ovejo, figuras en cerámica y madera), el dibujo, la comida ancestral, en la espiritualidad de sus mitos y leyendas, y en la medicina ancestral siendo estas últimas las que ejercieron un efecto decisivo en su identidad andina y su relación con el territorio para su pervivencia y presentarse al mundo exterior. Así lo deja entrever el interlocutor Mecías Chicangana, cuando dice:

se puede estar hablando de los años 80, cuando nosotros llegamos a trabajar con la comunidad desde el colegio, orientado con algunos educadores, entre esos recordar a Alex Moralín, Baudelino Anacona, Elfo Oswaldo Cerón fueron educadores que se preocuparon por orientarnos y a impulsar el proceso organizativo de los Yanaconas, empezando por Rioblanco, entonces se empezó a organizar y a preguntarnos que en los mapas y en los libros aparecían los Guambianos, aparecían los Paeces y que nosotros qué éramos, Chibchas, Paeces, Guambianos o de dónde pertenecíamos, entonces a nosotros nos decían que éramos chibchas y nos metieron siempre el cuento de ser Chibchas y de seguir con ese pensamiento, entonces dentro de la investigación que se ha hecho, también podemos hablar de todo el apoyo que ha dado los compañeros Fredy Romero Campo, Ary campo y otros profesionales en el momento que han investigado sobre nuestro origen, el origen de nosotros nos dieron de que pertenecíamos a la etnia Yanacona, de todo eso, entonces mirábamos de que nuestras raíces vienen del imperio Inca. Pero hay mucha diferencia, uno en el momento que también ya se ha sentado a ver y analizar hay mucha cuestión de que es propia, propia de Rioblanco de nosotros los indígenas, como la forma de vestir, la forma de actuar y las creencias y las mitologías, yo le hablaba a usted de que la conservación de la naturaleza se tenía la mitología, o sea las leyes naturales y los guardianes como el duende, la patasola, la viuda que cuidaban el páramo, que cuidaban la montaña cuando un indígena se sobrepasaba en la cacería, estos espíritus lo hacen perder en la montaña, y nos guían, siempre guiando al buen camino, [...] pero uno mira ahora, que días antes de las fiestas patronales, en agosto, una señora se

ha ido a buscar las plantas medicinales a la montaña y uno no sabe con qué intención fue a buscar las plantas medicinales y la montaña la hizo perder, entonces mire que todavía existe esa fuerza en la naturaleza, en ese sentido uno mira que todavía no se acaba esa fuerza espiritual que hay en Rioblanco. Lo otro en nuestra investigación miramos que en la parte del agua en Rioblanco es vital para...tanto espiritual como para el cuerpo y el territorio. [...] Los médicos tradicionales son lo esencial dentro tanto para la administración de justicia, es la parte principal que nosotros debemos tener y que nos da la potestad ante el Estado de tener la autonomía, para poder administrar justicia. (Chicangana 2014)

En este sentido, es de reconocer que este proceso histórico-cultural fue propuesto y desarrollado por un grupo de líderes y profesionales pertenecientes a este pueblo ancestral y que posteriormente llevó a esta comunidad a auto denominarse Pueblo Indígena Yanacona, con sus características culturales propias y muchos aspectos de origen incaico.

De esta visión del mundo, asumen también la simbología andina, entre ellos: “la *Tawa Chakahanan*, escalera de los cuatro espacios, el *Quiche* o arcoíris y la *Whiphala*, símbolo cósmico de la Cruz del Sur, donde converge toda la espiritualidad andina cultural, política, económica, organizativa y cósmica pertenecientes al *Tawantinsuyu*, las cuatro regiones del Sol, siendo la Nación Yanacona parte del *Chinchaysuyo*, región del norte” (Cabildo Mayor Yanacona 2014, 12). Estos símbolos además de hacer parte de su identidad, son utilizados políticamente para establecer relaciones con otros grupos indígenas y con el Estado.

Es de aclarar que al interior de las comunidades Yanaconas, al momento de asumir esta simbología, hubo sentimientos encontrados; a unos les resonó la idea porque aceptaban sus raíces incaicas, en cambio, otros consideraban que eran indígenas y hasta podrían ser yanaconas, pero no les parecía necesario estos símbolos ya que ellos tenían sus propias costumbres y usos, así lo deja entrever el interlocutor Edwin Chicangana cuando dice que:

Así es la cultura yanacona, aquí hay muchas cosas que a mi forma de pensar, a mí no me parece, por ejemplo esas banderas a mí no me llaman la atención, porque según lo que he escuchado y los conocimientos que tengo antes no se trabajaba, los mayores no trabajaban con banderas. Yo he hablado con mis abuelos y lo que ellos me han contado eso casi no existía, por ejemplo en mi familia no ha existido eso de las banderas de identificarse con eso, ellos dicen que no, eso ha habido otras formas de hacer eso (se refiere a identificarse) [...] la cultura es una forma de identificarse, y es como lo más importante (Chicangana 2013)

Aún así, esta simbología fue socializada por los intelectuales y líderes en las comunidades del macizo, la cual fue asumida por su mayoría y la hacen parte fundamental de su cosmovisión.

Ahora bien, esta indianidad Yanacona, les permitió organizarse como un solo pueblo, creando un movimiento que denominaron Cabildo Mayor Yanacona¹⁷. Es aquí donde se inicia el proceso político-organizativo, desde donde se construye una memoria y toma vida al legitimar su identidad ancestral como yanaconas del Macizo Colombiano, en lo que ellos denominan “Reconstrucción de la Casa Yanacona”¹⁸.

En 1997, se inició el proceso de formulación del “Plan de Vida: Una gran estrategia”, en el que se plantearon inicialmente cuatro pilares: el económico, cultural, ambiental y social. Luego, por la necesidad que se genera al interior de sus comunidades, en lo referente a la ampliación de su territorio y poder participar electoralmente en Consejos, Asambleas y Cámara de Representantes, facultad que confiere la Constitución Política de 1991, nace el pilar político y después aparece el pilar de las relaciones internas y externas para la construcción con otros grupos sociales del territorio. Este proceso no es bien visto por algunos comuneros, en el sentido de la fragmentación que implica la propuesta y ejecución del mismo, así lo deja entrever el interlocutor José Neil Chicangana, cuando dice:

Bueno, los seis pilares son, digamos, algo simbólico, que se toma a partir de la arquitectura de las casas tradicionales, ¿no?, entonces el pilar es como la fuerza vertical dentro de algo construido, dentro de un nosotros, ¿no?, pero entonces cuando ya se empieza a teorizar un plan, a hacerse un proyecto se da una división, que hay que construir un camino para lo político; hay que construir una camino para lo organizativo, un camino para lo económico, para lo social, para lo cultural, y se genera el rompimiento, una división. Entonces se teoriza y se planifica, y es ahí donde se rompe un mundo de vida que está inmerso en la totalidad. Digamos, ya como propuesta política o proyecto político los seis pilares dentro de lo cultural, pues, viene y se minimiza, y es simplemente ver a lo cultural como a la danza, solamente, ver a lo cultural como a la chirimía, ver a lo cultural como a lo tejido, cuando digamos lo cultural es más profundo, tiene un sentido más profundo y es, digámoslo así metafóricamente tiene siete direcciones que es lo que nos marca el territorio. (Chicangana 2014)

¹⁷ Los yanaconas sostienen que en los Resguardos la autoridad por excelente es el Cabildo, figura político-organizativa heredada de los españoles, pero que fue adecuada a los intereses de las comunidades indígenas conforma a los usos y costumbres y regulada además por la normatividad colombiana (Cabildo Mayor Yanacona 2001, 6)

¹⁸ En el lenguaje metafórico empleado por los Yanaconas para hacer referencia al movimiento étnico que están adelantando, se habla de “Reconstruir la Casa Yanacona”, como un objetivo que se fundamenta en el fortalecimiento y autonomía de sus autoridades, el reconocimiento de su territorio y el desarrollo de sus comunidades (López 1995, 11).

De este modo, el comunero afirma que lo que está totalmente relacionado lo político lo minimiza, lo divide; es decir, rompe la vida. Por lo tanto, los pilares son tomados en un sentido espiritual. Por otra parte, se observa que frente a este proceso de reconstrucción, socialización y apropiación de la cultura Yanacona existe una dualidad de pensamientos; uno que politiza las relaciones, y otro que lo trasciende a un acto personal, es decir espiritual.

Es de aclarar que el pueblo indígena Yanacona viene trabajando en procesos interculturales desde los años 60, pero de manera organizada, desde hace 30 años, desde que se creó el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, en 1971, haciendo parte de él para ser reconocidos como indígenas y buscar primordialmente la defensa y recuperación de los territorios ancestrales y los derechos fundamentales de los pueblos nativos. Sus principios rectores son Unidad, Tierra y Cultura, para construir Autonomía¹⁹. Con base en estos, el Pueblo Yanacona buscó la reconstrucción de la casa Yanacona con el propósito de que: “Se fortalezcan la Autonomía; recuperen la Cultura, y cuiden del Territorio en un proceso de construcción de Identidad que les permita desarrollarse como Pueblo Yanacona, en un marco de interculturalidad e inter-etnicidad regional, nacional y mundial” (Cabildo Mayor 2001-2002, 9).

En este propósito, claramente se evidencia que la interculturalidad para este pueblo es entendida como relaciones basadas desde lo político-organizativo con otras instituciones u otros grupos humanos. Por lo tanto, es bajo esta dinámica que se dirige la reconstrucción de su cultura y se manifiesta tanto al interior de las comunidades como al exterior. Por lo tanto, su fundamento político radica en la recuperación de lo mítico y natural, junto a la cosmovisión incaica.

En este orden de ideas, el pueblo Yanacona inicia su trabajo reorganizativo en los años 80, en los 90 en la reestructuración y del 2 000 en adelante en el fortalecimiento de la gestión y administración autónoma de la justicia propia y la distribución y uso de recursos económicos que provienen del Estado. Es por esto que el plan de vida, en términos políticos, se presenta como una serie de programas, subprogramas y proyectos que permiten un diálogo o juego de leyes y normas entre

¹⁹ Para ampliar el proceso organizativo de las comunidades indígenas en el departamento del Cauca, CRIC, se encuentra la información en el portal <<http://www.cric-colombia.org/portal/>>

el Estado y el Cabildo Mayor, y este diálogo se concreta en términos de recursos económicos.

Dentro de los avances político-organizativos y sociales, han logrado establecer su condición como indígenas yanacona que junto a otros grupos indígenas del país, fueron incluidos dentro de la Constitución Nacional de 1991, en su art. 246, permitiendo que los pueblos indígenas puedan ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su territorial, de acuerdo a sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República, lo que dio origen a la Ley 21 de 1991, donde se aprueba el Convenio de la OTI, 169 de 1989, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes.

Esta incorporación es propia del Puerto del que habla Bauman, que implica la dualidad clara y perfecta del discurso de cultura donde se permite la libertad y al mismo tiempo lo autoregula, este accionar del hombre humano en el mundo ha llevado a universalizar la dualidad del ser para estar en el mundo.

Ahora bien, el plan de vida para otros yanaconas no es un único camino que lleve a la Reconstrucción de la Casa Yanacona, así lo deja entrever el interlocutor José Neil Chicangana, cuando dice:

desde lo cultural hoy en día, hay que pensar en repensarse y es que debe ser, digamos, el lenguaje natural o la naturaleza o el territorio el que nos debe orientar, nos debe orientar para construir o trabajar el tema de la comunidad, es muy duro, digamos, hoy día porque nuestras comunidades, nuestros pueblos están permeados por una forma diferente de ver la vida, una forma diferente de sentir la vida, una forma diferente de pensar entonces ya ha entrado a nuestras comunidades ese ideal de progreso, el ideal de desarrollo y cuando eso permea nuestras comunidades, entonces se rompe, se rompe un horizonte de vida, pero entonces existe la esperanza, ¿no?, la naturaleza en estos tiempos está dando nuevas criaturas, con nuevos sentires y es la naturaleza misma la que está dando esos nuevos procesos de cambio, de cambio hacia lo comunitario, de cambio hacia vivir en los otros, de cambio hacia despertar el amor, el amor a la vida, el amor a la alegría, el amor al trabajo, el amor a la voluntad, entonces no depende de un plan social o de un plan humano, sino que simplemente la naturaleza es la que se encarga de generar esos procesos o esos nuevos procesos, esas nuevas dinámicas, que simplemente nosotros como seres humanos tenemos que estar atentos, atentos y despiertos a atender esas señales, a atender esos símbolos, para entender cuál es el mensaje, cuál es la dinámica que tenemos que empezar a vivir hoy día (Chicangana 2014).

En este sentido, se podría afirmar que la cultura se revitaliza no desde los procesos interculturales que al fin y al cabo terminan siendo procesos meramente político-organizativos, sino desde una manifestación de la naturaleza que genera el

regreso a un accionar divino y natural, es el caso del hallazgo de una roca modelada en forma de una Serpiente, en el sitio sagrado La Peña de la Virgen, que ancestralmente se llamaba La Peña de la Serpiente Dorada²⁰, que como símbolo natural implica espiritualmente una transformación, un cambio de piel, que genere un cambio de vida, de ser para estar en el mundo. Es de resaltar, que esta experiencia conduce a buscar otras formas de relacionarse, de considerar la necesidad a un regreso a un equilibrio y armonía, tanto del runa como del entorno natural.

Al avanzar en la línea de tiempo, las nuevas situaciones y necesidades que van surgiendo en el día a día de los yanaconas, y se da el segundo aspecto, el cual hace referencia a un documento denominado *Sumak Kawsay Kapak Ñan*: “Por el Camino Rial para la Armonización y el Equilibrio Yanacona”. Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanacona, Auto 004 de 2009.

El anterior documento se generó ante las crisis que se venían presentando al interior del territorio Yanacona, que por su ubicación geográfica, es considerado como un ecosistema estratégico conocido como Macizo Colombiano o Estrella Fluvial Colombiana, justamente porque en él nacen los principales ríos del país – Cauca, Caquetá, Magdalena, y Patía–. Este hecho hace que sus habitantes por su cosmovisión y la relación que tienen con la Pachamama se sientan y vivan en armonía y equilibrio en su entorno natural, pero al mismo tiempo, es tema de discordia, pues se ha visto afectada por la cultura foránea-occidental, intereses particulares, por Políticas Públicas inconsultas y los actos de violencia que se presentan por grupos al margen de la ley que generan problemáticas sociales que impactaron al Pueblo Yanacona.

Estas situaciones hicieron que mayores, líderes y profesionales junto al Cabildo Mayor Yanacona, como Autoridad Tradicional Nacional, trabajaron en la elaboración del Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanacona, el cual fue presentado el 3 de mayo de 2012, ante el Gobierno Nacional, sus instituciones y organismos internacionales de Derechos Humanos, para su ejecución y vigilancia. En este documento y en el acta de compromisos y acuerdos, se contempla la necesidad de construir una Ruta Metodológica que complemente, guíe y oriente los momentos de

²⁰ Este hallazgo de la serpiente, se dio durante el trabajo de campo de la tesis: Muñoz, E. Análisis del proceso de revitalización cultural del Pueblo Indígena Yanacona del Departamento del Cauca-Colombia, 2015, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

implementación de las salvaguardas, caminando los cuatro senderos: Político organizativo, Territorio pedagógico, Producción de conocimiento y Retorno a la sabiduría ancestral y culminan con el Sumak *Kawsay Kapak Ñan* “Por el Camino Rial para la Armonización y el Equilibrio Yanacona”. En este sentido, los yanaconas han consignado en el plan de salvaguarda, su mito de origen. El antropólogo Fredy Romero, indígena Yanacona, lo relata de la siguiente manera:

En el principio del tiempo Yana era la noche, la oscuridad del tiempo y ella cubría el universo, no existía nada sobre la tierra; el dios Wayra (el viento) no cesaba de bullir y sostener la tierra con fuerte soplo que surgía de su boca. El dios Inti (el Sol) conciliaba el sueño al caer el día. Wayra inquieto por Yana (la noche) y por la quietud del tiempo decidió soplar fuertemente sobre los cabellos de Inti haciendo que se levantara y fijara su cuerpo sobre la tierra, con lo que ella se iluminó y comenzó a calentarse, con este calor surgieron desde el fondo de la Tierra los Tapukus que son hembra y macho, seres hechos de vapor; que echaron a andar sin lugar fijo a donde llegar. Así se alimentaban del vapor del agua que emergía de lo subterráneo. Un día un Tapuku hembra no quiso vagar más y se sentó a pensar en su propio ser, ella quería encontrar otros seres con quien compartir y mientras pensaba y pensaba, el pensamiento se fue calentando con el aliento del Inti y fue así cómo se encontró rodeado por el K`uichi (Arco Iris) quien la invitó a recorrer los colores de su propio cuerpo. Así fue cómo, ayudado por Wayra, el Tapuku hembra subió a los colores del K`uichi, ahí se dio cuenta de que algunos Tapukus hembras y machos estaban cercados por muchos K`uichis y que el dios Inti vigilaba sin descanso. Del amor entre Tapukus y K`uichis y del aliento del dios Inti surgieron los primeros hombres quienes se alimentaban de vapor del olor de las aguas y les gustaba la noche. Inti los denominó Yanaconas porque quiere decir “gente que se sirve mutuamente en el tiempo de oscuridad”. Otros Tapukus se negaron a ser hombres y el dios Inti los convirtió en pájaros, de ahí vino el kinde, el tukan, el gorrión de monte. El dios Inti enseñó entonces al hombre Yanacona a trabajar la tierra, de uno de sus dientes le entregó el maíz, de sus lágrimas le entregó la Quinua, K`uichi compartió con los y las Yanaconas el cuidado de los Waikos y Yakus (que son los ríos y lagunas) y Wayra entregó la semilla de flauta y de su cuerpo enseñó los sonidos. A la mujer Yanacona el dios Inti le enseñó a tejer con los hilos del K`uichi y a sembrar la tierra (Cabildo Mayor Yanacona 2014, 11).

Como es evidente, el mito de origen de este pueblo muestra la dualidad, desde la complementariedad donde se define claramente una identidad de macho/hembra, relacionado con los dioses de arriba y los dioses de abajo de la cosmovisión de la sociedad incaica, para que de esta manera se logre recuperar la armonía y el equilibrio, así lo expresa el interlocutor José Euclides Piamba, cuando dice:

Lo complementario es como lo mismo que acá dentro de las culturas indígenas se habla de la dualidad, o sea se necesita de un ser complementario para poder ser, o se necesita de una dualidad, porque el universo enseña eso, que las cosas son duales, no es uno siempre hay dos: día/noche, varón/hembra, bueno todo es dual la alegría está acompañada por la tristeza, hay muchos ejemplos que hay que en la naturaleza existe la dualidad (Piamba 2013).

El pensamiento del Yanacona, por lo tanto también se encuentra dividido, desde donde expande su cosmovisión en sus relaciones entre runas, con la naturaleza y el cosmos. Es decir, que para unificarse requieren desde fuera un complemento y ahora de una interculturalidad con el exterior. Sumado a su cosmovisión el pensamiento del Yanacona es:

ser espacio, tiempo, vivir, caminar entre colores y formas, trabajar entre montañas, entre espesa selva, entre ríos, en medio de ciudades, esperar el amanecer, para labrar el camino y llegar en la noche para conversar sobre lo vivido y aprendido, tejer pensamiento, danzar al ritmo del viento, celebrar a los espíritus, pensar en comunidad, compartir, procurar una “gran cobija que nos abrigue en todos los rincones donde exista un Yanacona” (Cabildo Mayor 2014, 9).

El exgobernador, Ancizar Majín Tintinago, al respecto dice:

Nosotros pensamos que hay un respeto, una correlación con el entorno natural a pesar de las vicisitudes que ha tenido que vivir el pueblo, que el rioblanqueño tiene que ser una persona que luche, construya, teje por eso en algún momentos se habló de tejer la cobija con hilos gruesos para que todos su pudieran cobijar con la misma cobija, este pensamiento quiere decir que hay que pensar, hay que construir tejido social para que pueda pervivir las generaciones, pues desde 1732, a hoy existen las formas de organización, de autoridad, se ejerce una autonomía, aunque es una autonomía limitada pero siempre va a continuar con esas formas de poder convivir en comunidad (Majín 2016).

En este sentido, el retorno al equilibrio y la armonía, es una acción que acompaña a todos los procesos del plan de salvaguarda, y que en las últimas versiones de este plan, la han denominado Ley de Origen, la cual la conciben como:

La Ley de Origen es la base del Pueblo Yanacona, en ella se fundamenta la identidad ancestral, es la tradición de la sabiduría y el conocimiento ancestral indígena, para orientar la dirección de lo material y lo espiritual. Su cumplimiento garantiza el equilibrio y la armonía del runa y el territorio, es el orden y la permanencia de la vida del duoverso²¹ y de nosotros como guardianes de la naturaleza, regula las relaciones entre los seres vivientes desde las piedras hasta el viento, la madre tierra, el fuego, la energía del sol y el agua en cohesión, pervivencia e integralidad de los ámbitos territoriales tangibles e intangibles. La Ley de Origen son las memorias que relatan el principio del pueblo que debe ser transmitido de generación en generación como legado de nuestro pueblo con prospectiva hacia la nación Yanakuna²²

A esta concepción de la Ley de Origen, construida desde lo político-social la exgobernadora Lida Palechor, añade:

²¹Universo complementado por dos fuerzas –masculino-femenino–

²²Última versión del Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanacona (Cabildo Mayor Yanacona 2014, 54).

Se ha venido trabajando en estos momentos la Ley de Origen, es la ley que se crea en cada uno de sus comunidades a través de los conversatorios con los mayores, con las mayores, con los ex-gobernadores bueno con todos los que han sido líderes dentro de la comunidad y que mandata en las asambleas y esas son las leyes que nosotros las debemos respetar y las debemos hacer cumplir, la ley indígena es lo que ha ayudado a construir, como a organizarnos, porque nosotros en este momento en el Resguardo de Rioblanco tenemos el Concejo de Justicia Indígena [...] eso no quiere decir que la ley ordinaria o occidental no nos pueda abarcar a los indígenas, nosotros como toda persona no nos podemos pasar por encima de la Constitución, eso es como una coordinación que hay entre la Ley de Origen y la ley occidental, sí nosotros tenemos nuestros propios usos y costumbres, nuestra propia autonomía y la misma Constitución a través del 246 donde nos autoriza o donde nos da la facultad que nosotros los pueblos indígenas somos autónomos de aplicar nuestra propia autoridad, nuestra propia autonomía de acuerdo a sus usos y costumbres, el caso nosotros tenemos es solamente lo de la Guardia Indígena, en los demás resguardos vecinos siendo Yanaconas, nomás tienen el juete, pero Rioblanco eso no lo aplica, cualquier comunero que se desarmonice o se hace una actividad de que no sea lo correcto para el ser humano, pues se castiga con el calabozo como prevención y el trabajo comunitario como una sanción. No le aplicaría a otras personas, porque nosotros las comunidades indígenas, en las diferentes territorios creamos las normas de la Autonomía y eso se crea a través de las Asambleas, de los mandatos comunitarios entonces no aplicaría para los campesinos, no gozan de ese... o sea de ese ejercicio nosotros somos indígenas es que aplicamos esas Asambleas, esos mandatos y todo lo que se viene haciendo del ejercicio de lo que tiene que ver con la parte de los indígenas (Palechor 2013).

Lo anterior permite identificar que la Ley de Origen que se ha consignado en el plan de salvaguarda; es una concepción netamente política, como orientación para convivir al interior de la comunidad y para relacionarse al exterior, es por esta situación que termina siendo exclusivo para indígenas. Ahora bien, la Ley de Origen desde un enfoque espiritual tiene otra connotación, así lo deja entrever José Euclides Piamba, cuando dice:

La Ley de Origen la están tomando desde que hay cierta autonomía, que se ha ganado por ancestralidad y por naturaleza ante el Estado. la Ley de Origen es una cosa muy profunda, es lo volver allá, es ese retorno a la ancestralidad, al origen del hombre independientemente sea de donde sea, porque en cada uno de nosotros hay una Ley de Origen, está muy perdida pero no quiere decir que el inglés, el español, el alemán, el francés carece de la Ley de Origen, la hay por eso se dice la Ley de origen, es una ley primitiva, es el origen, es de dónde venimos y a través de esa ley a donde volvemos, entonces ya mis mayores por ejemplo dicen la Ley de Origen es poder interpretar la naturaleza, es volvernos a ella, es entender que nos está diciendo a través de la nube, a través de la luna, a través del aro iris, a través de que llegó el colibrí, a través de la flor, a través de la laguna eso es la Ley de Origen, es poder hacer esa conexión otra vez con la naturaleza y a partir de ahí encontrar la ancestralidad, es encontrar esa razón de ser el hombre, por qué estamos, quienes somos y para qué estamos. Es decir: volver a ser (Piamba 2013).

Es esta concepción espiritual de la Ley de Origen, la que permite llegar a otra forma de alcanzar una identidad para llegar a lo espiritual. Es una experiencia

personal. Ahora bien, los yanaconas tienen una concepción dual de la identidad, una espiritual y otra política, así lo deja entrever el interlocutor Ancizar Majín Tintinago cuando dice:

Es una forma de auto determinarse, por ejemplo: yo me auto determino Yanacona, obviamente eso tiene una connotación, no necesariamente tengo que estar vestido de ruana, de lana, no necesariamente tengo que utilizar el atuendo para auto determinarme como Yanacona y como originario de América. Esa identidad la lleva uno internamente, o sea es la esencia del runa, identificarse es la esencia del runa, para otros pueblos puede ser llevar su atuendo, su lengua, para nosotros es lo que va por dentro, es la esencia, entonces puede uno vestirse diferente, estar en otros espacios, pero internamente siempre va a ser el mismo Ser. Y luego, se va hablando poco a poco de identidades, ya no de identidad, a pesar de que nosotros somos 31 comunidades bajo el Cabildo Mayor, pero somos con identidades diferentes, por ejemplo los rioblanqueños tenemos una y Guachicono tiene otra identidad, se manifiesta en el Derecho Propio, en los usos y costumbres, por ejemplo a nosotros nos unió la música y las formas de vida, las formas de vestir cuando iniciamos este proceso iniciamos por eso por similitudes, nosotros decíamos debemos tener la misma identidad porque tenemos rasgos físicos similares, nos vestimos parecido, la forma de preparar la comida es parecida, la música de chirimía es parecida pero fue por similitudes, pero cuando ya nosotros poco a poco fuimos conociéndonos miramos que el ritmo de la chirimía de Rioblanco es diferente al ritmo de la chirimía de Guachicono y muy diferente al ritmo de Caquiona, entonces tenemos que hablar hoy en día de identidades, no de identidad, y mire que en Caquiona tienen el cepo, corrigen diferente que en Rioblanco, acá se corrige más por el concejo, es más preventivo y más formativo, entonces cada cual tiene sus características y su contexto (Majín, 2016).

En este sentido, se observan dos maneras de identificarse, una que los contiene a todos es decir una identidad espiritual donde no entra la comparación o diferencia, y la otra de acuerdo a las características culturales, como producto de la idea de raza y su concepción filosófica de la realidad. Es de aclarar que el Pueblo Yanacona toma la identidad cultural para emprender sus relaciones tanto al interior de la comunidad como al exterior, generando clasificaciones sociales.

Igualmente, en su cosmovisión consideran que el cosmos está formado por tres espacios milenarios o mundos: el *Kay-Pacha*, es el mundo presente, el *Hawa-Pacha*, el mundo de arriba, el *Uku-Pacha*, el mundo de abajo o el mundo interior. Sumado a estos mundos, conciben un micro mundo: el *Chayshuk-Pacha* que es el espacio espiritual de los ancestros (Cabildo Mayor Yanacona 2014). Es precisamente a este último espacio, el micromundo, al que se pretende regresar con la Ley de Origen, para volver a vivir en armonía y equilibrio entre runas, naturaleza y cosmos. En este regreso, queda pendiente la colonialidad interna que ha permeado el pensamiento de gran parte de los yanaconas que lastimosamente ha hecho que los

planes de vida y de salvaguarda, se conviertan en una resistencia instrumental y se dé en términos político-jurídicos y económicos.

La interculturalidad espiritual: una utopía o una realidad alcanzable

En América Latina, la experiencia de la colonización ha logrado trascender hasta la actualidad mediante el patrón de relaciones establecido desde 1492, y es la colonialidad interna doblemente abigarrada la que ha generado una crisis social, política, económica, cultural generalizada en los países andinos. Situación que ha llevado a las Ciencias Sociales a proponer, interpretar, reinterpretar estos fenómenos sociales, sin encontrar una propuesta que integre lo que fue dividido en el origen de la creación, esta fragmentación con el paso del tiempo se potencializa. En la época contemporánea, la evolución tecnológica ha conducido al ser humano a una búsqueda de la satisfacción fuera de sí, por lo tanto, lleva a la sociedad a una insatisfacción de no encontrar esa libertad, desarrollo y progreso que tanto se promulga; hasta ahora solo se ha logrado sociedades líquidas, haciendo referencia a la cultura de Bauman y a una neurosis compartida de Fanon.

Es por la condición de sometimiento y dependencia que surge la necesidad de encontrar una luz que permita la identidad para los pobladores de América Latina. Partiendo de la identidad de los de Occidente, la que concretó Hegel, en 1807, al hallarse en su interior como espíritu al unificar sujeto/objeto y luego la finalizó en la universalización del espíritu blanco como Espíritu Absoluto, es que se pretende mediante un automovimiento cambiar la identidad que Occidente le dio a los naturales; esta se da mediante un giro de lo espiritual a lo material, o sea fuera de sí, desde su parte fenotípica lo que se les facilitó por la matriz cultural de los incas en su mito de origen, donde presentan una dualidad de complementariedad, la división de sus dioses: dioses de arriba, generalmente masculino y dioses de abajo relacionado con la mujer.

Ahora bien, identificar el camino que tomó Hegel, y llevarlo a la práctica, me permitió profundizar en la Ley Natural. En este sentido, inicialmente se describe el automovimiento que realizó Hegel, consigo mismo; luego la interpretación que hizo Fanon, con relación a la liberación del negro y la dignidad del ser humano de la que hace referencia Kojève, como uno de los más reconocidos intérpretes de la filosofía

hegeliana, para terminar con mi experiencia de hallar mi humanidad. A continuación, se describe el automovimiento que realizó Hegel para hallarse espíritu y luego universalizarse como Espíritu Absoluto:

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero solo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que solo es real por medio de su desarrollo y de su fin. La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo (Hegel 1985, 10).

La interpretación de este automovimiento, lo han realizado o mejor lo han intentado en muchas disciplinas, pero en particular por el tema que se está tratando, se hace referencia a los pueblos que han sido colonizados, en este caso la interpretación que hiciera el psiquiatra Frantz Fanon, quien veía en el auto movimiento: “La conciencia de sí es en sí y para sí cuando y porque es en sí y para sí para otra conciencia de sí; es decir que ella no es en tanto no es reconocida” (Hegel cit. en Fanon 2009, 179), como una posible salida a la situación del negro, y lo planteó así:

El hombre no es humano sino en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, con el fin de hacerse reconocer por él. Mientras no es efectivamente reconocido por el otro, es ese otro quien sigue siendo el tema de su acción. De este otro, del reconocimiento por ese otro, dependen su valor y su realidad humanas. En ese otro se condensa el sentido de su vida. [...] En tanto que yo supero mi ser-ahí inmediato, realizo el ser del otro como realidad natural. Si cierro el circuito, si vuelvo irrealizable el movimiento de doble sentido, mantengo al otro en el interior de sí. En último término, incluso le arrebato ese-ser-para-sí (Fanon 2009, 179).

Fanon realiza este automovimiento fuera del negro, es decir fuera de sí, por lo que continúa el pensamiento del negro doblemente abigarrado, sigue siendo esclavo de su condición. El encontrarse espíritu y luego llegar a ser Espíritu Absoluto, el filósofo y político Kojève, considerado como uno de los más conocedores de *La fenomenología del Espíritu*, de Hegel, reconoce que la dignidad del hombre radica en:

El hombre es autoconciencia. Es autoconsciente; consciente de su realidad y de su dignidad humana, y en esto difiere esencialmente del animal, que no supera el nivel del simple sentimiento de sí. [...] conocimiento que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el Deseo lo torna in-quieto y lo empuja a la acción. Nacida del Deseo, la acción tiende a satisfacerlo, y sólo puede hacerlo por la "negación", la

destrucción o por lo menos la transformación del objeto deseado para satisfacer el hambre, por ejemplo, es necesario destruir o, en todo caso, transformar el alimento. Así toda acción es "negatriz". Lejos de dejar lo dado tal como es, la acción lo destruye si no en su ser, por lo menos en su forma dada. Y toda "negatividad-negatriz" por relación a lo dado es necesariamente activa. Más la acción negatriz no es puramente destructivo. Porque si la acción que nace del Deseo destruye una realidad objetiva para satisfacerlo, crea en su lugar, en y por esta destrucción misma, una realidad subjetiva. El ser que come, por ejemplo, crea y mantiene su propia realidad por la supresión de una realidad otra que la suya, por la transformación de una realidad otra en realidad suya, por la "asimilación", la "interiorización" de una realidad "extraña", "exterior" (Kojève 1982, 2-3).

En este sentido, la búsqueda consciente o inconsciente de alcanzar una integralidad mental y física en las personas, a escala social e individual, es lo que hace que se transite por muchas disciplinas y prácticas para comprender cómo funciona la mente, las ideas en la realidad o en la construcción de ella. En las ciencias sociales, el tema de la inclusión y la equidad resulta difícil manejarlo por la idea de separación que persiste. La interculturalidad ha pasado por la antropología, sociología, filosofía, historia, física, ecología, teología para pretender llegar a la síntesis. Pero lo que Hegel, anuncia es un trabajo individual para hallar la humanidad dentro de sí y luego encontrarlo fuera de él, universalizado en un Espíritu Absoluto.

Como mi propia experiencia lo indica, es un trabajo dentro de mí, es decir cerrando los ojos para evitar un punto de comparación visual, y es cuando observo que mis pensamientos empiezan a fluir, y es cuando me percato de que mi carga cultural empieza a manifestarse en pensamientos en un espacio, en un espacio aparentemente vacío que cohabita con mis pensamientos y que está dentro de mi cuerpo; esto es oscuro y sin límites. Es decir, hay otra cosa dentro de mí y es solo ahí que tomo conciencia de la cosa en mí, es decir, veo la presencia de un sujeto y un objeto, donde el sujeto es lo que soy-cultura y el objeto es ese lugar en donde me encuentro, y solo cuando doblego, niego o muero en mis pensamientos, es cuando tomo conciencia de dónde estoy y paso a ser objeto y el objeto pasa a ser sujeto ese espacio aparente vacío, oscuro y sin límites, es decir tomo conciencia en otra conciencia de sí para sí, y es cuando vuelvo en otra conciencia de sí en sí; me encuentro entonces espíritu y sigo habitándome mediante otro automovimiento ya desde espíritus para alcanzar el Espíritu Absoluto, que es universal porque está en todos y en todo.

La identidad fenotípica de complementariedad del logos andino, se elimina cuando empiezo a habitar en el otro/a, para encontrar lo que hallé en mí, entonces empezamos a relacionarnos, a conectarnos desde una Ley Natural: de contener y que me contiene. Es por ello que solo el Espíritu Absoluto es el que integra, incluye, identifica, conecta, crea, cambia, mueve, es silencio y al mismo tiempo habla, esta oscuridad te responsabiliza de ti mismo, es tu voluntad, es sentir, es la esperanza, es amor, es libertad; es la luz que aflora a la mente al razonar sin razonar de todo cuanto se quiere reproducir, la oscuridad contiene el color, el color con el pincel del pensamiento dibuja todo cuanto se siente, también oculta la verdad pues solo los que ansían descubrirla pueden ver los sonidos que emiten las formas creadas y por crear, la oscuridad contiene el poder, el poder reflejar, brilla y deslumbra una realidad. Es el espejo de saberse, de auto contenerse más allá de la luz. La oscuridad, por tanto es respeto, amor, igualdad, es música, es forma sin forma perfecta, no hay comparación, una formas, vidas, sentires; contiene paisajes, sostiene, aquí está la pregunta y la respuesta, siembra, germina, desarrolla, libera, desplaza, acerca, vibra, sostiene, es eterno, solo espera ser activada.

Lo que implica en esta acción o automovimiento, es la voluntad y entrega absoluta de quien se quiere descubrir, por lo que aquí se entiende la equidad como la posibilidad que todas las personas pueden acceder a esta experiencia de muerte: del pecado y/o la enfermedad. El resultado de ello es que todo fluye como inmanencia: el respeto, la palabra, ver lo que no se ve, la percepción, entre otras muchas cosas; es decir, aparece otro mundo multidimensional infinito. Entonces ya no es diversidad; es evolución al interior de cada persona; ya no nos preocuparemos por tener, sino por Ser y Ser esa gran red comunitaria, autosuficiente y autónoma que se ha soñado, estableciendo una cultura espiritual y por lo tanto una interculturalidad espiritual.

Haciendo referencia a la obra de Frantz Fanon *Piel negra máscaras blancas* y en relación al auto movimiento, es necesario preguntarse: ¿cuántas máscaras hay que derribar para llegar a la conciencia de sí y para sí?, y ¿por qué es en sí y para sí para otra conciencia de sí?. Es decir, la realidad fue construida por un logos abigarrado y una identidad igualmente abigarrada, por lo cual se requiere de un doble automovimiento, o sea negarse dos veces, es cuando se es con el Espíritu Absoluto, ahora se podría llamar a este auto movimiento: el nacimiento de la Cultura Espiritual, como principio y fin del tiempo de un mundo doblemente abigarrado. Entonces, el

regreso a la Ley Natural es la única manera de transformar el mundo. Esto es salir de la caverna de Platón.

Conclusiones

En América Latina, la interculturalidad se inició con la primera ordenanza que emitiera la Corona para los españoles que venían en su función divina y misión civilizadora a conquistar el nuevo mundo. Esta forma de relacionamiento –o mejor de dominación– suplantó la identidad de los naturales por una identidad ajena, creada exclusivamente para lo que no cumpla la condición: *ser blanco*. Esta cultura abigarrada marcada por la diferencia colonial y el sometimiento, obligó a los naturales a establecer resistencia tanto material como espiritual, para no ser subsumidos y silenciados. Hoy toma forma en movimientos sociales, que si bien proponen una transformación de la realidad, en la práctica se quedan en discursos, ideas e intentos de revitalización que indiscutiblemente se enmarcan dentro de una matriz de poder.

Los planteamientos de la interculturalidad que se ha venido trabajando en los países latinoamericanos son de carácter relacional, funcional e instrumental, como lo manifiestan Raúl Fornet Betancourt, Josef Estermann y el Pueblo Ancestral Yanacona, quienes dirigen sus propuestas hacia la búsqueda de la transformación social, pero en el camino encuentran una limitante cultural: la colonialidad interna que implica la determinación y dominación de uno por otro.

Desde las propuestas de Raúl Fornet y Josef Estermann se evidencia el interés de legitimar el pensamiento y la cosmovisión del mundo andino para establecer las relaciones entre culturas, desde una perspectiva basada en la teología de la liberación que requiere cambiar la filosofía tradicional por una filosofía desde el multiverso y retomar la concepción del caminar andino, donde la cotidianidad se vive desde un pasado conocido que orienta el camino, por lo cual se camina en retroceso hacia el futuro desconocido; a diferencia del Pueblo Indígena Yanacona quien va más allá de las concepciones perceptibles de la realidad e incursionan en las concepciones incorpóreas (espirituales), de tal modo que estas se convierten en el fundamento de las evidentes. Esto es, regresar al mundo espiritual de los ancestros a través de la Ley de Origen y retomar la armonía, el equilibrio para volver a vivir en comunidad desde su dualidad-complementariedad.

La construcción social de la cultura ha producido un cambio de un accionar-divino y natural a un orden humano y artificial, esto a su vez ha llevado a establecer relaciones desde lo cognoscitivo, en tanto impositivo de la realidad, fragmentando las relaciones entre hombre-Dios, hombre-hombre y hombre-naturaleza. En este sentido, ha generado identidades humanas desde sujeto/objeto, en el caso de la cultura occidental y fenotípicas en el mundo andino: macho/hembra y es en el encuentro de estas que se han originado relaciones doblemente abigarradas que han llevado a generar una crisis civilizatoria.

La alternativa para superar la crisis civilizatoria, se erige sobre una interculturalidad espiritual que aunque parece una utopía, es una realidad alcanzable, que solo es posible cuando se regresa a la matriz cultural de donde parten los mitos de origen occidental y andino, que a su vez generan dualidad. En este sentido, se hace necesario regresar a estos mitos para unir lo que fue dividido y volver a una *identidad espiritual* que integre al otro, y retorne al accionar-divino y natural, para ser semejante a Dios y producir una nueva realidad comunitaria. Este regreso se lograría mediante el auto movimiento de la conciencia dentro de sí, a través de la negación y de la muerte entre sujeto y objeto, para descubrirse como espíritu (la humanidad), y luego encontrarse como Espíritu Absoluto, de acuerdo a la filosofía hegeliana y finalmente dar respuesta a las preguntas que hicieron los dominicos en la época de la conquista y colonización: ¿Estos no son hombres?, ¿no tienen ánimas racionales?

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt. 2002. *La cultura como praxis*. Barcelona: Editorial Paidós Iberica S.A..
- Bohm, David. 1998. "Fragmentación y totalidad". En *la totalidad y el orden implicado*. Tercera Edición. Barcelona: Cairós, 19-52.
- Cabildo Mayor Yanacona. 2001-2002. "Plan de Vida Yanacona". Consulta: 15 de enero.
<<http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Plan%20de%20vida%20y%20anacona.pdf>>.
- Cabildo Mayor Yanacona. 2014. "Plan de Salvaguarda Yanacona". Consulta: 20 de enero.
<http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/a_plan_salvaguarda_yanacona_2014_1.pdf>.
- Estermann, Josef. 2012. "Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino". En *Revista Polis, Revista Latinoamericana*. Volumen 11, Nº 33, 149-174.
- , 2014. "Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural". En *Revista Polis, Revista Latinoamericana*. Volumen 13 No. 38.
- Fanon, Frantz. 1952. *Piel negra, máscaras blancas*. Traducción de Iría Álvarez Moreno. 2009. Madrid: edit. Alkal, S.A.
- Fornet Betancourt, Raúl. 2005. "Filosofía Intercultural". En Ricardo Salas Astrain, Coordinador Académico. *Pensamiento crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*. Volumen II: 399-414. Santiago de Chile :Ediciones UCSH Primera edición.
- Fornet Betancourt, Raúl. Jorge Viaña, Luis Claros, Josef Estermann, Fernando Garcés, Víctor Hugo Quintanilla y Esteban Ticona. 2009. *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz :Editorial III CAB. .
- Guerrero, Patricio. 2002. *La cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.
- Hegel, Georg, W. 1807. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de: Wenceslao Roces. 1985. Sexta reimpresión en España. Ciudad: Gráficas G. Abad, S. A.

- Kojève, Alexandre. 1982. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- La Santa Biblia Reina Valera. 2005. Bibles.org.uk, London. 1960. Consulta: 20 de mayo. <http://www.nabiconsulting.co/biblia_reina_1960.pdf>.
- López, Claudia Leonor. 1995. Por el camino de la identidad Yanacona. Tesis de Maestría en Antropología presentada a FLACSO, sede Ecuador.
- Medina, Miguel Ángel. 2010. “¿Estos no son hombres? el profetismo de los primeros dominicos en América”. En *Revista cuatrimestral de filosofía y teología*. Vol. 50, N° 3, pp. 393-408.
- Millones, Luis. 2009. “Mesianismo en América Hispana: el Taki Onqoy”, en *Memoria Americana 15*, año 2007: 7-39.
- Moore, Jerry. 2009. *Visions of culture. And introduction theories and theorist*. Tercera edición. Nueva York: Altamira.
- Muñoz, Esperanza. 2015. Análisis del proceso de revitalización cultural del Pueblo Indígena Yanacona del Departamento del Cauca-Colombia. Tesis de Maestría en Estudios de la Cultura presentada a la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
- Quijano, Aníbal. 2000. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En *Anuario Mariateguiano*. Vol. IX, N° 9. 1998, pp. 113-122. Lima
- Reyes, Luis Alberto. 2009. *El pensamiento indígena en América: Los antiguos andinos, mayas y nahuas*. II Edición. Buenos Aires: Biblos.
- Sánchez, Rafael. 2012. “Las Leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista”. En *Revista Jurídica de Castilla y León*. N° 28,1-55.