

**Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador**

Área de Derecho

Maestría en Derecho Penal

**Los valores y principios en el pensamiento indígena y su incidencia en la
resolución de conflictos internos**

Autor: Marco Rodrigo Naranjo Guamán

Tutor: Raúl Llasag Fernández

Quito, 2017

Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis

Yo, Marco Rodrigo Naranjo Guamán, autor de la tesis intitulada *los valores y principios en el pensamiento indígena y su incidencia en la resolución de conflictos internos*, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir como uno de los requisitos previos para la obtención del título de magíster en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.

2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.

3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha:

Firma:

Resumen

El conocimiento dominante cómo pensamiento hegemónico, viene cumpliendo un papel privilegiado, ya que somete a un disciplinamiento mental y corporal que obliga a integrarse en una sociedad orientada; es decir, se posiciona como el único que ha logrado identificarse con un sistema global del saber. No obstante, los principios y valores que rigen la vida comunitaria en los pueblos indígenas, se presentan como una cultura local y alternativa descolonial con incidencia directa en la resolución de los conflictos internos. Así pues, desprendiendo del pensamiento hegemónico que comúnmente esparce en la vida cotidiana no comunitaria.

El diagnóstico de campo, con base en las herramientas técnicas, permite verificar y conocer de manera directa el imperio de los valores y principios en la vida comunitaria de los pueblos indígena; además, consiente en el avance y perennidad de los mecanismos éticos. Por supuesto, la finalidad es valorar su propia forma de pensamiento y concepción desde la comunalidad.

Sin duda, los principios y valores articulan la vida comunitaria. En efecto, este modo de pensamiento descifra la dimensión cultural y el valor ético del saber humanos de los antepasados. En realidad, mirar al individuo como parte de relaciones múltiples con la naturaleza, consiente para mantener vigente el aliento comunitario. En pocas palabras, reconocer al pensamiento alternativo de los pueblos indígenas, permite desarrollar una propuesta de diálogo intercultural como una nueva forma de correlación en interculturalidad y plurinacionalidad.

Palabras claves: hegemonía del pensamiento, pueblos indígenas, principios, valores, la comunidad, interculturalidad, plurinacionalidad, diálogo intercultural.

Agradecimiento

Mis agradecimientos muy sinceros al profesor Raúl Llasag Fernández, distinguido tutor de esta investigación, quien supo trasmitirme los conocimientos y a la vez me guio con sus consejos y observaciones a lo largo de estos meses en la elaboración de este trabajo. También agradezco de manera especial a mi amiga de vida Ñusta Elena, por su apoyo y ánimo que me brinda día con día para alcanzar nuevas metas profesionales y familiares. A mis familiares que gracias a su apoyo y confianza pude concluir mi carrera. Finalmente, a los comuneros de la comunidad de *Cintaguzo* quienes han sido mi guía y referencia desde mi infancia.

Dedicatoria

Dedico este trabajo al Ser Supremo, por haber dado la vida y permitirme continuar hasta este momento tan importante de mi formación profesional.

Con mucho cariño, a los saberes y pensamientos de la comunidad *Ishbug Utucun*.

Tabla de contenidos

CAPÍTULO I ENFOQUE TEÓRICO	10
1. Colonialidad y decolonialidad	10
1.1. El individuo y su pensamiento	19
2. Conocimientos, saberes y enseñanza en la población indígena	21
3. Las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas en el Ecuador	26
3.1. Sentido de pertenencia de los pueblos indígenas	27
3.2. Iniciativas para fortalecimiento, uso y difusión de principios y valores	31
CAPÍTULO II PRESENTACIÓN DEL TRABAJO DE CAMPO	36
1. Comunidad Ishbug Utucun, provincia de Chimborazo.....	36
1.1. Contexto de la comunidad y metodología de la investigación	36
1.2. Resultados de la encuesta.....	39
2. La vida comunitaria como necesidad humana	48
3. Incidencia de valores y principios de pensamientos indígenas en la resolución de conflictos internos.....	52
3.1. Correlación de los principios y valores en las comunidades indígenas	55
3.2. Representación de justicia en la resolución de conflictos internos	57
CAPÍTULO III DIÁLOGO INTERCULTURAL	61
1. Procesos de defensa y autonomía de los pueblos indígenas	61
2. La diversidad cultural	64
3. Diálogo intercultural.....	67
REFLEXIÓN Y CONCLUSIONES.....	79
Bibliografía.....	82

INTRODUCCIÓN

El tema a presentarse es importante para nuestro país. Ante todo, a partir de la década de los noventa, el surgimiento de los pueblos, nacionalidades y comunidades indígenas como actores políticos ha sido evidente, el objetivo de buscar cambiar su condición social, el rol que tradicionalmente le había sido asignado por la sociedad y el estado ecuatoriano y conquistar un espacio público que le fue denegado debido a su situación de exclusión y marginación, se generó por medio de las movilizaciones y levantamientos.

En primer lugar, el Estado no había cambiado su fundamental principio uninacional desde su constitución en 1830, hasta los nuevos acontecimientos étnicos de la década de los noventas. Al contrario, continuaban basando su actuación en la legalidad de un Estado homogéneo, concebido bajo la ideología del mestizaje racial. Allí el movimiento indígena asume un rol protagónico mediante propuestas étnicas que buscan el reconocimiento del Estado como un país pluricultural, multiétnico y plurinacional. En suma, se pretende la democratización de la sociedad y el Estado ecuatoriano, en donde la participación indígena y negra se tornaría imprescindible como búsqueda de lo que alguna vez los pueblos y nacionalidades sostuvieron: “nunca más un Ecuador sin nosotros”.

La búsqueda de la democratización, se cristalizó mediante las movilizaciones y levantamientos organizados durante la década de los noventa que dan cuenta la permanente presión de los pueblos indígenas ante el Estado, a fin de lograr sus objetivos particulares y nacionales, particularmente el reconocimiento de un proyecto plurinacional. Además, los pueblos y nacionalidades indígenas, mediante el movimiento indígena, por un lado, trataron de ir configurando un mayor acercamiento con el Estado mediante el diálogo y la negociación política, y de otro lado, la estructuración de nuevas relaciones entre los indígenas y el Estado por medio de la creación de instituciones.

Mientras tanto, posterior a las movilizaciones indígenas llevada a cabo entre 1990 y 1998, se fueron emergiendo nuevas instituciones entre las Nacionalidades y Pueblos Indígenas y el Estado, los cuales responden a un proceso organizativo y de lucha por los derechos de las nacionalidades indígenas y pueblos del Ecuador. Lamentablemente, aunque las luchas sociales tuvieron efectos inmediatos, los resultados duraron muy poco; las mesas de dialogo no funcionaron debido a la actitud oficialista y el compromiso del Gobierno de turno en adoptar una política social y revisar los programas de ajustes, se desarmó después

de pocos meses. Escenario que limitó, para que la propuesta alternativa desde el movimiento indígena, continúe profundizando en la discusión sobre la hegemonía del pensamiento eurocéntrico, presente en todos los ámbitos estatales; así lograr entrever la preponderancia de una corriente que se ubica como el único que logra identificarse con la universalidad del pensamiento, y poder discutir a partir de otras cosmovisiones, con el fin de encontrar un vuelco decolonial mediante la apertura y la libertad del pensamiento desde diferentes formas de vida, del ser y del saber, con desprendimiento de la retórica de la modernidad y su imaginario imperial.

Mi interés particular se centra principalmente, en realizar un diagnóstico desde esa otra cosmovisión, que se afirma en valores y principios como modo de vida comunitaria e incide en la resolución de conflictos internos. A fin de ofrecer una respuesta precisa y veraz a las preguntas de investigación.

Con la finalidad de circunscribir objetiva y operativamente la temática de investigación, me he propuesto como objetivos: 1) analizar la concepción antropocéntrica del pensamiento moderno, 2) conocer cómo se constituyen los valores y principios en los pueblos indígenas, 3) examinar sobre la incidencia de los valores y principios en la vida comunitaria, y finalmente establecer el dialogo intercultural desde la diversidad de pensamiento, como propuesta alternativa de comunicación e intercambio entre las culturas.

La investigación se divide en tres capítulos. En el primer capítulo analizo la perspectiva del pensamiento hegemónico eurocéntrico. En contraposición, también se considera a partir de los principios y valores, la incidencia del giro decolonial que permite el desprendimiento del pensamiento dominante del poder, saber y del ser.

En el segundo capítulo, realizo un diagnóstico de campo en la comunidad Ishbug Utucun mediante las herramientas técnicas de investigación, para examinar de modo directo, cómo influyen los valores y principios en la vida comunitaria y en la resolución de los conflictos internos. Así como, cerciorar sobre el despliegue de la modernidad en la vida comunitaria.

Por último, en el tercer capítulo establezco un punto de partida hacia una propuesta del dialogo intercultural en diversidad. Así, visibilizar las bases filosóficas de los pueblos indígenas sobre las que afirman su pensamiento, quienes continúan pasando procesos de defensa y autonomía dentro del periodo colonial del pensamiento y siguen avanzando en la lucha permanente por mantener vigente el pensamiento alternativo. En definitiva, se

apuesta a un dialogo intercultural como camino hacia nueva cultura de convivencia y consolidar la pluralidad de conocimientos dentro de un Estado constitucional de derechos y justicia, intercultural y plurinacional.

Termino las conclusiones con una reflexión sobre el pensamiento eurocéntrico como modelo hegemónico. Resalto el pensamiento alternativo de los pueblos indígenas que se basan en la sabiduría cósmica y se manifiestan en las relaciones complementarias. Así mismo, enfatizo el rol del Ecuador como país pluricultural, con una carga de deconstrucción de los regímenes de verdad; y, la propuesta intercultural de pluralidad de conocimientos, hacia la integración y la cohesión social, para promover el pleno respeto de la diversidad, democracia, pluralismo e interculturalidad.

Por tratarse de una investigación de tipo descriptivo, el método que he usado es también descriptivo. Dicho método se cristaliza desde la perspectiva de la teoría de los marcos usados para estudiar el pensamiento colonial, para el presente caso, también la decolonialidad. Aquí defino los marcos como orientaciones mentales que organizan la percepción y la interpretación de las luchas sociales de los pueblos indígenas y el pensamiento decolonial. El marco de estudio usado en la investigación es el propuesto por Kant, Hegel, Sócrates, Descartes. Autores que sostienen que el hombre es fin en sí mismo, por otra parte, autores como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Boaventura de Sousa, Katherine Walsh, Nina Pacari, Raúl Llásag, Luis Macas, Enrique Dussel, Fernet Betancurd, Raimon Panikkar y otros. Los mismos que sostienen que para empezar a desarticular la colonialidad del pensamiento, el dialogo intercultural es el comienzo de las relaciones de asimetrías.

En cuanto a la producción bibliográfica sobre la deconstrucción del pensamiento y sobre ese estudio de la vigencia de los valores y principios en los pueblos indígenas, particularmente, relacionado con mi tema de investigación, he percibido un gran vacío investigativo, principalmente de los verdaderos actores, los pueblos indígenas. Existe producción bibliográfica a fines al criterio a partir de la academia occidental y varias recopilaciones, pero lamentable existe la falta de estudio profundo sobre el tema a partir de nosotros, los pueblos indígenas. De tal manera, mi reto ha sido el de reflexionar y sistematizar aquellos documentos de información primaria, apoyado en fuentes de información secundaria.

CAPÍTULO I

ENFOQUE TEÓRICO

El capítulo primero analiza el papel preponderante del conocimiento occidental. De modo que su influencia ha sido innegable; esto es, ha marcado el conocimiento occidental sobre otras culturas. Así pues, la modernidad occidental abre el despliegue desde su centralidad en la historia del mundo por encima de otras culturas considerados “periféricos”. En efecto, nos cuesta aun imaginar y pensar más allá de la concepción occidental, dado que creer desde la categoría de otras culturas queda condenado al fracaso. Sin embargo, la inhabilidad es un éxito imperial en el manejo de la colonialidad. Así, se llega a convencer que no existen otras formas de pensamiento. No obstante, el giro de colonial consiste en desprenderse del pensamiento colonial del poder, saber y del ser. De otra manera, no es una posición crítica, sobre todo la descolonialidad del ser y del saber requiere pensar en la diversidad del pensamiento sobre lo único occidental.

El saber ancestral no pretende ignorar las contribuciones del occidente en la historia de la humanidad. Sin embargo, tampoco podemos ignorar que tales contribuciones no han sido soluciones para toda la humanidad. Por consiguiente, el desprendimiento propone cambiar el contenido de la conversación, pensar desde categorías de pensamientos negadas. En definitiva, el saber ancestral anuncia el cierre del pensamiento hegemónico eurocéntrico. Puesto que el núcleo verdadero del pensamiento andino es su esencia ética, ya que tiene una visión holística de la naturaleza y considera al ser humano como una parte del mundo y no ajeno a ella. En fin, la convergencia de los valores y principios propician la vigencia plena de los pueblos indígenas.

1. Colonialidad y decolonialidad

En cuanto al pensamiento colonial, se posiciona como el único que logra identificarse con la universalidad del pensamiento. Sobre todo, cuando analizamos la colonialidad entendemos que el concepto está cimentado sobre una visión del poder centrado en el punto de vista de las relaciones sociales. Al fin y al cabo, las relaciones sociales que derivan en la dominación, explotación y el conflicto basados en el poder.

Así mismo, las culturas dominadas han opuesto al proceso civilizatorio. Por ende, la colonialidad en la praxis ha ejercido la idea de la modernidad. A causa de que, la

modernidad desemboca como último recurso en la violencia en caso que lo demande, por supuesto para destruir los obstáculos que impidan la modernización. En efecto, la dominación produce víctimas, entonces la violencia se justifica como acto inevitable para lograr la colonización. Puesto que, para el occidente, las culturas primitivas tienen la culpa al oponerse al proceso civilizatorio, dicha acción impide la modernidad. Así, el carácter civilizatorio se presenta como emancipador.

En los años ochenta, en Ecuador en medio de la lucha por la organización y los derechos, algunas organizaciones comenzaron a usar el término “nacionalidades” para identificar a los pueblos indígenas; aquello implicaba reivindicación de la demanda por derechos y la personalidad de los pueblos indígenas frente a los Estados, así empezaron a esbozar que el Ecuador debe ser declarada como “plurinacional”¹. Por lo tanto, los pueblos indígenas se definen como colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros de identidades culturales que les distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana.² En ella, se conservan principios básicos desde los antepasados, articulan en un modo de producción distributiva con autoridades y procedimientos para su juzgamiento y cohesión social.³

El fortalecimiento del movimiento indígena en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y su aparición pública en el levantamiento masivo en 1990, posicionó un nuevo modo de lo indígena. Al poner en tela de reflexión los modelos vigentes del Estado, la sociedad y la nación. El movimiento entró asentando las bases de una conciencia indígena colectiva cada vez más fuerte, fundada en la interconexión fluida entre cultura, identidad, política y su articulación con el conocimiento, considerado al mismo tiempo local-cultural-ancestral, colectivo y político, siendo este el eje central, exigiendo una identidad colectiva auténtica.

Al afrontar los modelos vigentes, el movimiento fuertemente discutió las políticas estatales, incluidas las del proyecto neoliberal, las propuestas occidentales, posmodernas y latinoamericanas de desintegración socio-cultural. La de colonización del pensamiento

¹ Enrique Ayala Mora, *La interculturalidad: camino para el Ecuador en Interculturalidad y Diversidad* (Quito: Corporación Editora Nacional, 2011) 36.

² Comisión Nacional de estadísticas para Pueblos Indígena, Afro ecuatorianos y Montubios (CONEPIA). *Mapa de Nacionalidades y Pueblos Indígenas*. http://www.inec.gob.ec/estadisticas/index.php?option=com_content&view=article&id=187&Itemid=138&lang=es?TB_iframe=true&height=600&width=1000, consulta 24 de noviembre de 2015.

³ Carlos Pérez Guartambel, *Justicia Indígena* (Cuenca: Universidad de Cuenca-Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, 2010), 165.

analiza críticamente el matriz de poder, acto seguido, parafraseando a Josef Estermann invita a repensar en los matrices económica, política y social⁴. En fin, pretende lograr la descolonización en los esquemas mentales y psíquicos que se encuentran enraizadas en las estructuras coloniales.

La filosofía de Kant se enmarca en el siglo XVIII, llamado también como “siglo de la ilustración”, tuvo lugar en la época de las revoluciones liberales y burguesas. En este sentido, el pensamiento ilustrado expresa la ideología crítica de las clases medias y la concepción tolerante y liberal en todos los órdenes. En suma, en la época del despotismo ilustrado, la filosofía, la razón y el fomento de la cultura guían la voluntad política del rey. Así, el monarca se distancia de las autoridades religiosas y se ve a sí mismo como un servidor del pueblo. Además, las disputas filosóficas en esta época se concentran en el origen y estructura del conocimiento y en la intención de explicar los fundamentos de la moral. Puesto que, el empirismo y racionalismo continúan siendo las corrientes filosóficas más importantes. Kant se relaciona estrechamente con ambas corrientes, empirismo y racionalismo. No obstante, enaltece la filosofía de Hume. En efecto, el racionalismo de Kant es heredado como una metafísica, es un conocimiento cuyos principios jamás deben ser tomados de la experiencia, sino deben ser conocimientos no físicos; es decir, metafísicos, esto es construida por la razón pura que no utiliza dato empírico alguno.

Kant por primera vez se descubre así mismo y establece “si algo existe, entonces existe también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, yo, al menos, existo; por lo tanto, existe un ser absolutamente necesario”⁵. En lo que respecta, Bredlow apunta en su obra *Kant Esencial* “No quiere decir en otras palabras que sea siempre y necesariamente la experiencia la que hace que el conocimiento sea conocimiento”⁶; así pues, es una suposición factible que el conocimiento empírico se componga de impresiones y producciones de nuestra propia facultad de conocer. Dado que es necesario averiguar acerca de la existencia de este posible conocimiento *a priori* disímil del empírico que es siempre *a posteriori*. Kant define *a priori* como aquello “que es absolutamente independiente de toda experiencia, no el que es independiente de esta o aquella experiencia”⁷; es el concepto *a priori* puro que no añade nada empírico, aunque existen

⁴ Josef Estermann, “Colonialidad, Descolonización e interculturalidad”, en David Mora, edit., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, 51-70 (La Paz: III-CAB, 2009), 59

⁵ Justus Hartnack, *La Teoría del conocimiento del Kant* (Madrid: Cátedra, 1997), 152.

⁶ Luis Bredlow, *Kant Esencial* (España: Editorial Montesinos, 2010), 25.

⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Madrid: Editorial Taurus, 2010), 43.

ciertos principios *a priori* que se derivan de la experiencia en general como el conocimiento que todo cambio tiene una causa.

El conocimiento empírico suministra proposiciones; es decir, se puede precisar que si una proposición se nos presenta como necesaria es *a priori*. En efecto, la experiencia no se encuentra preparada para formular proposiciones estrictamente universales, sino que son perennemente derivadas de la inducción, son arbitrarias extensiones de la validez. Ciertamente “si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*”.⁸ Igualmente según Kant es fácil mostrar que juicios de esta índole constan realmente en nuestro conocimiento, tomando como modelos las proposiciones matemáticas o la proposición ‘todo cambio ha de tener una causa’.

Así como, algunos conocimientos salen del mundo de los sentidos y extienden juicios más allá de los límites de la experiencia. Es aquí donde, como humanos, se prefiere afrontar todo antes que dejar campos sin resolver. “Estos inevitables problemas de la misma razón pura son: Dios, la libertad y la inmortalidad”⁹; estas son las esencias de la metafísica, que tradicionalmente ha empezado la tarea de resolver estos problemas sin examinar de antemano las capacidades de la razón. En resumen, para Kant parece obvia la necesidad de analizar y fundamentar los conocimientos antes de iniciar la tarea de construir un edificio conceptual sobre conocimientos dudosos.

La razón analiza y despliega conocimientos que se posee, no amplían “sino que simplemente detallan, los conceptos que poseemos”¹⁰. Así pues, la razón genera verdaderos conocimientos *a priori*. El inconveniente general de la razón pura se entiende como la búsqueda de una respuesta a la pregunta: “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?”¹¹ De la respuesta a esta pregunta depende el futuro de la metafísica. Hume afirmó, al tratar el problema, que las proposiciones sintéticas *a priori* eran imposibles, negando así la validez de la metafísica.¹² Puesto que, según Kant el error de Hume proviene del hecho de que tratase únicamente el principio de la causalidad y no viese el problema en su máxima generalización.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*, 45.

¹⁰ *Ibíd.*, 47.

¹¹ *Ibíd.*, 54.

¹² David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid: Tecnos, 2008), 187

Kant afirma que nos vemos promovidos a la formulación de preguntas a las cuales la razón no puede responder haciendo que “su razón se extiende hasta la especulación”¹³. De modo que se debe “o bien ampliar la razón pura con confianza o bien ponerle barreras concretas y seguras”¹⁴. Por eso Kant introduce la noción de *trascendental*, que define como “todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori”¹⁵. En esta manifestación se distingue también entre la sensibilidad y el entendimiento.

Al mismo tiempo, la percepción es la referencia directa e inmediata, por parte del conocimiento, a los objetos; Bredlow establece que la intuición es el “hecho de ver o de percibir algo”¹⁶. Por consiguiente, se deriva que la intuición, al no estar mediada por conceptos, se presenta como algo indeterminado. La intuición admite una pasividad frente al objeto, en cuanto este afecta al conjunto de funciones y procesos psicológicos, actuando aquí el psiquismo como condición de posibilidad de la receptividad. “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos se llama sensibilidad”¹⁷.

En cambio, en el entendimiento ocurre una operación diferente: los objetos son pensados y se forman conceptos, por lo que, aunque se realicen operaciones diferentes en las distintas facultades, estas se encuentran íntimamente ligadas, ya que el entendimiento debe hacer referencia a intuiciones (proporcionadas por la sensibilidad) debido a que los objetos se presentan de esta forma y no otra. La unión del entendimiento y la sensibilidad es aquello que produce conocimiento.

Kant advierte aquí el término *fenómeno* definido como “El objeto indeterminado de una intuición”¹⁸. Los fenómenos se componen de materia, dada *a posteriori* (aquello correspondiente a la sensación), y forma, dada *a priori* (aquello que permite ordenar lo diverso estableciendo relaciones). Entonces llegamos a la intuición pura mediante la abstracción de aquello que piensa de él, el entendimiento y aquello presente en él perteneciente a la sensibilidad, quedando “todavía algo de esa intuición empírica, a saber,

¹³ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 55.

¹⁴ *Ibid.* 56.

¹⁵ *Ibid.* 58.

¹⁶ Bredlow, *Kant Esencial*, 32.

¹⁷ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 65.

¹⁸ *Ibid.*

la extensión y la figura”¹⁹. La abstracción de estos elementos es la temática de la estética trascendental y, como afirma Kant, “veremos que hay dos formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento *a priori*, es decir, espacio y tiempo”²⁰.

Del mismo modo, al definir el concepto de unidad trascendental, Kant indica que no es más que aquella que unifica en un concepto del objeto lo variable y diverso de la intuición. Esta unificación se da mediante las categorías y queda prescrita por ellas. Por tal motivo, el entendimiento se limita entonces a pensar los objetos, no a conocerlos; como afirma Kant: “no conoce nada por sí mismo, sino que se limita a combinar y ordenar la materia a conocer”²¹. El pensamiento es, por lo tanto, distinto del conocer ya que el conocer “incluye dos elementos: en primer lugar, el concepto mediante el cual es pensado un objeto en general (la categoría); en segundo lugar, la intuición por medio de la cual dicho objeto es dado”²².

Los conceptos del entendimiento solo proporcionan conocimiento en la medida en que pueden ser aplicados a intuiciones empíricas; los conceptos se extienden más allá de los objetos de la experiencia; sin embargo, advierte Kant “esta extensión de los conceptos más allá de nuestra intuición sensible no sirve de nada”²³.

Más empero, Bacilio Pomaina, indígena académico advierte:

[...] desde la concepción de los pueblos el valor universal es una imposición universalista que pretende imponer un solo valor, normas y principios para toda la humanidad, por eso es totalmente diferente para los pueblos, los valores y principios diferentes, no son universales, en los pueblos indígenas se habla de unidad, pero en diversidad, los valores y principios de un pueblo puede ser digno para un pueblo y para otro pueblo no.²⁴

Ciertamente, la invasión y colonización española impuso una razón colonial de doble sentido: a) desvalorización y negación de la civilización andina, censurada y estigmatizada de primitiva, bárbara, obsoleta; y b) intento de inscribir al occidente exaltando sus valores y logros culturales, tecnológicos, económicos, como modelo a

¹⁹ *Ibíd.*, 66.

²⁰ *Ibíd.*, 67.

²¹ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 162.

²² *Ibíd.*, 163.

²³ *Ibíd.*, 164.

²⁴ Bacilio Pomaina, docente ESPE, entrevistado por Raúl Naranjo, Quito, 2017.

alcanzar²⁵. Resulta que es la forma de pensar en la que nos encontramos en la actualidad: sociedad sin ideologías, modelo civilizatorio único, globalizado, universal²⁶.

En cambio, para José Parco la idea de la dignidad humana en los pueblos indígenas tiene una concepción diferente:

Los pueblos indígenas no solo se basan en la racionalidad fría o calculadora, sino la relación de afinidad y sensibilidad ante los hechos que armonizan la vida, rompen el esquema de consanguinidad para establecer una relación de igualdad de condiciones y equivalencia con la naturaleza. La Deidad que no solo es para regular la conducta o la ética racional, sino una forma de criar la vida en comunidad entre las tres dimensiones.²⁷

Por eso, el semiólogo Walter Mignolo, sobre el pensamiento decolonial, refiere que surgió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño; continuando en Asia y África. Del mismo modo, desde la consumación de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento decolonial empieza a delinear su propia genealogía, discrepa de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la estirpe de estos se localiza en el posestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario de colonial.²⁸

Así el vuelco decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida diferentes; la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial²⁹ articulado en la retórica de la democracia. Total, el pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder.

De todas maneras, Aníbal Quijano manifiesta que América se formó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad. Puesto que, existen dos procesos históricos que confluyeron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. Por una parte, la

²⁵ Galo Ramón Valarezo, *El Ecuador en el espacio andino: idea, proceso y utopía* (Quito: COMUNIDE/Fundación Interamericana, 1993), 33-34.

²⁶ Edgardo Lander, *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales* (Caracas: Faces/UCV, 2000) 12.

²⁷ José Parco Yuquilema, coordinador de Interculturalidad del Gobierno Municipal de Riobamba, entrevistado por Rodrigo Naranjo, Riobamba, 2017.

²⁸ Walter Mignolo. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007), 29.

²⁹ *Ibíd.*

codificación de los contrastes entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una presumida diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Mejor dicho, esa imagen fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, fueron clasificando la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder³⁰.

En América, la idea de raza ha sido una manera de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la invasión. La ulterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevó a la producción de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de linaje como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos.

Históricamente, en efecto se figuró una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha sido la más eficaz y perdurable herramienta de dominación social universal, pues después pasó a obedecer inclusive otro igualmente universal, pero más antigua, la inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados estuvieron sometidos en una aparente posición “natural” de inferioridad y, en consecuencia, sus rostros fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales.

Por su puesto, la raza se cristalizó en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad; en otros términos, como modo básico de clasificación social universal.³¹ Así, resulta claro que todo juicio cultural que se pronuncie se presentaría como “imparcial” u “objetivo”, como un juicio no sujeto a provincialismos morales, sino que realizado desde una perspectiva inmaculada contextualmente; lo que hay acá es —como expresó Montaigne en “De los caníbales”³² —, quizás el primer gran pronunciamiento moderno con respecto al “otro”, es un llamado a “juzgar siempre según la voz de la razón y no según la voz común”³³. En esta retórica esencialista comienzan los problemas, al menos

³⁰ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, 281-348 (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 246.

³¹ *Ibíd.*, 247.

³² Michel Montaigne, “De los caníbales”, en *Ensayos Completos*, tomo 1 (Barcelona: Iberia, 1947), 189.

³³ *Ibíd.*

en lo que a la valoración de otras culturas se refiere. Pues, por la razón de que, en cuanto se pronuncia un juicio sobre una determinada tradición, a partir o en defensa de los “derechos inherentes a la naturaleza humana”, una eventual oposición no solo significaría ir contra la visión liberal/occidental de dignidad humana, sino en contra de lo que la misma “naturaleza” del ser humano ha prescrito como bueno y decente. Así lo reitera Franz Fanon: al final, la objetividad se vuelve siempre contra el colonizado.³⁴

Total, se mantiene aún un discurso que borra lo que hay de particular y contingente en los derechos humanos, transmutando el *mythos* indoeuropeo por una razón humana; en la actualidad se hace extremadamente compleja una fundamentación *iusnaturalista* en este sentido. En efecto, las diferentes variantes desplegadas para tratar de cimentar lo apodíctico de estos derechos, desde el iusnaturalismo clásico³⁵ hasta los llamados *moral rights*³⁶, pasando por el menos teórico “denominador ético común³⁷, remiten indefectiblemente a un fondo ontológico moral, cuya explicación se enmaraña en tautologías —basta recordar los argumentos desplegados por Bobbio en su contra³⁸—. ³⁹

Por otro lado, tal vez a consecuencia de aquello, autores como el mismo Bobbio, el jurista argentino Eduardo Rabossi⁴⁰ o el filósofo norteamericano Richard Rorty⁴¹, proponen una omisión intencionada de toda forma de “fundacionalismo” en la materia, por la poca relevancia práctica que tendría: los derechos humanos ya se encuentran positivados en declaraciones suscritas por la mayoría de los países del globo, lo que hace falta es que se respeten y cumplan. Así, estos surgirían puramente como un consenso intersubjetivo entre los Estados. Por ende, es evidente que lo que cierto grupo de personas ha acordado

³⁴ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1965), 69.

³⁵ Javier Hervada, “Problemas que una nota esencial de los Derechos Humanos plantea a la filosofía del derecho” en *Escritos de derecho natural* (Pamplona: Eunsa, 1986), 427-428.

³⁶ José García Añón, “Los derechos humanos como derechos morales: aproximación a unas teorías con problemas de concepto, fundamento y validez”, en J. Ballesteros, edit., *Derechos Humanos. Conceptos, Fundamentos, Sujetos*, 61-85 (Madrid: Tecnos, 1992), 77.

³⁷ Esteban Krotz, “Los Derechos Humanos hoy: de la aculturación al diálogo intercultural”, en M. Castro, edit., *Los desafíos de la interculturalidad. Identidad, Política y Derecho* (Santiago: Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, 2004), 158.

³⁸ Norberto Bobbio, “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz* (Barcelona: Gedisa, 2000), 117.

³⁹ Después de todo, quizás no sea exagerado exclamar con San Pablo: “Nuestra ciudadanía está en los cielos” (Flp. 3,20), mas no según la interpretación tradicional de la escatología cristiana, sino en relación con que las premisas valóricas fundamentales que uniforman cada sociedad se encuentran, realmente, “en los cielos”: obedecen a la autocomprensión existencial de cada pueblo, en definitiva, involucran supuestos éticos que no son reducibles a una explicación racional.

⁴⁰ Eduardo Rabossi, “La fundamentación de los derechos humanos: algunas reflexiones críticas”, en L. Valdivia y E. Villanueva, comps., *Filosofía del lenguaje, de la ciencia, de los derechos humanos y problemas de su enseñanza*, 147-156 (México: UNAM, 1987), 148.

⁴¹ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona: Paidós, 1991), 69.

como “bueno” dista mucho de ser lo mismo que lo que “la naturaleza del ser humano” ha preceptuado como tal. Afectando considerablemente tanto al discurso de “exportación” de los derechos humanos, como al de su aplicación en culturas no-occidentales.

Según la declaración de René Kuppe, el concepto de derechos humanos conlleva un significado específico, mediante él se definen derechos, no como principios morales ni de buena costumbre, sino como garantías positivo-jurídicas y judiciales. Busca la protección y limitación contra amenazas a la dignidad humana por un poder social impactante. Históricamente, señala Kuppe que los derechos humanos son la respuesta frente a las experiencias sufridas bajo el Estado europeo absolutista, como fenómeno singular de la humanidad, monopolizando el poder político total, así justificando mediante imposición exclusiva de su derecho y orden.⁴² Idea con la que concuerda José Parco al manifestar: “cada cultura tiene su forma de vincular desde su visión de ver y relacionar con el mundo ya sea de manera afectiva o racional”.⁴³

1.1. El individuo y su pensamiento

En la filosofía occidental desde Sócrates empieza a dominar un axioma según el cual el individuo humano se ve como sujeto soberano y autónomo en oposición al mundo objetivo, el ser humano antiguo y medieval todavía se sentía dentro de un cosmos ordenado; pero a la vez ya se produce paulatinamente una desnaturalización del ser humano y una deshumanización de la naturaleza, lo cual se expresa por primera vez explícitamente en el dualismo de Descartes. El ser humano particular, ciertamente, no solamente es el centro de responsabilidad moral, sino también del conocimiento del mundo, y hasta es constituyente del mundo⁴⁴. Esta concepción incluso ha influido en el plano indígena, según Kuppe: “muchas sociedades indígenas fueron profundamente transformadas, y hasta corrompidas”⁴⁵.

⁴² René Kuppe, “Algunas observaciones sobre la relación entre las instituciones indígenas y los Derechos Humanos”, en José Ordoñez, coord., *IV Jornadas Lascasianas, Cosmovisión y Prácticas Jurídicas de los Pueblos Indios* (México: UNAM, 1994), 46.

⁴³ José Parco Yuquilema, coordinador de Interculturalidad del Gobierno Municipal de Riobamba, entrevistado por Rodrigo Naranjo, Riobamba, 2017.

⁴⁴ La historia de la filosofía occidental moderna es una historia del aislamiento progresivo y de la absolutización del sujeto, sea bajo la forma del idealismo alemán, del existencialismo o sea en el marco de la reducción fenomenológica. Para Husserl, el “mundo” es el objeto intencional (noëma) de la conciencia; para Heidegger, es un existencial del Dasein (ser humano); para Hegel, es la enajenación del absoluter Geist (espíritu absoluto).

⁴⁵ Kuppe, “Algunas observaciones sobre la relación...”, 50.

El ser humano occidental tiene conocimientos generales y totalizantes, que le permiten seleccionar las especies propicias para el monocultivo y la producción masiva, pero al precio de la extinción de las especies restantes; la tendencia es a homogenizar la naturaleza. El occidental opta por lo general porque es lo que acerca al conocimiento de leyes o regularidades universales que le permiten el control y el dominio de la realidad.

Por el contrario, a diferencia de esta concepción, para el pensamiento andino el individuo como tal es vano y perdido, si no está insertado dentro de un sistema de relaciones múltiples. El individuo concebido como ser particular y autónomo es algo sin lugar, sin fundamento y sin centro, en cierto sentido, este pensamiento es muy similar a tendencias post-estructuralistas y postmodernas de la filosofía europea, pero con la diferencia, que el pensamiento andino tiene como fundamento un orden arquimédico: la relacionalidad de todo ser.⁴⁶

El pensamiento andino sobre todo es diferente al de Europa en general; el espacio andino es un escenario de culturas ancestrales cuyas actuaciones a menudo se admiran. Su estructura se hizo al margen de las culturas euro-asiáticas y aun de las culturas mesoamericanas; las culturas andinas nacen prácticamente de cero⁴⁷. En las sociedades andinas prehispánicas, el ser humano tenía una comunicación directa con la naturaleza, dialogo con la tierra y reconocimiento de sus necesidades en conjunción con las de las personas, pues estas son parte de la tierra. Por ello, es el profundo sentido de la relación entre *uku-pacha* y *kay-pacha*, entre el mundo invisible y el mundo visible, entre la vida y la apariencia.

Humberto Delgado justamente afirma “el mero hecho de pertenecer a una comunidad, se fomenta su práctica, sin que exista coacción, existe un enlace comunitario”⁴⁸. Desligarse del conjunto de la naturaleza significa para el ser humano andino firmar su propia sentencia de muerte⁴⁹. Por tanto, el individuo se convierte dentro del ambiente andino en una verdadera anarquía, es decir, un “ser-sin-fundamento”. Por lo

⁴⁶ La llamada “despedida del sujeto” y la abolición de un sistema de reglas racionales y éticas en la postmodernidad libera al ser humano de la carga de ser sujeto y productor de verdad; pero al mismo tiempo lo condena a vivir sin lugar y fundamento en indiferencia completa (anything goes).

⁴⁷ Olivier Dollfus, *El reto del espacio andino* (Lima: IEP, 1981), 17.

⁴⁸ Humberto Delgado, abogado indígena, entrevistado por Rodrigo Naranjo, Guayaquil, 2016.

⁴⁹ La filosofía puede ser concebida como “arqueo-logía” intelectual en la medida de que toda su búsqueda y preguntar apunta al fundamento e inicio (arché) de todo. En cuanto a esto, Descartes por ejemplo se diferencia de los Milesios solo por el hecho de que su arché (el cogito) se ubica en el sujeto, y ya no en el objeto. También el pensamiento andino es en este sentido básico: “arqueología”.

tanto, el andino busca la convivencia con la naturaleza y la inmersión en su seno como fuente de vida y renovación.

2. Conocimientos, saberes y enseñanza en la población indígena

Foucault afirma, el saber debe precisarse como “aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva, específicamente como el campo que está constituido por diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico”⁵⁰. El autor sostiene que no vive un saber sin una práctica discursiva determinada; estos saberes se asientan en un contiguo de postulados reduccionistas, objetivos y positivos que establecen y garantizan la validez, el saber propio de los distintos campos de estudio.

De otra manera, ¿qué ocurre con la interacción entre los conocimientos científicos y los saberes indígenas? para esta finalidad y bajo la percepción de Lyotard⁵¹ describe que la comprensión científica no es todo el saber, ya que perennemente ha estado en competitividad, en conflicto con otro tipo de saber, eligiéndolo como saber narrativo. Lo cual significa, dar cuenta de las formas de saberes indígenas, se puede pensar que la existencia de uno no es más necesaria que la del otro.

En el plano de la interacción entre el modelo científico y el saber tradicional indígena, el principal obstáculo es la característica analítica del modelo científico frente al saber tradicional indígena que se considera más comprensivo porque es culturalmente compartida y común a todos los miembros. Resulta que, esta situación se produce en el contexto del paradigma actual; procura responder al contexto de vida social y económica, que tiende hacia una uniformización de las normas según los modelos de los países económicamente desarrollados y que reserva poco espacio para las expresiones culturales y sociales de los pueblos indígenas.

Por su puesto, importante señalar la concepción de saber elaborada por Savater⁵²; este escritor entiende al saber cómo la habilidad de aprender, de saber innovar en el contexto actual de la globalización. Ahora bien, esta amplia enunciación más humana del concepto de saber, desembolsa un fundamento para explorar el conocimiento que se tiene de los saberes indígenas, por una parte, y de los saberes del patrimonio cultural occidental, por otra.

⁵⁰ Michel Foucault, *La arqueología del saber* (Madrid: Siglo XXI, 1997), 306.

⁵¹ Jean François Lyotard, *La condición postmoderna* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1994), 55.

⁵² Fernando Savater, *El valor de educar* (Barcelona: Editorial Ariel, 1997), 24.

Es decir, ¿cuál es la naturaleza de los saberes indígenas? Friedberg⁵³ menciona a los saberes y conocimientos indígenas como populares, que están establecidos por un *corpus* de conocimientos sobre la naturaleza, con respecto a los pensamientos que cada sociedad asume del mundo y del rol que efectúan las personas. Mejor dicho, en esto entraría el entorno de los conocimientos que abarca desde el movimiento del sol y del viento, hasta la atención de las condiciones de germinación de las plantas que se mezcla con las destrezas sociales ritualizadas que avalan su vigor.

El saber pertenece a la comunidad cultural y a la época, tiene un sentido puntual, no solo la de la visión del mundo⁵⁴. El enfoque del mundo es diferente para cada tiempo, no se restringe por ninguna relación con el espíritu de un tiempo determinado, entonces, hay dos filosofías, temporal y supra temporal o universal. A la primera Husserl relaciona con la sabiduría, que es en especial pragmática, y la segunda es, en cambio, más teórica, pero es dificultosa su distinción⁵⁵.

Desde la configuración indígena se aprecia que, en el discurso, sobre saberes y conocimientos propios, se pronuncia una visión compatible de su realidad social construida de objetos y hechos socio-históricos, y se recurre a saberes y conocimientos de su formación histórica de los saberes ancestrales. Se hace uso de la lengua nativa, para comprender y explicar los sistemas de conocimientos que se manejan.

Ahora, situándonos en el tiempo y en el espacio, “los saberes populares se mantienen en las prácticas técnicas y sociales, donde su eficacia depende de las relaciones entre las personas que participan”⁵⁶. No se trata de saberes estancados, sino de aquellos que se cimientan según las innovaciones del contexto, como lo indica Kusch “el saber no es el de una realidad construida por objetos, sino llena de movimientos o aconteceres”⁵⁷.

Autores como Hamelin⁵⁸, Friedberg⁵⁹, Kusch⁶⁰ y Quilaleo⁶¹ reconocen la presencia de varios sistemas de pensamiento indígenas arraigados fundamentalmente en la

⁵³ Claudine Friedberg, “*Les savoirs populaires sur la nature*”, *Sciences humaines*, No. 24 (marzo/abril, 1999): 8-11.

⁵⁴ *Ibíd.*, 20.

⁵⁵ Edmundo Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Frankfurt/Main: Klostermann, 1971), 49.

⁵⁶ *Ibíd.*, 9.

⁵⁷ Rodolfo Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana* (Buenos Aires: Castañeda, 1978), 142.

⁵⁸ Le Hamelin, *Le paradigme de l'interculturel appliqué aux relations avec les Autochtones* (Paris: L'Harmattan, 1996), 123.

⁵⁹ Friedberg, *Les savoirs populaires sur la nature...*, 8-11.

⁶⁰ Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, 482.

⁶¹ Daniel Quilaleo, “Educación intercultural desde la teoría del control cultural en contexto de diversidad sociocultural mapuche”, *Cuadernos Interculturales*, No. 4 (enero-junio, 2005): 37-50.

comprensión, mediante relatos generales. Dicho motivo, se concibe que el conocimiento indígena es holístico, subjetivo y experiencial; es decir, se basa en la concepción de un todo y no sólo la suma de sus partes, por citar unos ejemplos, el ser humano es en su conjunto con la naturaleza, la naturaleza no es una mera presencia física y superficial sino es vida emocional y espiritual, la sabiduría no implica mera acumulación de conocimientos sino es la percepción de experiencias de vida en el diario convivir. Lo que es peor, sus peculiaridades exclusivas no son reconocidas por la ciencia occidental, ya que se discute la ausencia de método, a pesar de considerar el conocimiento indígena como igual desde el plano ético.

Para Geertz⁶², en un espacio no muy lejano, el concepto de cultura se veía firme y definido, ya que occidente confirmaba bastante seguro de sí mismo en razón de lo que era y lo que no era. Para Simard,⁶³ el comienzo de los problemas de interacción entre miembros de una cultura occidental con una cultura indígena es occidente, particularmente en semblantes como: “su” ciencia objetiva, “su” literatura de la *incertitude*, “sus” supuestos valores universales. Por el contrario, no se puede imputar solo a occidente el saldo del conjunto de mudanzas que desestabilizan y provocan la desintegración de la integridad de las culturas indígenas. La cultura occidental es un marco para inspeccionar, escudar o reprochar toda especie de valor, idea, convicción o norma de conducta.

En fin, tanto el conocimiento científico como el saber originario tienen manifestaciones y reglas propias; según Lyotard,⁶⁴ no podemos considerar la existencia ni el valor de lo narrativo a partir de lo científico, tampoco a la inversa. Por esa razón, los criterios pertinentes no son los mismos en uno que en el otro; de esta forma, los saberes narrativos indígenas, dirigidos hacia la comprensión de la vida y de las relaciones humanas, se identifican por una forma de pensamiento tradicional organizado según una relación intuitiva ser humano-sociedad y ser humano-naturaleza, que prevalecen principalmente en la familia y en la comunidad. No obstante, lo científico por su parte, reside en la producción de hipótesis y de teorías en el marco de una práctica discursiva.

⁶² Clifford Geertz, *Tras los hechos: dos países, cuatro décadas y un antropólogo* (Barcelona: Paidós, 1996), 29.

⁶³ Jacques Simard, *Révolution pluraliste: une mutation du rapport de l'homme au monde*, en F. Ouellet, dir., *Pluralisme et école. Jalons pour une approche critique de la formation interculturelle des éducateurs* (Québec: Institut québécois de recherche sur la culture, 1988), 23.

⁶⁴ *Ibid.*

De ello resulta necesario admitir, lo que se aprende y enseña siempre tiene sentido en los pueblos originarios, pero hay que distinguir entre un sentido pragmático utilitario y un sentido trascendental. El sentido pragmático (plano material) se refiere a la utilidad de lo que se aprende; se refiere a la aplicación del aprendizaje para el beneficio personal e inmediato. El sentido trascendental (plano espiritual) hace referencia a que todo lo que se aprende está inscrito en la emoción, en una “constelación” de valores e ideas sobre lo que es la vida, sobre lo que es el sentido de la trascendencia de las personas. Lo cual significa hacer algo con voluntad, con cariño y entrega a lo que se está haciendo. Entonces, el aprender y enseñar el sentido se da por medio de la cabeza y el corazón; expresado metafóricamente, el corazón nos lleva a la delicadeza del gusto y del sentimiento, y la cabeza a la comprensión intelectual.

Justamente la escuela actual hace énfasis en el sentido utilitario pragmático (plano material) e, incluso, lo que se aprende en ella toma perpetuamente un camino largo de verificación de la habilidad y/o conocimiento aprendido (evaluación). En cambio, el aprendizaje con sentido que se desarrolla en las comunidades tiene como fuente de verificación la habilidad y las actitudes adquiridas.

Por lo tanto, el mundo material y espiritual está relacionado entre sí, comparten un imaginario que los une, tanto a las personas entre sí, como a los objetos con las personas y los objetos entre ellos. Por ende, lo que se aprende y se enseña en las comunidades, lo que se transmite como conocimiento no es algo simple, a pesar de ser un conocimiento cotidiano y local; lo que se aprende y enseña siempre es algo complejo, pues está compuesto por muchas relaciones tanto entre personas como con lo que se rodea.

En cuanto a la llegada del pensamiento positivista a la filosofía y a las ciencias en su conjunto simbolizó el rechazo de la espiritualidad y superioridad del plano material. El “ver para creer” que sintetiza al positivismo crea una ciencia sin conciencia, sujeta solamente a comprobación científica en forma cuantitativa; esta forma de pensar es la antítesis de los saberes y conocimientos que se basan en el “creer para ver”, ver en los árboles, los ríos, las montañas, los animales, su espíritu, es una experiencia objetiva de entorno cualitativo basado en la realidad que cada comunidad experimenta y sujeto en la percepción delimitado en las creencias particulares. La ritualidad permite comunicar y ser parte de la madre naturaleza.

Por esta razón, la ritualidad, como elemento básico para la vida en armonía con la naturaleza, no solo es práctica individual, sino familiar y comunitaria. El desarrollo de la espiritualidad está, indefectiblemente, ligada al desarrollo en equilibrio de ambos hemisferios cerebrales; es este hecho lo que falló en la concepción de la educación en la sociedad occidental, donde se priorizó el desarrollo del hemisferio izquierdo de nuestro cerebro (la racionalidad, el pensamiento lógico, la linealidad, la verticalidad). Desde el pensamiento indígena, esto no es correcto; el principio de la paridad o dualidad señala con claridad que nada en el universo funciona de manera unilateral, sino en pares complementarios.

La filosofía de las naciones y pueblos originarios se basa en la sabiduría cósmica desarrollada desde sus ancestros y exteriorizada en las relaciones complementarias de lo material y espiritual, de elementos positivos y negativos, de macrocosmos y microcosmos, aspectos que se muestran en todos los planos de existencia y que suceden en el tiempo y espacio. Esta intuición dual del cosmos o filosofía significa que ningún ente, sustancia o acontecimiento en el universo está suelto, no es individual, o está separado de su opuesto complementario. Este es el primer principio de la filosofía indígena: la dualidad o paridad.

La dualidad o la correspondencia no son paralelas como las líneas del ferrocarril; al contrario, son como nuestras manos: la derecha que no podrá realizar nada si no existe la complementariedad con la mano izquierda. En otro ejemplo, la luz eléctrica no existiría si no hay el encuentro entre el polo positivo y el negativo, es decir, se necesita una unidad a partir de la diversidad. Por tal motivo, debe existir armonía en la complementariedad, que se concibe como las relaciones recíprocas; primero, consigo mismo; luego, con los demás, la naturaleza y el cosmos. La filosofía indígena fundamenta en el equilibrio entre las dos sustancias, pues no se realiza la complementariedad en desequilibrio

Por otra parte, uno de los temas menos tratados en las escuelas occidentales es el valor de la familia; por este hecho, existen problemas de aumento de la separación de la pareja, el abandono familiar, perspectiva que es menos alarmante en los pueblos indígenas originarios. Sin embargo, por la influencia de la educación eurocéntrica que muchos reciben, también va en aumento. Por supuesto, aún es patente que hay sintonía de los padres con sus hijos y viceversa, y cuando hay armonía en la familia también existe en la relación de pareja, en la correspondencia entre hermanos y otro tipo de relaciones.

En definitiva, la peculiaridad que se exhibe en la interacción entre miembros de las culturas indígenas con miembros de la cultura occidental es la convivencia de los dos estilos de pensamiento; se puede explicar, a manera de ejemplo en la cultura puruhá: la cultura y pensamiento propio predomina en la familia y en la comunidad, mientras que el pensamiento occidental impera en la educación y en el trabajo. Por lo tanto, podemos apreciar cómo es posible que el pensamiento analítico pueda inhibir o suprimir el pensamiento indígena. Así pues, se puede marcar que, en el caso de las comunidades indígenas, el saber tradicional, basado en la relación ser humano-sociedad, ser humano-naturaleza y ser humano-fuerzas espirituales, lleva un *corpus* de conocimiento que se mantiene en la memoria social como una capacidad de pensamiento propio que se ha desarrollado a través de la expresión oral.⁶⁵

3. Las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas en el Ecuador

La Constitución de la República de Ecuador, en sus artículos 10 y 57 establece la coexistencia, organización social y ejercicio de autoridad de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas; sobre todo, en el artículo 248 de la carta fundamental, expresamente se reconoce la vigencia de las comunidades y comunas indígenas. Así, como el artículo 257⁶⁶ garantiza la forma de organización administrativa y política de la comunidad.

La comunidad y comuna “es el espacio en donde se decide la organización social, económico, político y jurídico...”⁶⁷ entonces, el indígena en la vida comunitaria está determinado por signos de comportamiento transmitidos de generación a generación, principios de vida como: *shukyuyaylla* (un solo pensamiento), *shukshunkulla* (un solo corazón) y *shukmakilla* (una sola fuerza), emrumban hacia un solo objetivo y un fin que es la vigencia de valores y principios de la comunidad. El colectivo de comuneros, organizados en forma permanente, garantiza continuidad histórica de la población con todos los elementos que envuelve la supervivencia, como el espacio territorial, historia común, lenguaje, usos y costumbres, cosmovisión y aplicación de la propia justicia.

⁶⁵ Daniel Quilaqueo Rapimán, César Fernández, Segundo Quintriqueo Millán, *Interculturalidad en contexto mapuche* (Neuquén: Universidad Nacional del Comahue, 2010), 89.

⁶⁶ *Constitución de la República del Ecuador* [2008], artículo 257

⁶⁷ Raúl Llasag, Derechos Colectivos y Administración de justicia en el Estado Plurinacional e Interculturalidad en http://www.alfonsozambrano.com/doctrina_penal/280709/dp-derechos_colectivos.pdf

Igualmente, al interior de una comunidad indígena, convergen varios principios y valores fundamentales como relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad; así como valores no robar, no ser ocioso, no mentir, desde los tiempos de los antepasados, principios y valores que articulan mediante las autoridades y procedimientos para su juzgamiento y cohesión social. La vida comunitaria implica la identificación con el colectivo, sentirse familiarizado al compartir en conjunto, buscando logros para el bienestar del grupo. La comunidad no interfiere en la vida personal porque no busca imponer un patrón de vida, si bien se busca avances en conjunto es para el respeto por la vida personal siempre y cuando no afecten al colectivo ni se transgreda una norma comunitaria.

De ello resulta, los pueblos indígenas son sujetos colectivos, cohesionados ancestralmente, cuyos miembros comparten características particulares que los identifican como parte del ente colectivo: lengua, sabiduría, vestimenta, sistema organizativo. Lo cual permite desarrollar, sus propios sistemas sociales a partir de la idea de reciprocidad y redistribución; con cosmovisiones que integran componentes sociales, culturales, económicos, políticos y naturales. Así como, se definen como colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros de identidades culturales que los distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana⁶⁸.

3.1. Sentido de pertenencia de los pueblos indígenas

La comunalidad tiene raíces históricas y ancestrales muy profundas, posee una conciencia colectiva para mantener un tipo de relación histórica, cuando dichas relaciones se rompen, la comunidad se encierra en sí misma o se instituye en núcleo de resistencia o protesta; si bien, las comunidades indígenas tienen personalidad jurídica propia, mismas son derivadas de la situación colonial, en otras circunstancias, se han desintegrado por la pérdida de sus terrenos o difíciles condiciones económicas o migración; contribuyendo a una transformación o desaparición eventual, conjuntamente con el sentido de la identidad colectiva e individual de los comuneros.

⁶⁸ Comisión Nacional de estadísticas para Pueblos Indígena, Afro ecuatorianos y Montubios (CONEPIA), “Mapa de Nacionalidades y Pueblos Indígenas”, <http://www.inec.gob.ec/estadisticas/index.php?option=com_content&view=article&id=187&Itemid=138&lang=es?TB_iframe=true&height=600&width=1000>.

En las poblaciones indígenas, cuando más sólida se encuentra la estructura de la comunidad, más nítida es la identidad de sus miembros; en efecto, mayor es el sentido de pertenencia y la cohesión social, si la comunidad indígena en sus diversas manifestaciones⁶⁹ promueve la cohesión social y el sentido de pertenencia. En cambio, su debilitamiento reduce la cohesión social y el sentido de la herencia, sobre todo en el marco de la creciente migración de la población. Por otro lado, esto no implica la desaparición de las identidades indígenas, únicamente se van modificando y surgen nuevas identidades vinculadas a la transformación de la situación de los pueblos indígenas.

Del mismo modo, la identidad indígena no se reduce a la auto-adscripción individual, sino que se da en contextos históricos, políticos, culturales y cambiantes, un elemento fundamental en esta ecuación es la pertenencia a la comunidad indígena. Ese pequeño universo social, es fuente de derechos y obligaciones, y ha sido tradicionalmente el *habitus* que los vincula con la tierra, el espacio geográfico específico y los recursos naturales locales.

La identidad cultural es el valor necesario e importante para el desarrollo del individuo, en algunos casos puede llevar a reconocer el derecho de autodeterminación. Por otra parte, quienes manifiestan que dicha identidad no es un bien fundamental tienden a otorgar un papel pasivo al Estado en esta cuestión, de cierto modo, la identidad cultural se ha considerado como un asunto privado más que público; por ende, el derecho de autodeterminación de la población indígena no se percibe como un derecho esencial, porque la supervivencia de las culturas no es un tema en el que el Estado se ha inmiscuido activamente⁷⁰.

Ahora bien, existen dos corrientes de pensamiento que se han ocupado del tema de la autodeterminación: el liberalismo y el comunitarismo. El liberalismo, basado en los principios de tolerancia, justicia, libertad de expresión, igualdad y autonomía personal, concluye que lo más importante es el individuo y los fines que persigue para cuya consecución pueden asociarse con otros.⁷¹ Por lo tanto, el Estado se posiciona como neutral frente a las adscripciones culturales de sus miembros porque su tarea es proporcionar una estructura donde los individuos puedan realizarse al margen del grupo al

⁶⁹ Sonia Vargas, *Identidad, Sujeto y Resistencia en América Latina* (Mendoza: Revista Confluencia, 2003), 2.

⁷⁰ *Ibíd.*, 22.

⁷¹ Stephen Mulhall y Adam Swift, *El individuo frente a la comunidad* (Madrid: Ed. Temas de hoy, 1996), 43.

que pertenezcan⁷². El Estado no adopta medidas que protejan a grupos o minorías nacionales, sino intenta obviar y tratarlas a todos los ciudadanos y ciudadanas conforme al principio de igualdad.

Ciertamente se defiende a la pertenencia cultural como una cuestión privada que el Estado no tiene que abordar. En definitiva, si una persona indígena que nace dentro de una comunidad amenazada culturalmente elige entre seguir dentro de su cultura o asimilarse a la cultura mayoritaria, la asimilación no sería perjudicial si se produce de manera voluntaria y si los individuos asimilados son tratados igual por la sociedad que los asimila⁷³. Así se garantizan los derechos individuales de acuerdo con los principios fundamentales de justicia y equidad⁷⁴. En la práctica, las ideas liberales no han podido ser desarrolladas: los Estados han acabado favoreciendo a ciertos grupos en detrimento de otros, o se desentendieron de las reivindicaciones de estos grupos, condenándolos a la marginación⁷⁵.

No obstante, el comunitarismo ha sido una corriente más atractiva para justificar las demandas de los pueblos indígenas⁷⁶, debido a que atribuyen a los liberales el haber construido un modelo de individuo demasiado abstracto⁷⁷, sin vínculos y carentes de solidaridad. Rivero López⁷⁸ señala que hay dos niveles dentro del liberalismo que son criticados por el comunitarismo: el nivel meta-ético y el plano sustancia o normativo. Los comunitaristas entienden que las normas deben provenir de la comunidad a la que se pertenece, critican los valores liberales por ser excesivamente individualistas y no favorecer a la aparición de valores o actitudes solidarias.

El comunalismo otorga un importante valor a la pertenencia cultural en su dimensión colectiva. Sin embargo, no por ello el liberalismo se sitúa en la postura contraria. Autores como Charles Taylor van más allá y afirman que la identidad cultural no solo es importante porque conlleva significado a las opciones individuales, sino porque es parte de la identidad personal. Así esta identidad, se ha modelado en un proceso dialógico,

⁷² Olive León, *Multiculturalismo y pluralismo* (Barcelona: Paidós, 1999), 101.

⁷³ Martin Farrel, “¿Hay derechos comunitarios?”, *Doxa*, No. 17-18 (1995): 80.

⁷⁴ Alan Patten, “Liberal Egalitarianism and the case for supporting national culture”, *The Monist*, vol. 82, No. 3, (1999): 397.

⁷⁵ Milton Álava Ormaza, *En pueblos indios, Estado y derecho* (Quito: Corporación Editora Nacional, 1992), 56.

⁷⁶ *Ibid.* 56.

⁷⁷ Jhonston Darlene, “Native Right as Collective Right: A Question of group Self-Preservation”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. 2, No. 1 (1989): 152.

⁷⁸ Eduardo Rivera López, “Las paradojas del comunitarismo”, *Doxa*, No. 17-18 (1995): 97.

requiere de un reconocimiento para dar cumplimiento al ideal de autenticidad que exige que no se esconda la identidad de cada persona⁷⁹. La afirmación de que la pertenencia a un grupo culturalmente diferenciado es un valor que debe ser protegido tiene importantes consecuencias, pues es una postura que obligaría en algunos momentos a implantar medidas que puedan corregir las desigualdades que existen entre las diferentes culturas.

Los principios de autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas no son en sí conceptos, son vivencias prácticas, fundamentadas en principios y raíces ancestrales muy profundas. La autonomía se expresa en las formas de vivir, sentir, pensar, en las experiencias, vivencias o actividades cotidianas, como formas organizativas, artísticas, rituales, económicas y productivas, que hacen posible la autodeterminación como pueblos y culturas ancestrales.

Entonces, algunas de estas experiencias muestran cómo se plasma y se aplica de manera práctica y pragmática estos principios al interior de las comunidades u organizaciones indígenas. Por lo que, no se pretende que el Estado reconozca el derecho a la tierra o a la autodeterminación en los términos que más favorezca; se trata que el Estado tenga en consideración la voz y el punto de vista de los pueblos indígenas, sus intereses y necesidades colectivas. Es decir, los pueblos indígenas estimulan un proceso más complicado que en muchos casos va más allá de las propias normas actuales de los derechos humanos.

Por consiguiente, el derecho de autodeterminación es una cuestión de equidad: ser tratados como todos los otros pueblos. Es uno de los derechos fundamentales más importante de los pueblos indígenas, como lo indica el derecho internacional consagrado en la Carta de las Naciones Unidas, el Convenio Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos; y el Convenio Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

⁷⁹ David Miller, *Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo cultural* (Barcelona: Paidós, 1995), 161.

3.2. Iniciativas para fortalecimiento, uso y difusión de principios y valores

Toda constitución abarca un momento histórico⁸⁰; dado que, se concretan procesos sociales acumulados y se origina una determinada forma de entender la vida. Además, una Constitución, más allá de su trascendencia jurídica, tiene que ser un designio de vida en común, debe ser plasmada y puesto en vigencia con la concurrencia activa de la ciudadanía. En concreto, la Constitución de Montecristi, se planteó como medio, e inclusive como un fin para dar paso a cambios estructurales importantes. Por ende, en su contenido emergen múltiples planteamientos para cambios de fondo, transformaciones inverosímiles de aceptar (e inclusive de entender).

En el caso de la Constitución de Montecristi, se resalta como un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. En realidad, la definición abre la posibilidad de un nuevo pacto de coexistencia amplia, de múltiples entradas; lo más importante, lo constitucional se posiciona prioritariamente para desterrar la permanente violación de las cartas fundamentales y lo plurinacional conduce a repensar el Estado, tomando en consideración definitivamente la existencia de pueblos y nacionalidades. En suma, significa un salto cualitativo de la mirada monocultural eurocéntrica imperante.

La Constitución de 2008,⁸¹ es un avance inmenso en relación a la parte dogmática al incluir principios de carácter general útiles para interpretar los derechos y aplicarlos. En palabras de Robert Alexy⁸² los principios son mandatos de optimización; son mandatos pues fortifica la idea que los principios son normas jurídicas y, como tales, deben ser aplicadas, y son de optimización ya que su finalidad es alterar el sistema jurídico y también la realidad.

Las constituciones, en su parte dogmática, pueden tener principios de aplicación y principios sustantivos. Los principios de aplicación son de carácter general y tienen que leerse en conjunto para todos y cada uno de los derechos. Los principios sustantivos se refieren al enunciado y desarrollo de los derechos. "las personas, comunidades, pueblos,

⁸⁰ Acosta, Alberto. "La Constitución de Montecristi, medio y fin para cambios Estructurales", en *Nuevas Instituciones Del Derecho Constitucional Ecuatoriano* (Quito: Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos, INREDH, 2009), 7.

⁸¹ Ávila, Ramiro. "Los principios de aplicación de los derechos", en *Nuevas Instituciones Del Derecho Constitucional Ecuatoriano* (Quito: Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos, INREDH, 2009), 27.

⁸² Alexy, Robert, "El derecho general de libertad", en *Teoría de los derechos fundamentales* (España: Centro de Estudios Constitucionales, 1997), 111.

nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos...."⁸³ En esta declaración se rompe con la tradición liberal de considerar que existían derechos individuales y, excepcionalmente, colectivos.

La Constitución del 2008, explica que todos los derechos humanos tienen una doble dimensión: la individual y la colectiva, doctrinariamente se denomina como derecho fundamental (no subjetivo), la forma de su ejercicio puede ser variada, dependiendo de las circunstancias, la enunciación del artículo comienza con las personas que pueden intervenir de forma individual o como parte de un colectivo, siguen las comunidades, que pueden abarcar a grupos humanos que no cuadran con el término pueblo ni nacionalidad. La Constitución del Montecristi, al establecer como titulares a todos estos sujetos, expresa que todos y cada uno de los derechos que se enumerarán tienen dimensiones individuales y colectivas.

La Constitución del 2008 determina que "los derechos se podrán (...) promover y exigir de forma individual y colectiva..."⁸⁴ Este enunciado se complementa con la acción popular reconocida en las disposiciones generales de las garantías constitucionales: "cualquier persona, grupo de personas, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá proponer las acciones previstas en la Constitución".⁸⁵ La teoría del derecho subjetivo, que fue interpretada con la frase "por sus propios derechos",⁸⁶ tiene que ser reformulada o replanteada. En efecto, la Constitución de 2008 permite que "cualquier persona, grupo de personas, comunidad, pueblo o nacionalidad"⁸⁷ pueda proponer acciones constitucionales. El principio de igualdad, en la Constitución del 2008, tiene algunas variaciones, se reconoce: la igualdad formal,⁸⁸ la igualdad material y la prohibición de discriminación.⁸⁹

La igualdad formal, ante el sistema jurídico todas las personas deben ser asistidas de igual manera. En la igualdad material, se implanta un análisis sustancial que pasa del sistema jurídico a la realidad de la persona; todos tenemos derecho a ser iguales cuando la diferencia oprime, y derecho a ser diferentes cuando la igualdad descaracteriza.⁹⁰ La igualdad jurídica involucra que hay que proteger las diferencias personales y excluir las

⁸³ *Constitución de la República del Ecuador* [2008], artículo 10.

⁸⁴ *Ibíd.*, artículo 11(1).

⁸⁵ *Ibíd.*, artículo 86(1).

⁸⁶ *Constitución Política del Ecuador* [1998], artículo 95.

⁸⁷ *Constitución de la República del Ecuador* [2008], artículo 86(1).

⁸⁸ *Ibíd.*, artículo 11.2.

⁸⁹ *Ibíd.*, artículo 66.4.

⁹⁰ Santos Boaventura de Sousa, *La caída del angelus novus: ensayos para una nueva teoría social*, (Bogotá: ILSA, 2003), 164.

diferencias sociales. La Constitución de 1998 apenas expresaba que todos los derechos son garantizados a todos los habitantes del Ecuador sin discriminación. La Constitución del 2008, en cambio, se inculca en la Convención contra todas las formas de discriminación de la mujer que contiene una definición acabada sobre la discriminación,⁹¹ garantiza la igualdad, define lo que representa la discriminación que queda prohibida y cierra con las acciones afirmativas.

"Los derechos y garantías establecidos en la Constitución y en los instrumentos internacionales de derechos humanos serán de directa e inmediata aplicación por y ante cualquier servidora o servidor público, administrativo o judicial, de oficio o a petición de parte".⁹² Toda norma jurídica vigente y válida, que no contradiga con los principios constitucionales, tiene que ser aplicada. Para el derecho ordinario no existe discusión alguna en la teoría tradicional, establecía que el juez debe aplicar la ley. Sin embargo, en relación a la Constitución tenemos algunas dificultades, El Estado tiene que aterrizar sus acciones en normas, valores y principios para su efectiva aplicación y en cuanto a los pueblos indígenas deben ser reforzados institucionales, políticos, económica y socialmente.⁹³

Dicho de otra manera, se debe considerar el decisivo aporte del proceso constituyente desarrollado desde 2007 y culminado en la Constitución de 2008. En primer lugar, el reconocimiento expreso de los derechos colectivos, superando el carácter polémico que esta configuración jurídica ha tenido siempre para la visión occidental de los derechos subjetivos, articulados sobre la noción de sujeto individual. Entre los derechos colectivos reconocidos en el artículo 57 de la Constitución, con especial relevancia para el objeto de estas recomendaciones, se destacan los relacionados con: el fortalecimiento de su identidad y características; la necesidad de consulta previa respecto a procesos productivos relacionados con recursos no renovables —que en cierto sentido puede extenderse a ciertos componentes materiales de los saberes ancestrales y tradicionales—; el mantenimiento, recuperación, protección y desarrollo de sus conocimientos colectivos, su patrimonio cultural e histórico; y un sistema de educación intercultural bilingüe.

⁹¹ Facio, Alda, "La Carta Magna de las mujeres", en *Memorias del Diplomado en Derechos Humanos* (Quito: PUCE, 2003)

⁹² *Constitución de la República del Ecuador* [2008], artículo 11(3).

⁹³ Stefano Varase. *Dialogo Intercultural. La afirmación de las identidades más allá de las fronteras en Conocimiento Indígena y Globalización* Ethel Alderete compilador (Quito: Abya-Yala, 2005) 30.

En el aspecto internacional, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 amplió algunos derechos de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, relativos a los derechos de los pueblos y las minorías. Además, instituyó la obligación de los Estados de garantizar los derechos culturales, lingüísticos y religiosos de las minorías que habiten su territorio.

Del mismo modo, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) adoptó en 2001 el Tratado Internacional sobre los Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura, donde reconocía el aporte que las comunidades locales e indígenas y los agricultores de todas las regiones del mundo a la conservación y desarrollo de estos recursos⁹⁴. También, se establecían entre las obligaciones de los Estados parte la protección de los derechos del agricultor, la protección de los conocimientos tradicionales de interés para los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura⁹⁵, el derecho a participar equitativamente en la distribución de los beneficios que se deriven de la utilización⁹⁶ y de participar en la adopción de decisiones, a nivel nacional, sobre asuntos relativos a la conservación y la utilización sostenible de estos⁹⁷.

Análogamente, en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, entre las obligaciones de los gobiernos, se pidió desarrollar con la intervención de los pueblos interesados, una acción coordinada y metodológica con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad⁹⁸, por medio de una metodología de consulta y participación constante.

Asimismo, es importante mencionar la relevancia de la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, aprobada en 2005 en el contexto de la UNESCO. Esta normativa es fruto de un dificultoso consenso entre nociones verdaderamente distintas de cultura y de sus implicaciones; ha servido para aumentar la definición del término y las obligaciones del Estado en cuanto a la protección de expresiones culturales en situación de vulnerabilidad.

⁹⁴ FAO, *Tratado Internacional sobre los Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura*, art. 9.1.

⁹⁵ *Ibíd.*, art. 9.2 a.

⁹⁶ *Ibíd.*, art. 9.2 b.

⁹⁷ *Ibíd.*, art. 9.2 c.

⁹⁸ OIT, *Convenio 169*, art. 2.1.

En fin, todos aquellos alimentan la obligación de garantía por parte del Estado, empezando a derrumbar el poder colonial, justamente desde las concepciones de pueblos históricamente marginados y colonizados⁹⁹, edificando las bases epistémicas para desmontar la colonialidad del saber. De ello puede inferir que, los principios como la *plurinacionalidad* o la *interculturalidad* que se han convertido en herramientas activas para la construcción de un buen conocer y así de un verdadero Buen Vivir.

⁹⁹ D. Cortez, “Genealogía del ‘buen vivir’ en la nueva constitución ecuatoriana”, en Raúl Fornet-Betancourt, *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität* (Main: 2010), 227-248.

CAPÍTULO II

PRESENTACIÓN DEL TRABAJO DE CAMPO

En el capítulo segundo, se realiza un diagnóstico a la Comunidad Ishbug Utucun, mediante la aplicación de la herramienta de encuesta sobre una muestra de población que se ha obtenido de un universo de habitantes; la finalidad es conocer de manera directa cómo los valores y principios se originan al interior de la comunidad, la incidencia en la cotidianidad, las motivaciones sobre el ejercicio de los valores y principios, y sobre su influencia en las resoluciones de los conflictos internos. Para el efecto partimos con una definición de Elisa Cruz Rueda quien explica “La comunidad es el centro de la vida, cotidianidad y acción humana, y de la dinámica de los indígenas y sus pueblos.”¹⁰⁰. Es decir, la comunidad vive a las formas de relación con el medio natural. Es así, que a lo largo del tiempo han conservado y dinamizado su modo de convivencia. En otras palabras, más allá de un concepto, la comunidad es una forma de pensamiento y una actitud entorno a lo comunitario.

Así mismo, tenemos que destacar, la comunidad es a la vez, el principio de unidad básica y central de cualquier conducta, propósito, fin o resultado entorno a la colectividad. Puesto que los principios y valores en los pueblos indígenas son entendidos en su propio contexto histórico y cultural, ya que poseen características propias. Dicho en forma breve, más que explicar un cuerpo de normas o un procedimiento, según los comuneros de Ishbug Utucún, al interior de una comunidad indígena, se expresa de la vigencia de los principios y valores generales que revelan el sentido de la justicia y justifican las resoluciones de los conflictos al interior de la misma.

1. Comunidad Ishbug Utucun, provincia de Chimborazo

1.1. Contexto de la comunidad y metodología de la investigación

La comunidad *Ishbug Utucun*, se encuentra ubicado en la parroquia de Cebadas, cantón Guamote, provincia de Chimborazo, a partir del año 1968 cuenta con personalidad jurídica, otorgada mediante acuerdo ministerial No. 0049. La población se auto identifica

¹⁰⁰ Elisa Cruz Rueda, “principios generales del derecho indígena”; en *Hacia sistemas jurídicos plurales, reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena* (Bogotá: KONRAD ADENAUER STIFTUNG, 2008), 35

como indígena, pertenecen al pueblo kichwa-Puruha, conservan vivencias, costumbres y tradiciones propias, el idioma castellano utilizan como medio de interrelación con otras culturas.

Así mismo, la comunidad *Ishbug Utucun* conserva la vestimenta Puruhá propia de la zona; aunque con el tiempo se han ido transformando y dando pasó a mezclas formadas a partir de la incidencia de otras culturas; sin embargo, subsiste la conservación de la vestimenta. Para comunidad la máxima autoridad es la Asamblea General, el gobierno lo ejerce a través del cabildo, quienes son elegidos entre los miembros de la comunidad; según la cifra del Plan de Desarrollo Parroquial de Cebadas la población está conformado por 385 habitantes entre hombres y mujeres.

Igualmente, entre las prácticas ancestrales que se visualiza, son las mingas comunitarias; lo que constituye un eje principal en el desenvolvimiento e interrelación de sus habitantes, pues el trabajo comunitario consiente la manifestación y fortalecimiento de los valores y principios dentro de la comunidad, así podemos encontrar a la reciprocidad y la solidaridad, la presta mano (*maki mañachi*), constituye una actividad que se desarrolla entre comuneros y familiares dentro del núcleo familiar y la comunidad, misma que posteriormente se devuelve como una ayuda recíproca, lo que no constituye una actividad obligada ni forzada, sino es voluntaria a través del sentir comunitaria.

En el diagnóstico de campo, partimos de la investigación socio jurídico, con la finalidad de examinar la concepción de vida de la comunidad *Ishbug Utucun*, su forma de pensar, crear e interactuar en el entorno comunitario y cultural, así como ubicar la presencia de los valores y principios que permiten coexistir e intuir la vida, el espacio y el tiempo en la comunidad. Así mismo, se averiguó cómo aprecian, conciben y actúan frente a conflictos internos de la comunidad, los propósitos que inculcan para establecer un diferente modo de concebir el entorno social comunitario.

Mario Bunge analiza los diferentes objetos de conocimiento, para el efecto, realiza una clasificación de los tipos de saberes científicos: los formales que apuntan a un objeto de estudio en entes ideales creados por la razón y los fácticos que aterrizan como objeto de conocimiento en los fenómenos empíricos.¹⁰¹ En consecuencia, la presente investigación jurídica no se agota en el análisis teórico, sino se nutre con la investigación socio jurídico. En suma, para poder ofrecer nuevos marcos de referencia y aportar en la construcción de

¹⁰¹ Mario Bunge, *La Ciencia: su método y su filosofía* (Buenos Aires: Ediciones Siglo XX, 1981) ,7.

una equidad social basado en la realidad cultural, ya que el análisis de datos bibliográficos relacionados con el estudio del caso, pretende es conocer el objetivo común de la comunidad, su interrelación en el curso individual, colectiva, moral y religiosa de sus habitantes; por ello, la presente investigación es de tipo socio-jurídico.

Ahora bien, la metodología del derecho según Ponce de León “es la parte de la lógica que tiene por objeto el estudio de los métodos específicos de la ciencia jurídica y generales aplicables al derecho en el contexto de la teología y axiología jurídica”¹⁰², sobre todo, por medio de los resultados de las técnicas de recolección de datos, se logró resultados cuantitativos, así sistematizar los datos de las encuestas aplicadas en la comunidad *Ishbug Utucun*, e identificar la incidencia de los valores y principios comunitarios en la resolución de los conflictos internos durante el período 2014 y 2015.

Para las entrevistas, se escogió el método cualitativo para simplificar los puntos de vistas de los diferentes actores sociales, dirigentes, académicos y religiosos, quienes han aportado sus experiencias y conocimientos acerca del tema de la investigación.¹⁰³ Mediante la técnica de la entrevista, se logró obtener la información de tipo individual a través de esquemas de preguntas fijas y flexibles desde lo más general a lo más concreto.

Del mismo modo, las encuestas se aplicaron directamente a los habitantes de la comunidad *Ishbug Utucun*, estos fueron de tipo descriptivo a través de preguntas estructuradas¹⁰⁴. Por medio de estas preguntas se pudo conocer y obtener información trascendental acerca del objeto de estudio (variables dependientes). Por lo tanto, las encuestas se emplearon a los comuneros de la comunidad *Ishbug Utucun* en forma indistinta, entre hombres y mujeres. Así mismo, por el número de composición de la población se optó por conseguir una muestra de población, tendiente a la aplicación de la herramienta de encuesta. Por consiguiente, desarrollamos los resultados alcanzados.

¹⁰² Luis Ponce de León Armenta, *Metodología del Derecho* (México: Porrúa, 2004), 64.

¹⁰³ Se contó con valiosos aportes de pensamiento mediante entrevista a los ciudadanos: Bacilio Segundo Pomaina Pilamunga, docente ESFORSE-ESPE; José Francisco Guambo Morocho, dirigente del barrio Guadalupana parroquia Cebadas; Gustavo Tenesaca Yantalema, actor social de la parroquia Cebadas; José Parco Yuquilema, coordinador de Interculturalidad del Gobierno Municipal de Riobamba, ámbito de recuperación de sabidurías y conocimiento, desde enfoque cultural con visión intercultural; José Barranco, sacerdote misionero Comboniano; Verónica Tene, presidenta de Organizaciones Indígenas de Cacha FECAIPAC; Orlando Garcés, sacerdote católico cristiano; Julian Guamán, estudiante de doctorado de la Universidad Andina Simón Bolívar y Humberto Delgado, abogado indígena.

¹⁰⁴ José Ignacio Ruiz Olabuénaga, *Teoría y práctica de la investigación cualitativa* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2012), 72-74.

Composición	Población	Muestra	Total
Número de habitantes de la comunidad	385	91	91

Fórmula¹⁰⁵

$$n = \frac{N\sigma^2Z^2}{(N-1)e^2 + \sigma^2Z^2}$$

Donde:

n= tamaño de la muestra= 91

N= tamaño de la población =385

o= desviación estándar de la población= 0,5

Z= valor obtenido mediante niveles de confianza =1,96 equivale a 95%

e= límite aceptable de error muestra entre 1% a 9 % =0,09 (9%)

1.2. Resultados de la encuesta

1. ¿en su comunidad, conoce si existen formas propias de pensar, actuar y sentir la vida comunitaria?



Fuente: Encuesta realizada para la presente investigación.
Elaboración: Rodrigo Naranjo.

Según el gráfico, un porcentaje de 89% consideran que en su comunidad existen propias formas de pensar, actuar y sentir la vida comunitaria; es decir, claramente establecen la presencia de formas propias de concebir la comunalidad. El sentir

¹⁰⁵ Mario Suarez y Fausto Tapia, *Interaprendizaje de Estadística Básica* (Ibarra: Universidad Técnica del Norte, 2012), 15-16.

comunitario se manifiesta en el espíritu colectivo; a su vez, se asientan en los principios de reciprocidad y solidaridad de todos, actúan en forma colectiva por medio de distintas actividades, sean organizativas y familiares; principalmente la *minga* y las asambleas comunitarias están impregnadas como parte del sentir comunitario; ya que, la presencia del *ayllu* genera un lazo estrecho de convivencia y de sentido comunitario, los principios y valores apuntan como eje central al fortalecimiento de la vivencia comunitaria, por medio de la trasmisión de las practicas, costumbres, valores y principios arraigados hacia las futuras generaciones; sin embargo, también se evidencia el problema de la disminución de la comunicación hacia los adultos de parte de la nueva generación.

Mientras un 11% señalan lo contrario, consideran que la comunidad se articula en la actualidad con las mismas prácticas de otras culturas, pues la globalización ha permitido trastocar la comunidad, así se plasma la manifestación de otras culturas en su interior y buscan plasmar estas expresiones externas al interior de la comunidad, como una perspectiva de imposición liberal.

2. ¿Dónde se originan los valores y principios que practican en la comunidad?

Gráfico 2



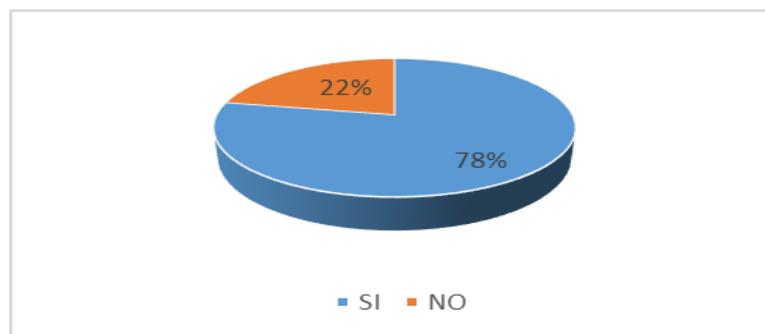
Fuente: Encuesta realizada para la presente investigación.
Elaboración: Rodrigo Naranjo

El 78% consideran, los principios y valores en la comunidad se originan desde el vivir, pensar y sentir la comunidad, la convivencia diaria en la comunidad permite fortalecer por medio de generación en generación sus valores y principios, dichos valores y principios se practican en forma individual y colectivamente, tanto al interior de la comunidad como fuera de ella. Entonces, los valores y principios como: solidaridad, sinceridad, reciprocidad y otras, están arraigadas en cada habitante, a causa de las

constantes prácticas comunitarias lo internan como costumbres; por el contrario, el 14% refieren, los principios y valores provienen desde pensamientos externos a la comunidad, reflexionan que adoptan practicas vivenciales fuera del entorno y lo ajustan como propias, citan a manera de ejemplo las multas económicas cuando se resuelven conflictos internos; por otro lado, el 8% infieren que los valores y principios provienen desde la concepción religiosa, marcan a la religión como componente que ha incorporado la mayor parte de los valores y principios en la comunidad. Por tal motivo, influye en la resolución de conflictos internos, ya que consideran, en algunos casos los actores religiosos sustituyen a los cabildos comunitarios.

3. ¿Los valores y principios que conviven en la comunidad son acatados por sus miembros?

Gráfico 3

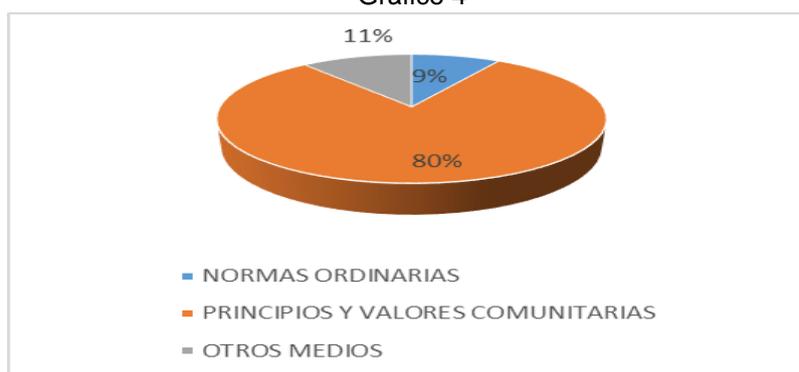


Fuente: Encuesta realizada para la presente investigación.
Elaboración: Rodrigo Naranjo

El 78% consideran, los valores y principios son acogidas dentro de la comunidad. Por consiguiente, al existir prácticas propias los habitantes lo asimilan y lo practican como modo de vida y la sujeción en fundamental; así mismo, se conserva y se desarrolla en cada generación, señalan que los valores y principios no son estáticos se transforman conforme a cada periodo, por ende, siempre sus propósitos se dirigen hacia objetivos colectivos y no personales. Por otra parte, un 22% establecen, los valores y principios son variantes y cambiantes de acuerdo a las circunstancias personales o intereses, aquello obedece a la creciente migración de la comunidad fuera de ella, en donde se adoptan diferentes formas de vida.

4. ¿En qué se basan para resolver los conflictos en la comunidad?

Gráfico 4



Fuente: Encuesta realizada para la presente investigación.
Elaboración: Rodrigo Naranjo

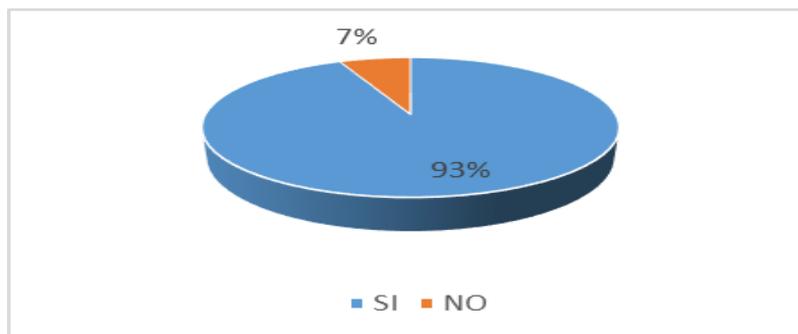
El 80% cuentan, los conflictos de la comunidad se resuelven con base a los principios y valores comunitarios, la comunidad conserva una manera particular de enfrentar un conflicto, inicialmente reflexionan en las vivencias de la comunidad, sugieren soluciones, recapacitan y restauran el equilibrio y la armonía, para el efecto, recurren a los valores principales como no robar, no mentir, no ser ocioso como modos de conducta; así mismo, se presenta el espíritu comunitario en el *shuk shunkulla*, *shuk yuyailla*, *shuk makilla*¹⁰⁶, no solamente hacia el infractor, sino para la comunidad, porque así lo han practicado desde los antepasados.

Por otra parte, el 11% consideran, en la resolución de conflictos, se resuelven adoptando otros medios, primero dentro de la familia o en pareja, exponen que es necesario tratar los conflictos dentro del hogar, ya que, ayuda que no se especule un malentendido dentro del hogar y lo aclaran en el seno familiar; sin embargo, como último recurso, recurren a la intervención de la comunidad, pues es la máxima autoridad de convivencia, en ella se aplican sanciones de orden físico y espiritual. Por otro lado, el 9% establecen, la influencia externa de las leyes ordinarias inmiscuye en la resolución de los conflictos internos. Por esta razón, refieren que los dirigentes adoptan prácticas externas y diferentes modos de resolución, basadas únicamente en la sanción y represalia, a causa de hacer quedar mal a una familia y desequilibra aún más la comunalidad.

5. ¿Resuelven los conflictos internos con base a formas propias de vivir, pensar y sentir de la comunidad?

Gráfico 5

¹⁰⁶ Un solo corazón, un solo pensamiento, una sola mano.



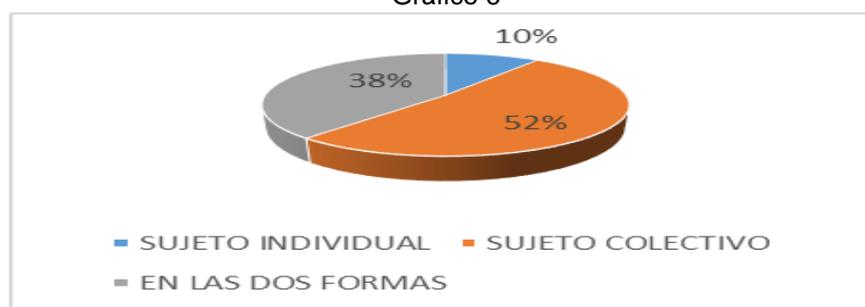
Fuente: Encuesta realizada para la presente investigación.
Elaboración: Rodrigo Naranjo

De los encuestados, el 93% indican que los conflictos internos se resuelven con formas propias de pensar, sentir y vivir de la comunidad; piensan en la armonía y el equilibrio, sienten el sentido de pertenencia con la comunidad y viven con base a principios y valores como: respeto, la verdad, honestidad, solidaridad (sin codicias), reciprocidad, integridad, entre otras, aquellos principios y valores, articulan en la resolución de los conflicto dentro de la comunidad, independientemente del problema o la materia; ante un incidente, se apoyan en forma mutua y se han dado la mano todos para salir de esa dificultad, como elemento central escuchan a las partes, a la familia y los ancianos, para todos resolver vuestros conflictos. Por tal motivo, las sanciones físicas son proporcionales, no acuden al salvajismo, pues no es parte de la espiritualidad.

En consecuencia, la forma de resolver sus conflictos basados en sus propias formas de vida, ha permitido lograr una cohesión comunitaria. Más, últimamente como en toda cultura, el discurso de los derechos humanos con tendencia a prohibir toda practicas ancestral ha tomado terreno; sin embargo, en la comunidad desconocen el significado de los derechos humanos, asimilan como un término exclusivo para los centros urbanos. Sobre todo, obedece a que la comunidad, según la concepción del indígena, no sólo se compone de personas sino de todo lo que rodea: animales, naturaleza, espiritualidad. Por otro lado, un 7%, consideran, en la comunidad se genera aspiraciones individuales de consumarse como autoridad, lo que lleva que una persona dirija todo y se concentre; por ende, dicho individuo es quien toma contacto con los medios urbanos e introduce diferentes modos de sanción resolución, citan como ejemplo realizar actas de resolución basados en normas legales, así como multas económicas.

6. ¿Cómo entienden al ser humano en la comunidad?

Gráfico 6



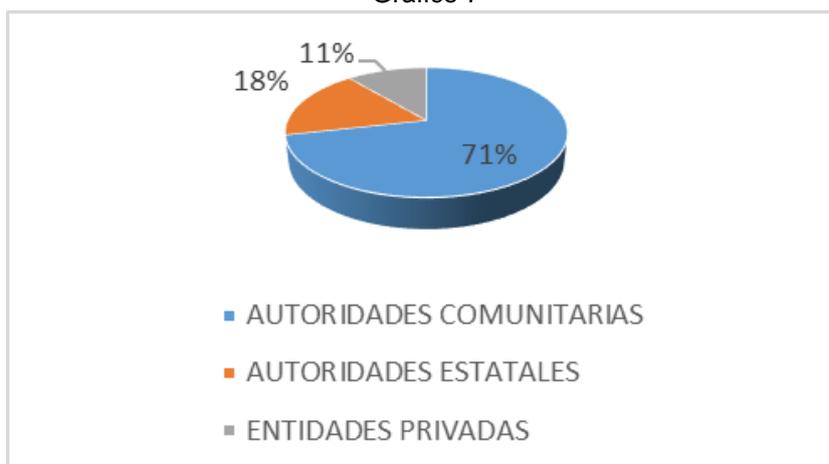
Fuente: Encuesta realizada para la presente investigación.
Elaboración: Rodrigo Naranjo

El 52% establecen, al ser humano se concibe como un sujeto colectivo, señalan que el individuo es cuanto a su relación con todos, no únicamente en la persona. Por esa razón, el ser humano es parte de un todo: la naturaleza, las deidades, las plantas, los ritos, costumbres, animales, dimensión física, mental, emocional y espiritual como un todo; por su puesto, el ser humano no se sitúa a favor de una sola persona, sino la presencia del sentir comunitario basado en el *runakay* en la relación con un todo.

Por otra parte, el 38% consideran, el ser humano en la comunidad es individual y colectiva, individual en su progreso personal como habitante y colectivo en su relación con la comunidad como *ayllu*, por ende, consideran al ser humano como un desarrollo personal y comunitario, a causa que, justifican la necesidad de la formación escolar y espiritual para emprender la presencia comunitaria en forma dinámica; así mismo, refieren si una persona sólo se desarrolla a lo personal, generalmente tienden a confrontar a lo comunitario, por lo que la vinculación con la comunidad es fundamental durante su crecimiento escolar, así no pierden el sentido de pertenencia; finalmente, el 10% determinan, como sujeto individual, ya que buscan una superación personal que permita salir de la pobreza. Entonces, a raíz de la competitividad del mundo, el individuo debe buscar su progreso, no conciben lo comunitario como un espacio de desarrollo, sino el desarrollo personal como una manera de progreso; por tal motivo, se genera la migración como una alternativa de desarrollo individual y económico.

7. ¿Alguien en la comunidad ha enunciado la idea de la dignidad humana?

Gráfico 7



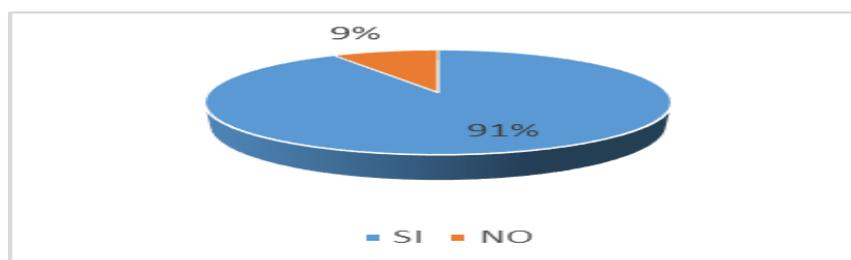
Fuente: Encuesta realizada para la presente investigación.
Elaboración: Rodrigo Naranjo

El 71% refieren, la autoridad comunitaria comparte la idea de la dignidad humana como un valor comunitario y como pertenencia de la comunidad, por ende, entienden a la dignidad como el paso al *ally kawsay*, puesto que, al resolver conflictos internos siempre inquietan la vigencia del equilibrio y la armonía para la comunidad; así mismo, no buscan la simple utilidad de los valores humanos para el individuo, sino hacia la colectividad.

En cambio, el 18% indican, haber oído la representación de dignidad humana, a través de los actores estatales, más dirigida a la sujeción de las normas ordinarias; puesto que consideran como advertencia para que la comunidad disminuya la resolución de conflictos internos basados en su derecho propio. Entonces lo estimulan en la aplicación de las normas estatales para que pongan a un sitio las prácticas comunitarias. Por el contrario, el 11% lo ha percibido desde organizaciones no gubernamentales, propenso a posicionar el apoyo con proyectos sociales, desde organismos internacionales, por ende, consideran a la dignidad como una oportunidad de cooperación para equilibrar desigualdades.

8. ¿En los años 2014 y 2015 ha participado en resolución de conflictos en la comunidad?

Gráfico 8



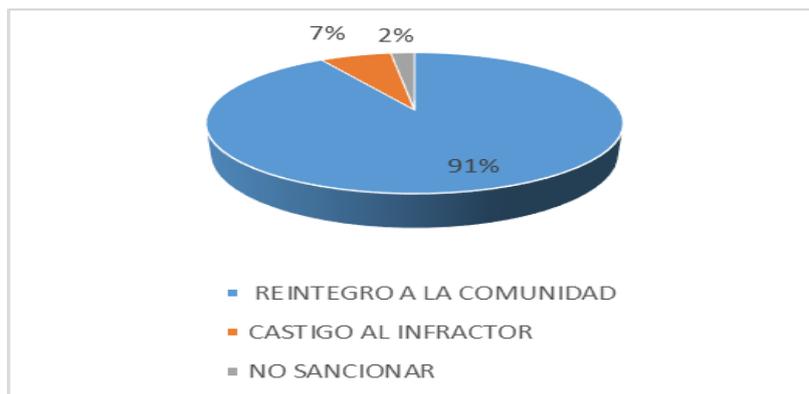
Fuente: Encuesta realizada para la presente investigación.
Elaboración: Rodrigo Naranjo

El 91% señalan haber participado e intervenido en la resolución de los conflictos en su comunidad; en efecto, exteriorizan en la comunidad siempre se desarrolla las asambleas comunales. En la asamblea se trata sobre todos los asuntos incluido los conflictos, aquello no se centra únicamente en la percepción personal o familiar, sino en el elemento central, la comunidad. Así mismo, han participado en los impulsos de la resolución de conflictos en forma voluntaria atendiendo la convocatoria de los cabildos, en las reuniones y al momento de adoptar resolución no se desemboca siempre en la sanción, sino propenden diferentes maneras de buscar el origen del incidente y en consecuencia su resolución varía de acuerdo al asunto, así tratan varios casos: problemas de tierras, infidelidades, familiares, parejas, la mayoría de veces recurren al consejo de la experiencia, pues aquello asiste a guardar la forma de vida; sin embargo, refieren en los últimos años en las juventudes se ha presentado nuevos problemas: alcohol, desobediencia y embarazos antes de matrimonios. Ante esto, la comunidad busca enfrentarlos con sus propios valores y principios, muchas veces han culminado en la reflexión y han logrado atajar que se polarice en todos los jóvenes.

Por otro lado el 9% indican, no haber participado; puesto que, consideran que no es imprescindible asistir a las reuniones, sino es voluntario. Entre los principales motivos que manifiestan, es haber ausentado de la comunidad en los días de convocatorias a las asamblea, por distintos motivos, principalmente subrayan asuntos laborales o familiares (visitas en centros urbanos).

9. ¿cuál es el fin de la purificación a los infractores?

Gráfico 9



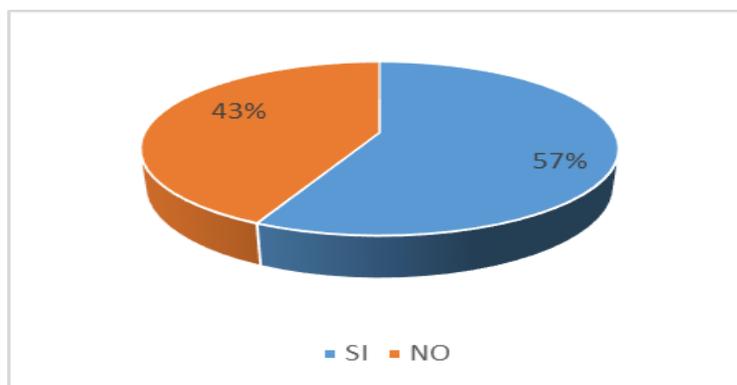
Fuente: Encuesta realizada para la presente investigación.
 Elaboración: Rodrigo Naranjo

El 91% afirman, la intención de la purificación es el reintegro de los infractores a la vida comunitaria con todos los valores y principios arraigados. Por esta razón, consideran que todos deben participar para encontrar el reintegro del infractor y el sentido de ser *runa* no se desaparezca; a causa que, el hecho de estar pendientes de todos los habitantes, su propósito es no causar resentimientos sino afianzar lazos de comunalidad.

En cambio, el 7% señalan, la purificación como representación de un castigo, por tal motivo, es una advertencia de prohibición para que las futuras generaciones y la comunidad, evite que se presenten nuevos sucesos en otros miembros, y recaer en una vergüenza pública dentro de la comunidad. Por el contrario, el 2% indican a la purificación como una imposición de sanción, puesto que a veces los factores de influencia interfieren con los dirigentes, mediante la amistad, influjos o el poder; por ello, consideran que en la actualidad no son efectivas las sanciones, porque los alivios no se toman con respeto, sino como humillación al prójimo.

10. ¿Existen alguna diferencia entre religión y espiritualidad indígena?

Gráfico 10



Fuente: Encuesta realizada para la presente investigación.
Elaboración: Rodrigo Naranjo

El 57% determinan, existen diferencias entre religión y espiritualidad, puesto que, desde que han adoptado la religión se han visto obligados moralmente en abandonar sus prácticas comunitarias, así mostrar una sujeción a los principios bíblicos. Por consiguiente, han aprendido a la prevención de Dios y seguir un camino hacia la salvación, ya que a la espiritualidad reflexionan como prácticas terrenales que a veces intentan dejar atrás.

Por otro lado, un 43% afirman que no, la religión complementa con la vida comunitaria, por ende, consideran que la religión se ha adoptado con base a las propias manifestaciones comunitarias, tal es el caso, los propios dirigentes han ocupado espacios como autoridades religiosas en la comunidad y también participan con su propio modo de celebrar tiempos especiales (*pawkar raimy*). Por esta razón, han logrado una mejor convivencia y sobre todo condición de asimilar entre los habitantes.

2. La vida comunitaria como necesidad humana

Antes de nada, para reconstruir las formas de pensamiento y vida de los pueblos *kichwas*, es vital establecer un estudio de sus palabras, sus expresiones diarias, acciones y ritualidades; acorde con los actos donde se concentran el sentido y la visión de los pueblos indígenas, ya que han permitido mantener latente su filosofía en la vida comunitaria.

El siguiente punto es la relacionalidad, se posiciona como núcleo verdadero del pensamiento andino, en su esencia es una ética. Así mismo, dos tipos particulares de relaciones destacan en el pensamiento andino: complementariedad y reciprocidad. El primero donde cada ente y cada acción corresponden un complemento (elemento complementario). El contrario de una cosa no es su negación, sino su contra-parte, entonces su complemento y su correspondiente necesarios. El principio de complementariedad contradice a dos axiomas fundamentales de la filosofía occidental: al principio de contradicción y al concepto de "substancia" como un ser que existe en y de sí mismo.

En particular, en el pensamiento andino ningún ser, ni siquiera Dios, es "substancia", porque nada es suficiente y nada puede existir de manera absoluta. Es así, en cuanto a la religión, a manera de ejemplo, tenemos al sacerdote católico José Barranco con experiencia en el desempeño comunitario, reitera que para evitar conflictos al interior de una comunidad apuestan al diálogo y lo expresa "el diálogo, el respeto a las ideologías

diferentes y la libertad de pensamiento y opción, trae paz, armonía, fraternidad, alegría y felicidad.”¹⁰⁷; es decir, actualmente la religión apuesta al diálogo para evitar confrontación de posiciones. También el dirigente indígena Francisco Guambo con respecto a la dinámica de la religión en la vida comunitaria, refiere “los verdaderos valores son los principios, el actuar del hombre con la sociedad, estamos conscientes que el sentido de buen cristiano en algo puede insertar en nuestras vida comunitaria”.¹⁰⁸ Reconoce en forma parcial la incidencia de la devoción en la vida comunitaria.

Por otro lado, Gustavo Tenesaca tiene una posición diferente, refiriendo: “La religión ha ido modificando algunos factores cerebrales para su actuación, al ser humano por influencia religiosa le cuesta entender la sabiduría de su pueblo, se sincretizó entre lo nuestro y la imposición. Se necesita mirar la religión como algo que libera”.¹⁰⁹ En cambio, la espiritualidad de los pueblos indígenas es la esencia que da vida al *Cosmos*, la cosmovisión planteada desde los pueblos indígenas¹¹⁰, enseña que cada lugar, ser humano, planta y hasta animales tienen una energía (espíritu) que lo vuelve sagrado, por ello todo lo que rodea la *pachamama* se interrelacionan entre sí para complementar su existencia, forjándose el sentido de lo comunitario. Por tanto, la espiritualidad es el fundamento de la forma de vida de los pueblos indígenas, sus principios, valores y creencias buscan mantener equilibrio y armonía de la relación hombre-*cosmos* en todos los aspectos; siendo evidente cuando se produce una alteración, pues acarrea inestabilidad comunitaria. Estas alteraciones son subsanadas por los pueblos indígenas a través de rituales y ceremonias que buscan restablecer el equilibrio perdido con manifestaciones como cantos y ofrendas.

El segundo, principio de reciprocidad en la comunidad, es la manifestación del principio de complementariedad en lo moral y práctico; es decir, cada acción cumple su sentido y fin en la correspondencia con una acción complementaria. La base del principio de reciprocidad en última instancia es el orden cósmico como un sistema balanceado de relaciones. En efecto, el principio de reciprocidad casi no es compatible con una de las concepciones más centrales de la teología y moral cristiana: la gracia; ya que, según el pensamiento andino un acto de gracia o un regalo (en el sentido de bondad desinteresada y

¹⁰⁷ Entrevista sacerdote José Barranco, entrevistado por Rodrigo Naranjo, Quito, 2017

¹⁰⁸ Entrevista Francisco Guambo, entrevistado por Rodrigo Naranjo, Guamote, 2017

¹⁰⁹ Entrevista Gustavo Tenesaca, entrevistado por Rodrigo Naranjo, Guamote, 2017.

¹¹⁰ Nirna Curnningham, “Espiritualidad, conocimientos e historia de los Pueblos Indígenas de Abya Yala” (La Paz: Fondo Indígena, 2008), 71.

unilateral) no es un bien moral, sino más bien una amenaza para el orden que está basada en reciprocidad estricta.

Así pues, en la comunidad encontramos términos comunes, cómo *mama* y *taita*, utilizados para expresar la representación de la naturaleza como un ser vivo, con base en la complementariedad; vale destacar, si una persona, no desempeña su función adecuadamente puede colocar en peligro el bienestar de todos. En particular, tenemos a la *minga*, como una actividad que fomenta el trabajo y la producción en beneficio de la comunidad. De manera que, el *maki purana* (ayuda mutua) corresponde al principio de reciprocidad. Así mismo, el *Yanaparina* consiste en la expresión de solidaridad como valor fundamental. Dado que, el *pakta kawsay*, busca el equilibrio. Es la trilogía de *ama killa*, *ama llulla*, *ama shua*, para avalar el equilibrio en todos los aspectos.

En definitiva, el *ally kawsay* es el equilibrio que permite sostener la armonía, garantiza fluidez de cada actividad individual, familiar o comunitaria¹¹¹. De igual manera, el *wiñak kawsay* permite la creatividad, la motivación para fomentar propias iniciativas con base en el *tinkuy*. Al mismo tiempo, el *tinkuy*, representa el encuentro o la confrontación, pero una confrontación que no genera enemistad, sino fortalece lazos de solidaridad y apoyo.

Del mismo modo, el *runakay* (saber ser), es el complemento de todos los elementos detallados anteriormente. Para ilustrar mejor, el *runa* es la persona o ser humano; y, el *runakay* describe la construcción misma de la persona, quien debe cumplir gradualmente todos los valores descritos para llegar a su máxima expresión, la dimensión de *runakay*¹¹². Por esta razón, el *sumak kawsay* es la concepción de vida que mantienen los pueblos indígenas.

Como resultado, los pueblos originarios mantienen valores y principios vigentes, espirituales, afectivos y relativos a las vivencias de alegría o tristeza. Julián Guamán menciona, los principios y valores son “una concepción y práctica propia de los pueblos indígenas como consecuencia histórica y su punto de visión cósmica de la vida”.¹¹³ Dicho brevemente, las culturas originarias a lo largo de la historia lograron resumir en una palabra la esencia de su ser cultural, comunal, social y espiritual; esta palabra encerraba su

¹¹¹ Ariruma Kowii. “El Sumak Kawsay”. En: *Aportes Andinos* No. 28 (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Programa Andino de Derechos Humanos, 2011), 4.

¹¹² Kowii. *El Sumak Kawsay*, 5.

¹¹³ Julian Guamán, estudiante doctorado UASB, entrevistado por Rodrigo Naranjo, Quito, 2017

todo y, a partir de ella, se entendían y se formaban las partes.¹¹⁴ Por eso, las culturas andinas, establecidas en lo que hoy es América del Sur, tienen un proceso histórico común, en la palabra *Pacha* que interna la esencia de ese resumen histórico de ser nación, pueblo y cultura.

Para simplificar, *Pacha* simultáneamente es universo, mundo, tierra, deidad, señor, edad, guerrero, creador, pacificador, número, Dios, viento, tiempo y espacio como existencia universal. Es el Dios cósmico de los Andes. En efecto, es la explicación de la vida, la fecundidad femenina y masculina que sostiene la continuidad y perduración de la existencia, en ella está el misterio del nacimiento del nuevo ser y el descanso del que muere¹¹⁵.

PACHA, como una conceptualización de la realidad cósmica, expresa las relaciones existentes entre las distintas esferas o zonas: física, sideral y espiritual: El espacio geográfico es captado como una realidad ordenada que debe ser compartido tanto por humanos como por los animales y plantas; el espacio sideral es captado como un orden preestablecido en donde las estrellas y los astros luminosos cumplen su función; asimismo en la esfera espiritual debe ser mantenida una relación de reconocimiento, puesto que el bienestar de la humanidad también depende de la intervención favorable de las divinidades.¹¹⁶

De la misma forma, a la *Pacha* los pueblos indígenas acercan con respeto, cariño y reverencia, expresiones que surgen desde la conciencia y el corazón andino, aluden “Nosotros escuchamos con nuestros oídos y sentimos con nuestros pechos, vemos con nuestros ojos. Así se debería de hablar, viendo, sintiendo y escuchando”.¹¹⁷ Así, Fernando Díaz de Medina sostiene “Aprende a leer la escritura de los montes, escucha la música del agua y de los árboles. Si sorprendes la perfección del paisaje y la urdimbre de sus hilos de oro, comprenderás que antes de tocar el corazón del hombre los Dioses se aposentaron en el interior de la naturaleza”¹¹⁸.

En efecto, la idea de la familia (*ayllu*) para los pueblos andinos está basada en el respeto como soporte de la complementariedad dual.¹¹⁹ Por ello, es vital y sagrada.

¹¹⁴ Víctor Bascope, “Espiritualidad originaria”, 2da. ed. (La Paz: Verbo Divino, 2008), 19.

¹¹⁵ Curningham, *Espiritualidad, conocimientos e historia de los Pueblos Indígenas de Abya Yala*, 72.

¹¹⁶ Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo, “Agricultura y Cultura en Los Andes” (La Paz: Hisbol/PRATEC, 1990), 2.

¹¹⁷ Domingo Llanque, “La Cultura Aimara, Desestructuración o afirmación de Identidad” (Lima: Ediciones IDEA, 1990), 16.

¹¹⁸ Fernando Díaz de Medina, “La Teogonía Andina” (La Paz: Rolando Diez de Medina, 2003), 22.

¹¹⁹ Iván Ignacio, “La sagrada dualidad y complementariedad de la pareja en la estructura social indígena y la toma de decisiones en los Andes” (ponencia, Seminario sobre “Gobernabilidad Indígena y Democracia en las Américas”, Ottawa, 15 de marzo 2006).

Además, en la comunidad indígena solo cuando la persona convive en comunidad logra desarrollarse completamente; así pues, los andinos consideran a su pareja matrimonial como un principio perdurable y esencial dentro del *ayllu* -equidad-*sullka*¹²⁰-.Dicho de otra manera, la dualidad es parte de la institucionalidad de los pueblos originarios; pues brinda aquella energía que restituye la fuerza andina. La mujer trasciende aquellos conceptos de género o feminidad, marca una específica ciudadanía, es la otra mitad de la ciudadanía plena, como componente de una mitad de un todo, y llega a conformarse como una autoridad dentro del gobierno indígena. La mujer tiene un rol fundamental, profundo y diverso que se relaciona con la definición de identidad y que va más allá de las expresiones de danza, música o artesanía, es aquella que va difundiendo la complementariedad con lo opuesto¹²¹.

En conjunto, en la comunidad indígena se desarrolla su camino de realización integral, pero también es un encuentro de complementariedad y reciprocidad con los antepasados, es el espacio morada de los ancestros y todos los espíritus protectores. Así mismo, es la identidad creada y desarrollada en la cosmovisión como un todo interrelacionado

3. Incidencia de valores y principios de pensamientos indígenas en la resolución de conflictos internos.

La racionalidad indígena en palabras de Josef Estermann, se articula en una serie de principios fundamentales, siendo la principal el principio de relacionalidad o principio holístico; la comunidad de alguna manera está relacionada y vinculada entre todos los habitantes y su contorno, Estermann considera que el principio básico de la filosofía andina es la relacionalidad del todo, con base a este axioma, describe tres principios derivados: el primero la correspondencia, en palabras del autor “distintos aspectos, regiones o campos de la realidad se corresponden de una manera armoniosa”¹²² el segundo es la complementariedad que significa que cualquier ente y acción se halla siempre en

¹²⁰ María Eugenia Choque, “Subordinación de la mujer indígena. En Postmodernidad y Pueblos Indígenas” (EEUU: Universidad de Purdue, 1999), <http://antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id_articulo=1141>.

¹²¹ Iván Ignacio, “La sagrada dualidad y complementariedad de la pareja en la estructura social indígena y la toma de decisiones en los Andes” (ponencia, Seminario sobre “Gobernabilidad Indígena y Democracia en las Américas”, Ottawa, 15 de marzo 2006).

¹²² Josef Estermann, “Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo”, colección “teología y filosofía andinas” No. 1 segunda edición (La Paz: ISEAT, 2006), 136.

coexistencia con su complemento específico, finalmente el tercero, el principio de reciprocidad que corresponde a un nivel pragmático y ético “a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco”¹²³, la reciprocidad entre ser humano, naturaleza y espiritual, que no se limita al ser humano y a su actuar sino a las tres dimensiones cósmicas referidas por Estermann.

En el mundo andino, el hombre es parte de un cosmos vivo, sagrado, animado y de una madre tierra, este cosmos es entero, no se divide con la oposición materia-espíritu, tampoco se desintegra por la influencia de la religión, tecnología, no existe separación entre lo ético y lo material (económico), como tampoco se diferencian los conflictos, es así, la familia comunitaria se complementa con la organización comunitaria, el *ayllu*¹²⁴ forma parte de esta matriz interrelacionado en el territorio, producción y economía, tejido cultural y ritual sujeto a una autoridad. La visión holística de los pueblos originarios permite conocer la comunidad en forma integral e interrelacionada, no existe diferencia entre seres vivos e inertes como se diferencia en la concepción eurocéntrica, esto permite una convivencia armónica y sostenible de la madre tierra.

Así pues, los conflictos que se generan al interior de la comunidad indígena, se confluyen con todo el *cosmo*¹²⁵, la interrelación de los principios y valores que predominan en la comunidad ayudan a concebir de una forma distinta un conflicto que presenta en el interior, el problema no es un asunto a parte, tampoco es de una persona o de una familia, sino es de la comunidad, ya que es trascendental que todo el esmero y empeño se derive al desequilibrio, pues, un conflicto interno debe ser superada de manera inmediata, caso contrario la convivencia normal y la interrelación de sus habitantes se ve obstaculizada e impedida, en esta forma, los valores y principios que convergen en la comunidad, influyen directamente en la resolución de conflictos internos, sea cual fuere el índole del conflicto, recordamos que al interior de una comunidad no existe una diferencia en la comprensión del conflicto como un tema aislado, los objetivos comunes están basados ya en principios como la armonía y el equilibrio, para hacer posible el sentido de pertenencia y reafirmar la presencia de los pueblos originarios con distinta maneras de concebir y comprender los conflictos dentro de su territorio.

¹²³ Ibid, 145.

¹²⁴ Significa persona

¹²⁵ Significa ordenado y armonioso

Dado que la sabiduría indígena no está desligada de las concepciones religiosas, éticas y mitológicas, mejor toma como fuentes valiosas del saber humano; se advierte, no es posible separar lo material y lo inmaterial para entender el pensamiento andino, al contrario imponer a los pueblos indígenas una visión del mundo único y uniforme, eliminando la flexibilidad y diversidad ocasiona consecuencias fuertes; ya que cuando el pensamiento eurocéntrico se afirma como única verdad, las verdades de los otros pueblos se convierten en mitos, leyendas, supersticiones y cuentos de hada, negando la cultura dominante la autenticidad de los sistemas de conocimientos de otros pensamientos, como son los pueblos originarios.

Por tanto, los principios y valores articulan la vida colectiva. Pongo por caso, al principio de la relacionalidad; por cuanto se manifiesta en todos los niveles. Ciertamente se observa en el intercambio entre *hanaq pacha* y *kay pacha*¹²⁶, así como, en la relación viva con los antepasados¹²⁷. Ya que garantiza la continuidad moral y epistémica. Además, las diferentes formas de reciprocidad en una comunidad (*minka, ayni*)¹²⁸ hacen posibles el bienestar y la fertilidad; así, en las relaciones de parentesco, relaciones libremente escogidas (matrimonio de amor), se considera como un acontecimiento colectivo. Ahora bien, incluso la relación religiosa es asumida como un acto de fe colectivo¹²⁹.

Por una parte, cuando a causa de la Ilustración, la naturaleza y el cosmos aparecían cada vez más como una mega-máquina, sin alma. A causa de que la ética se retiraba cada vez más hacia el interior de la persona particular. Por ello, el individuo fuera agobiado por una carga ética sobrehumana (existencialismo) y que la naturaleza como consecuencia se volviera un monstruo ciego y fútil. Por otra, el pensamiento andino (a la par con la fe cristiana de la creación) subraya la dimensión esencialmente cósmica de la ética. En efecto,

¹²⁶ Cielo y tierra para el pensamiento andino no son opuestos determinados por trascendencia. Ambos son dos aspectos del mismo mundo (ambos son pacha: tierra). La división tripartida andina (*hanaq pacha, kay pacha, uray pacha*) fue superpuesta por la concepción cristiana de tres pisos (cielo, tierra, infierno) y tergiversada en su significación primordial. Una división estricta entre el más-allá y este mundo es ajena al pensamiento andino.

¹²⁷ Esta relación está muy viva dentro de la familia y la comunidad (*ayllu*), sea en las fiestas (por ejemplo: Todos los Santos), danzas o en ritos particulares (*despacho*). Pero también en las ideas sobre la procedencia de las almas vagantes de familiares difuntos.

¹²⁸ *Ayni* es aquella forma de reciprocidad según la cual un trabajo será compensado por un trabajo correspondiente en otra fecha. Por ejemplo, si ayudo hoy a mi vecino en la cosecha, él me ayudará más adelante también. *Minka* es una forma de trabajo común, donde los miembros de un *ayllu* trabajan *ad honorem* en favor de una obra comunal (agua potable, canales de riego, carreteras).

¹²⁹ La soledad y la vanidad del ser humano ante Dios en la situación de una decisión de fe fueron recaladas sobre todo por la teología protestante. En la concepción católica, la fe siempre está transmitida por la tradición y la comunidad, pero sin dispensar de una decisión personal.

el sacerdote de la Iglesia Católica Orlando Garcés lo contrasta diciendo “La persona es digna en cuanto ser humano, hijo de Dios y hermano, como tal vive la comunidad”¹³⁰.

En definitiva, en las comunidades indígenas los actos de un individuo tienen un impacto más allá del alcance de la influencia particular; dicho motivo es muy parecido a la doctrina cristiana del pecado original. Es decir, el cosmos es un sistema de relaciones múltiples mediante principios y valores. Por ello, la interrupción de tales relaciones (como en el caso de absolutizar al individuo) tienen consecuencias cósmicas. Así pues, la relación con la *Pachamama*, se produce cuando se respeta debidamente las relaciones entre ser humano y cosmos.¹³¹ Ya que, si estas relaciones naturales son negadas, la tierra rehúsa cumplir con su papel maternal, con el efecto que la muerte aparezca de diferentes maneras.¹³²

3.1. Correlación de los principios y valores en las comunidades indígenas

La educación occidental continuamente se dirige en repasar el conocimiento mediante información real, estructurada y transmitida a través de documentos; es decir, el conocimiento se aprecia como una forma de adquirir pensamiento y acumular destrezas mentales y comprobables. No obstante, en el mundo indígena empezar y acumular la sabiduría conlleva una profunda transformación personal en forma interna y externa, el pensamiento indígena no se reduce únicamente a textos y datos comprobables, por cuanto es un proceso dinámico y vivo, siempre es cambiante y en constante transformación y evolución.

Consideremos ahora, la racionalidad indígena según refiere Josef Estermann, se articula en una serie de principios fundamentales, siendo la principal el principio de relacionalidad o principio holístico; la comunidad de alguna manera está relacionada y vinculada entre todos los habitantes y su contorno, Estermann ratifica que el principio básico de la filosofía andina es la relacionalidad del todo, con base a este axioma, describe tres principios derivados: el primero la correspondencia, en palabras del autor “distintos

¹³⁰ Orlando Garcés, sacerdote católico cristiano, entrevistado por Rodrigo Naranjo, Riobamba, 2017.

¹³¹ No es casualidad que los sacrificios rituales para la tierra (pagos, despachos) son reproducción y manifestación de acontecimientos cósmicos. El sol, la luna y las estrellas juegan en estos ritos un papel importante, como también los cuatro puntos cardinales.

¹³² sequía, hambre, enfermedades, epidemias

aspectos, regiones o campos de la realidad se corresponden de una manera armoniosa”¹³³ el segundo es la complementariedad que significa que cualquier ente y acción se halla siempre en coexistencia con su complemento específico, finalmente el tercero, el principio de reciprocidad que corresponde a un nivel pragmático y ético “a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco”¹³⁴, la reciprocidad entre ser humano, naturaleza y lo espiritual, no se limita al ser humano y a su actuar sino a las tres dimensiones cósmicas destacadas por Estermann.

Para ser más específicos, en el mundo andino, el hombre es parte de un cosmos vivo, sagrado, animado y de una madre tierra, este cosmos es entero, no se divide con la oposición materia-espíritu, tampoco se desintegra por la influencia de la religión, tecnología, no existe separación entre lo ético y lo material (económico), como tampoco se diferencian los conflictos al interior; es así, la familia comunitaria se complementa con la organización comunitaria, el *ayllu*¹³⁵ forma parte de esta matriz interrelacionado en el territorio, producción y economía, tejido cultural y ritual sujeto a una autoridad. Además, la visión holística de los pueblos originarios permite conocer la comunidad en forma integral e interrelacionada, se diferencia de la concepción eurocéntrica, lo cual permite una convivencia armónica y sostenible de la madre tierra.

Dicho lo anterior, los conflictos que se generan al interior de la comunidad indígena, se confluyen con todo el *cosmos*¹³⁶, la interrelación de los principios y valores predominan en la comunidad; es así que ayudan a concebir de una forma distinta un conflicto que se presenta en la comunidad. Por consiguiente, el problema (llaki) no es un asunto fuera de la comunidad, más no se trata tan sólo de un problema personal o familiar, sino es de la comunidad. Para ilustrar mejor, es trascendental identificar que todo el problema (llaki) enrumba al desequilibrio de la comunidad; a su vez, un conflicto interno tiene que ser superada de manera inmediata, caso contrario la convivencia armoniosa y la interrelación de sus habitantes podría ser obstaculizada y restringida.

Como se ha explicado, los valores y principios convergen en la comunidad de manera directa; más aún, influyen frente a conflictos internos de la comunidad. En cuanto a la materia del conflicto, es irrelevante; pues recordemos que al interior de una comunidad

¹³³ Josef Estermann, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, colección “teología y filosofía andinas” No. 1 segunda edición (La Paz: ISEAT, 2006), 136.

¹³⁴ *Ibíd.*, 145.

¹³⁵ Significa persona

¹³⁶ Significa ordenado y armonioso

no existe una diferencia en la intuición del conflicto por el tipo de inconveniente. A su vez, los objetivos comunes están basados en principios como la armonía y el equilibrio; por esto, es posible el sentido de pertenencia y la reafirmación de la presencia de los pueblos originarios con distinta forma de entender, comprender y resolver los conflictos dentro de su territorio.

Como se ha dicho, la sabiduría indígena no está desligada de las concepciones religiosas, éticas y mitológicas, mejor toma como fuentes valiosas del saber humano. Dado que, no es posible separar lo material y lo inmaterial para comprender el pensamiento andino; por el contrario, imponer a los pueblos indígenas una visión del mundo único y uniforme, eliminando la flexibilidad y diversidad, ocasionaría consecuencia fuerte e irreversible. Con todo, cuando el pensamiento eurocéntrico se afirma como única verdad, las verdades de otros pueblos se convierten en mitos, leyendas, supersticiones y cuentos de hada, negando la cultura dominante la autenticidad de los sistemas de conocimientos de otros pensamientos, como son los pueblos originarios.

3.2. Representación de justicia en la resolución de conflictos internos

Con respecto al sentido de la justicia en los pueblos indígena, aparece el siguiente interrogante ¿existe justicia en la resolución de conflictos internos? En particular, cuando se lo indaga, al interior de una comunidad el término justicia llama la atención; a causa de que lo asemejan al sistema positivista; es decir, no lo creen. Pongamos por caso, el mundo está conformado de manera desorganizada, para los pueblos indígenas, si pudiésemos aprender de la naturaleza encontraríamos que nada es justo tampoco en ella: plagas, sequias, heladas e inundaciones, dañan las cosechas, vienen enfermedades y matan a los animales. Por esa razón, todo esto es injusto; el mundo y la gente que vive en él, todos ellos son injustos cada día.

Si bien, en el mundo indígena no existe la palabra justicia con la dimensión eurocéntrica o positivista. No obstante, sustentan que la dimensión de justicia llega solamente siendo justo con uno mismo; aquello nada tiene que ver con falta de justicia que se ve a nuestro alrededor; más, no es un punto de vista pesimista de los pueblos indígenas, es más bien una reseña de la realidad comunitaria de lo que es nuestro mundo.

Ahora bien, según el plano indígena, en el escenario positivista se busca justicia y se usa su ausencia como justificación para la desdicha. En realidad, la exigencia de aquella,

provoca odio, rencor y se castiga a uno mismo. Además, en el sistema positivista, siempre se busca la justicia como el objetivo de un proceso; sin embargo, ¿cuál será la razón por la que no alcanza? Conviene subrayar, días tras día la injusticia persiste: pobreza, guerras, racismo, crímenes, continúan como permanencia del egoísmo del ser humano.

Teniendo en cuenta que, el sistema positivista pretende la justicia, la gente la exige y existen personas que luchan para que eso se obtenga, pero a la final no pasa nada. A escondidas, la justicia continúa selectivamente, así lo distinguen al interior de las poblaciones indígenas al sistema ordinario, quienes tienen recursos económicos no son condenados o son sancionados con penas leves; a pesar de que la injusticia permanece, políticos que no pagan impuestos y se enriquecen a costa del pueblo; pero sin ser juzgados y viven bien. Los pobres; en cambio, llenan las cárceles y no tienen la menor posibilidad de sacudir al sistema; solamente esperan y buscan la palabra justicia.

Por el contrario, para los pueblos indígenas, la elección de exigir justicia y sin resultados buenos, desequilibra la vida. Así que, en su interior optan por enseñar y transmitir los valores y principios, más no en exigir justicia. Entonces, la concepción de justicia en el plano indígena, no radica en buscar daño físico ni mental al individuo; cuando se presenta un conflicto hablan del amor y de respeto entre los *ayllus*. Al contrario, no pretenden el maltrato o la tortura sobre la persona que genera el desequilibrio, pues el baño de agua fría limpia su cuerpo y el azote con hierbas medicinales, lo purifica su mente y espíritu; después los consejos entre todos ayuda al arrepentimiento del infractor y aquello provoca un reproche general, impidiendo que el individuo que desequilibra, vuelva a generar nuevos conflictos al interior de la comunidad.

A pesar de todo, ¿porque la llamada “justicia indígena” es vista en mala forma? En algunas comunidades, últimamente la justicia ancestral, nada más se ha vuelto un remedo del sistema de la justicia positivista. En el caso de ciertas comunidades adoptan maltratos físicos como forma de resolución de sus conflictos. Lastimosamente en unas comunidades el *runa* está contaminado, en consecuencia lleno de odio e iras; es la razón por la cual cuando se aplica sanción, satisfacen aligerando todo el odio en las personas que han cometido alguna falta entre sus miembros. Lo que es peor, en lugar de irradiar amor descargan las iras y al final se termina descontextualizando la justicia ancestral y se hace lejano la profunda palabra perdón entre los seres humanos.

Ahora bien, ¿Por qué no existen cárceles en las comunidades? Dado que no existe una concepción de delincuente sobre el individuo, tampoco coexiste una sensación de peligro; en su lugar, convergen valores y principios en forma permanente. Así, por ejemplo desde niños enseñan a decir: esto es mío, esto es tuyo, no se cogerá lo ajeno, porque no es suyo, si alguien tiene hambre, podrá entrar a tu casa y pedir comida. Pero ¿Por qué la gente no toma para sí una cosa ajena?, por el respeto, ya como un valor enraizado en la comunidad.

Por último, en la concepción positivista es malo desobedecer. Porque la esencia es obedecer órdenes escritas. Por el contrario, para los pueblos indígenas, lo que es importante es saber determinar por uno mismo cuáles son las leyes que funcionan y cuáles pueden romperse sin perjudicar a uno mismo ni a otros; por ende, consideran que es fácil seguir y hacer ciegamente lo que se manda o lo que se prohíbe; vale destacar, en la concepción andina se dan cuenta que las leyes está para servirte a ti y no para hacer de ti un obediente; así empiezan a excluir la carga de la obligación. Por esa razón, no encontramos abogados ni jueces que cumplan una función determinada, sino entre todos confluyen mediante los valores y principios ya establecidos.

Así mismo, Cécile Lachenal argumenta, los valores, principios, creencias y cosmogonía son los elementos que conforman la cultura, su forma de concebir da un sentido o razón de ser al pueblo. Esta cultura se aterriza en la comunidad y da lugar así a prácticas e instituciones propias. Algunas prácticas, por su carácter reiterado (costumbres) y adecuado a las situaciones en la que se dan, se vuelven normas de comportamiento, definen las conductas permitidas, obligatorias o prohibidas, y son las que las autoridades de la comunidad van hacer respetar y prevalecer.¹³⁷

En conjunto, de acuerdo con Guillermo Padilla, las decisiones de las autoridades indígenas, aunque distancien en sus formalidades y contenidos de las que se toma en el poder judicial estatal, no por ello carecen de valor legal, pues de acuerdo con lo establecido por el Convenio 169. En forma especial en lo relacionado a los derechos humanos, se hace alusión a lo que la Corte Constitucional colombiana ha definido como el núcleo duro sobre el cual existe un consenso internacional intercultural. Según esta Corte, las limitaciones

¹³⁷ Cecile Lachenal, “Las pericias antropológicas, una herramienta para la hermenéutica intercultural y la justicia plural. Reflexión a partir del caso del México”; en *Hacia sistemas jurídicos plurales, reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena* (Bogotá: KONRAD ADENAUER STIFTUNG, 2008), 196.

que implica el respeto a los derechos humanos llevan a: No matar, No torturar y No esclavizar. Estas tres limitaciones sientan un principio moral, permite el amplio margen para el diálogo intercultural.¹³⁸

¹³⁸ Guillermo Padilla, “La historia de Chico. Sucesos en torno al pluralismo jurídico en Guatemala, un país mayoritariamente indígena”; en *Hacia sistemas jurídicos plurales, reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena* (Bogotá: KONRAD ADENAUER STIFTUNG, 2008), 171.

CAPÍTULO III

DIÁLOGO INTERCULTURAL

Finalmente, en el tercer capítulo se procura argumentar la propuesta del diálogo intercultural. Lo más importante como una propuesta alternativa. En efecto, conscientes que se lanza frente a un contexto hegemónico (cultura dominante). Así mismo, los pueblos indígenas vienen pasando procesos de defensa y autonomía dentro del periodo colonial del pensamiento. No obstante, han promovido desde todos los ámbitos, principalmente desde las luchas sociales la diversidad cultural. Empero de encontrar marginada y amenazada por el modelo hegemónico, siguen representando la realidad alternativa latente. De todos modos, la Constitución de 2008, en el Ecuador permite a los pueblos indígenas seguir avanzando en la permanente lucha por mantener vigente el pensamiento andino. Ahora bien, hoy en día los pueblos indígenas reclaman ir más allá, la dignificación de la diversidad cultural; a fin de ofrecer a la humanidad ejes alternativos para su desarrollo y convivencia.

En otros términos, para el equilibrio epistémico en el mundo, requerimos al diálogo intercultural. Por ende, es el camino de convergencia hacia nueva cultura de convivencia. En fin, el reclamo de fondo es la pluralidad de conocimientos; por tal motivo, es la exigencia en palabras de Fernet¹³⁹ que el conocimiento no comparta únicamente sus conceptos e ideas, sino que compartan su encarnación en el mundo y en el campo pragmático. Es decir, diversifiquemos el mundo.

1. Procesos de defensa y autonomía de los pueblos indígenas

Históricamente conocemos que los distintos pueblos existentes en el continente del Abya Yala, tenían sus costumbres, organización, cultura, formas de trabajo, hasta que en 1492 se inició la colonización española, la misma que generó efectos negativos incalculables. Según los datos históricos, los europeos se apoderaron de recursos naturales (tierras, oro, plata, cobre), e impusieron costumbres ajenas a la realidad indígena.

En cuanto recordamos estos hechos, sin duda hacemos relación también a las acciones posteriores que da cuenta de los últimos 500 años a la que se ha denominado de

¹³⁹ Raúl Fernet, “La Pluralidad de conocimientos en el dialogo intercultural”, en David Mora, edit., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, 51-70 (La Paz: III-CAB, 2009), 17.

resistencia indígena. Más aún, en la evolución de la sociedad, especialmente en Ecuador en sus diferentes épocas y etapas de transformación, los pueblos indígenas han tenido que asumir la parte más dura de la represión en sus luchas. El proceso histórico de los pueblos indígenas y su recorrido identitario se desplegaron en grandes rebeliones de la colonia y de la primera época republicana, destacamos el levantamiento dirigido por Fernando Daquilema; así como, las revueltas al sistema de haciendas por Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña.

A su vez, pese a lo expuesto se debe resaltar que los pueblos indígenas aún en la adversidad, han desarrollado una estrategia de sobrevivencia basada en el fortalecimiento de su organización y la política social; a través de un esfuerzo constante en defensa de su identidad y cultura como la esencia misma de su existencia. Dado que de manera paciente, silenciosa se mantenían y se constituían en una fuerza, el Movimiento Indígena Ecuatoriano; por ende, se trata de acumulados sociales históricos que recogen las luchas de los años 30's pasando por las impulsadas durante la década de los 70's de este siglo, hasta la etapa de la movilización y construcción organizativa de estas dos últimas décadas.¹⁴⁰

La conformación de Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en la década de los 40's y de la Confederación de los Pueblos de la nacionalidad kichwas del Ecuador, ECUARUNARI, a los inicios de los 70's, formula una creciente capacidad de las comunas, nacionalidades y pueblos de organizarse y luchar con autonomía e independencia, de hecho, existió varias oleadas de lucha y organización que culmina con la fundación de Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE.

En 1980 se organizó la CONACNIE (Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas) con el objeto de promover la consolidación de pueblos indígenas y se convocó al primer Congreso de la CONACNIE, en noviembre 13 al 16 de 1986, y se constituye la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador); así que, es el resultado de la lucha continua de las comunidades, centros, federaciones y confederaciones de pueblos indígenas.

Los objetivos fundamentales que se planteó en el congreso fueron: consolidar a los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, luchar por la tierra y territorios indígenas, luchar por una educación propia (intercultural bilingüe), luchar contra la opresión de las

¹⁴⁰ Luis Macas, "La Lucha del Movimiento Indígena en el Ecuador" Obtenido de Boletín ICCI-ARY Rimay. No. 37: <http://icci.nativeweb.org/boletin/37/macass.html>

autoridades civiles y eclesiales, luchar por la identidad cultural de pueblos indígenas, contra el colonialismo y por la dignidad de pueblos y nacionalidades indígenas.

Dicho lo anterior, en varios años de afianzamiento y aprendizaje de una identidad común de gestión de una generación de dirigentes que supieron combinar adecuadamente la dimensión de su lucha, radicaba en la capacidad de combinar, tanto la dimensión social y económica de la explotación del capitalismo, como la dimensión histórica cultural de la exclusión y opresión. La identidad de los pueblos indígenas ha sido la mayor fortaleza.

De igual modo, el primer levantamiento indígena de la era moderna y la transformación política del movimiento indígena, en 1990 marca un hito en la historia: el levantamiento de los meses de mayo y de junio, protagonizado por ciento y miles de indígenas a lo largo y ancho del país, logra por fin visibilizar la presencia de los pueblos diversos; así la sociedad se ve obligada a reconocer una presencia vigorosa de los indígenas.¹⁴¹

A continuación, en 1992 las nacionalidades amazónicas realizaron una marcha histórica para exigir el reconocimiento de su territorio; luego, en 1993 se elaboran el Proyecto Político de la CONAIE; enseguida, en 1994 enfrentan el intento de imponer una ley agraria reaccionaria; ante todo, en 1995 participan activamente en contra de la privatización de la Seguridad Social. A finales de año se constituye el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País; después, en mayo de 1996 participan en elecciones y consiguen varias autoridades en el Congreso, en los Consejos Provinciales y Concejos Municipales; luego, en 1997 participan en la salida del gobierno del Bucaram; la constitución de Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador- CONPLADEIN, luego CODENPE y en la actualidad Consejo Nacional para la Igualdad de los Pueblos y Nacionalidades, y finalmente la marcha por la Asamblea Constituyente con el slogan *nunca más sin nosotros*; por fin, en 1998 logran la ratificación del Convenio 169 OIT y la incorporación en la Constitución los "Derechos Colectivos".¹⁴²

En otras palabras, tras cada uno de estos momentos de movilización hubo una enorme carga de vida, esfuerzo, entrega y esperanza. Así mismo, el impulso de esta *minga*

¹⁴¹ Ana María Larrea Maldonado, "El Movimiento Indígena Ecuatoriano: participación y resistencia" (Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2004), 67-75.

¹⁴² Macas, *La Lucha del Movimiento Indígena en el Ecuador*, <http://icci.nativeweb.org/boletin/37/macass.html>

por la vida permitió que el movimiento indígena logre inspirar, impulsar, acompañar y aprender con nuevos actores sociales que han ido configurando en estos últimos años. Además, la movilización indígena despertó a las ciudades y al país. La constitución de 2008 significó la culminación de dicho proceso, que buscó el reconocimiento del estado plurinacional, la incorporación de la interculturalidad como espacio de encuentro entre las culturas indígenas y mestizas en un plano de igualdad, y la inclusión de los derechos colectivos en el estatuto constitucional de derechos.¹⁴³

En definitiva, el proyecto de refundar el Ecuador rearmó las expectativas de miles de personas, rompió con el mito de que no son posibles los cambios y devolvió el sentido de trascendencia de la acción política. Al mismo tiempo, el levantamiento transformó los discursos: lo indígena, la pluralidad y diferencia sólo tiene perspectiva en función de que exista y se preserve un punto más amplio llamado Ecuador. En esta ocasión, lo indígena no reivindicaba sus propias demandas, sino encarnaba el eje de la reconstrucción de un nuevo país.

2. La diversidad cultural

El conocimiento ha sido considerado como campo de lucha y tensión en los momentos presentes; dentro de él están en esparcimiento las diferentes representaciones y versiones de la verdad y de la realidad, los saberes que edifican estas verdades y la validez de cada uno, como también las intersecciones con asuntos de poder¹⁴⁴. La academia, especialmente las ciencias sociales, han tenido un rol clave en elevar el conocimiento estimado universal —lo que Foucault denomina el archivo cultural occidental— y de objetivizar y relegar a un estatus inferior el conocimiento local.

En el plano nacional, ocurre porque en las universidades ecuatorianas, como en toda la región, existe una creciente división drástica entre los que tienen acceso a la educación superior y aquellos que no lo tienen. Si bien, los programas de becas han permitido que cierto sector de estudiantes indígenas y afro descendientes estudien a nivel de pregrado, son la minoría. El resultado es que la “voz” de los pueblos indígenas y afro descendientes

¹⁴³ Raúl Llasag Fernández, “La Jurisdicción Indígena en el contexto de los Principios de Plurinacionalidad e Interculturalidad”, en Santiago Andrade y otros (eds.), *La Nueva Constitución del Ecuador, estado, derechos e instituciones*, (Quito, Serie Estudios Jurídicos, Corporación Editora Nacional, 2009), 181.

¹⁴⁴ Catherine Walsh, “Entrevista a Walter D. Mignolo. Las geopolíticas del conocimiento en relación con América Latina (Tema Central)”, *Comentario Internacional: revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, No. 2, (2001): 50.

generalmente está ausente en las universidades y en el mundo académico, por lo que queda su interpretación a cargo de los “otros”.

Josef Estermann plantea “La colonialidad representa una gran variedad de fenómenos [...], la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir, por otros del mismo tipo”¹⁴⁵. Resulta que la gestión de la pluralidad se construyó a partir de la diferencia inconmensurable entre colonizadores y colonizados y de la racialización rígida de la sociedad en blancos, indios y negros, a los que se atribuyó distintas cualidades de civilidad, estatus y cristiandad.

Del mismo modo, Fernando Garcés considera “El encontronazo español-andino produjo una clasificación jerarquizada de la población en la fórmula nosotros los cristianos-españoles vs. Ustedes los indios”¹⁴⁶. Por lo que Josef Estermann reitera que “la negación de la ‘humanidad’ de la otra y del otro pasó por la humillación cultural, sexual y religiosa”.¹⁴⁷ Negación que provocó en la población indígena, relaciones tensas de subordinación, sometimiento, aceptación, disyunción, resistencia, sublevaciones e incluso enfrentamientos entre los subalternos. Si apelamos a un ejemplo, podemos citar el siguiente texto:

Waman Poma estructuró la tesis general del manuscrito que le envió a Felipe III en el título mismo Nueva Crónica y Buen Gobierno. La tesis es, básicamente, la siguiente: 1) una nueva crónica es necesaria porque las crónicas castellanas todas tienen límites. El límite que tienen, sin embargo, no es un límite del mismo paradigma teológico cristiano desde el cual se narra. Por ejemplo, la diferencia que puede haber entre un jesuita, un dominico o un soldado. Ni tampoco es cuestión de si el cronista castellano fue testigo presencial (¿testigo presencial de qué?, ¿de siglos de historia Aymara o Nahuatl?). Algunas disputas internas se daban entre quienes sustentaban sobre las Indias en Castilla (lugar físico) y desde (lugar epistémico greco-latino-cristiano) como López de Gómara frente a Bernal Díaz del Castillo. Esos límites no fueron reconocidos (quizá tampoco percibidos) entre los castellanos. Quien podía verlos era Waman Poma.¹⁴⁸

De ahí que, en medio de esas relaciones, emergió el mestizaje como actor no programado que cuestionó las clasificaciones rígidas y complejizó al mundo colonial, pero no se constituyó en una salida progresiva a la rigidez clasificatoria porque la ideología

¹⁴⁵ Josef Estermann, “Colonialidad, Descolonización e interculturalidad”, en David Mora, edit., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, 51-70 (La Paz: III-CAB, 2009), 55.

¹⁴⁶ Fernando Garcés, “De la interculturalidad como armónica relación de diversos a una interculturalidad politizada”, en David Mora, edit., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, 21-50 (La Paz: III-CAB, 2009), 21.

¹⁴⁷ Estermann, “Colonialidad, Descolonización e interculturalidad”, 61.

¹⁴⁸ Mignolo, *El pensamiento De-colonial...*, 102-103.

colonial la atravesó distanciándolo de sus raíces locales. En medio de la dominación colonial también surgieron formas de sincretismo, adaptación, fluidez, de “convivencia restringida” entre subalternos e inclusive con los grupos dominantes, que, sin embargo, no lograron convertirse en prácticas hegemónicas. Tales experiencias son parte de la especificidad de la interculturalidad en Ecuador. Los procesos de mestizaje y modernización emprendidos en el siglo XX, a partir de la revolución liberal, intentaron desindianizar y ecuatorianizar al indígena.

Los planteamientos indígenas cuestionaron de manera profunda al Estado unitario blanco-mestizo. En 1998 se reconoció en la Constitución¹⁴⁹ la pluriétnicidad, pluriculturalidad y los derechos colectivos; avance significativo pero con procesamiento limitado y una participación política que no estuvo exenta de concepciones populistas, intereses personales y alianzas que terminaron en severas frustraciones; y al ser evidente que la interculturalidad no tomó nota de la situación de poder y asimetría, esta fue captada e instrumentalizada rápidamente por el poder¹⁵⁰, atrapando y dividiendo a los pueblos indígenas.

Raúl Llasag afirma “la diversidad étnica y cultural reconoce implícitamente a las colectividades o pueblos indígenas como nuevos sujetos de derecho, con diferentes formas de vida y sistemas de comprensión del mundo”¹⁵¹. En conjunto, una propuesta contra-hegemónica, intercultural y democrática debería permitir que sociedades étnicamente diferenciadas que viven en este territorio, generen y consoliden concepciones, valores, prácticas y símbolos compartidos, respeto recíproco, una convivencia armoniosa, la tolerancia a las diferencias, una valorización equitativa de todas ellas, un replanteo de las relaciones de poder y una capacidad para generar acuerdos creativos. En fin, un diálogo intercultural permite trazar estándares mínimos de tolerancia, cubriendo los diferentes sistemas de valores¹⁵².

¹⁴⁹ *Constitución Política de la República del Ecuador* [1998], en *Registro Oficial I* (11 de agosto de 1998), derogada.

¹⁵⁰ Estermann, “Colonialidad, Descolonización e interculturalidad”, 64.

¹⁵¹ Raúl Llasag, “Jurisdicción y competencia en el derecho indígena o consuetudinaria” (México: Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de las UNAM), 750, <<https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/anuario-derecho-constitucional/article/view/30325/27372>>.

¹⁵² Colombia. Corte Constitucional de Colombia, [Sentencia T-523/97], en *Gaceta Oficial*, 08 de enero de 1997.

3. Diálogo intercultural.

La cultura es el espacio-tiempo en el que vive y en el que se aprende a fomentar el diálogo. Es así, que importantes autores como Panikkar, Dussel y Fornet-Betancourt, defienden el diálogo intercultural; el primero con una percepción mundialista y los dos últimos desde la óptica latinoamericana. Para Panikkar¹⁵³, la cultura está compuesta por ritos, costumbres, opiniones, ideas dominantes, maneras de vida que caracterizan a un pueblo en una época determinada; la lengua, la historia y la geografía son factores culturales, para este autor, no existen universales culturales sino invariantes humanas como el comer, dormir, pasear, hablar, relacionarse, pero la cualidad en que cada cultura se interpreta, se vive y se experimenta en forma distinta.

Así mismo, Panikkar¹⁵⁴ trata a la cultura como un mito englobante de cada cosmovisión en un tiempo y espacio explícitos en los que se comprendían todos los modos de vida. El *mythos* es el horizonte profundo y es aquello que damos por probable y, por tanto, no cuestionamos; lo aceptamos como obvio, evidente natural, verdadero, convincente y no sentimos la necesidad de averiguar más allá; confiamos en él hasta tal punto que ni siquiera «pensamos» creer en él. El *logos*; en cambio, es la palabra, la inteligibilidad, la racionalidad y la razón. Las culturas son cronológicas, cada una tiene su lugar y existe en su tiempo respectivo, aun aquellas que se sitúan geográficamente de manera colindante. Los aspectos de la cultura son limitadas y coexisten con la posibilidad del intercambio¹⁵⁵.

Por lo que Panikkar señala a la interculturalidad como la forma completa de la cultura humana, pero no simboliza ni una sola cultura ni una pluralidad inconexa: por pluralismo comprende la actitud humana que, reconociendo la contingencia de todo lo humano, que el ser humano es objeto y sujeto de conocimiento, reconoce que existe sistemas de pensamiento y culturas mutuamente incompatibles y aun contradictorias. Ello no implica claudicar de la crítica ni de la obligada oposición a determinadas formas de cultura que se consideran perjudiciales o erradas desde la visión de la otra cultura¹⁵⁶. Este pluralismo consiente la relatividad o la radical relacionalidad, es decir, una relacionalidad

¹⁵³ Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India* (Madrid: Trotta, 1997), 46.

¹⁵⁴ Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica* (Barcelona: Herder, 2006), 79.

¹⁵⁵ Raimon Panikkar, "Religión, filosofía y cultura" (2000), 99, <<http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>>.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, 100-102.

concerniente a los diferentes contextos culturales en los que cada aserción tiene sentido disímil.¹⁵⁷

Igualmente, este autor menciona que el monoculturalismo y el multiculturalismo generan grandes peligros: el monoculturalismo asfixia por dominación a las otras culturas; mientras que el multiculturalismo nos lleva a una beligerancia de culturas (con la previsible derrota de las menos fuertes) o nos censura a un *apartheid*¹⁵⁸ cultural que a la larga también se hace irrespirable.¹⁵⁹

En lo que respecta al diálogo, se complica en la medida que una cultura se posiciona como dominante (monocultura), como la única lícita, a tal punto que no haya cabida para el punto de vista del diferente. Lo que puede ayudar a conseguir este diálogo es el desarme cultural, concepto acuñado por Panikkar, que representa el abandono de la zanja en la que se ha atrincherado la cultura “moderna” de origen occidental, fundamentada en valores adquiridos y no negociables, como son el progreso, la tecnología, la ciencia, la democracia, el mercado económico mundial, amén de las instituciones estatales. La disuasión cultural no implica negar los propios valores, sino evitar su utilización como instrumentos invasores; el desarme cultural consentiría establecer una relación en igualdad.¹⁶⁰

En definitiva, el diálogo intercultural se puede dar bajo contextos en los que nos hallemos dispuestos a dejarnos conocer por el otro y aprender del otro, con la posibilidad de la comprensión mutua. Panikkar describe que el diálogo intercultural representa la posibilidad del acrecentamiento de perspectivas. El inicio es la comprensión del otro, que es viable trascendiendo el propio punto de vista; todo está relacionado con todo y a la vez cada parte de ese todo es diferente, cada persona es un nudo único en la red de relaciones que componen la realidad. La diferencia se da en la cultura, entre los estilos de vida, que figuran diferentes formas de pensar y de vivir la realidad¹⁶¹.

Ahora bien, Dussel enfatiza que existe una cultura occidental, metropolitana, eurocéntrica que domina y pretende consumir a las culturas diferentes, no dominantes. Esta cultura está formada por élites “ilustradas” cuyo dominio se traduce en dar la espalda a la

¹⁵⁷ Panikkar, *Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica*, 70-71.

¹⁵⁸ El *apartheid* fue el sistema de segregación racial en Sudáfrica y Namibia, entonces parte de Sudáfrica.

¹⁵⁹ Panikkar, *Religión, filosofía y cultura.*, 93.

¹⁶⁰ Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión*, 52-53.

¹⁶¹ Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, 15-16.

ancestral cultura regional, la mayoría popular; arraigada en sus tradiciones, defiende lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica y económicamente capitalista.¹⁶²

Así, el diálogo intercultural, conforme sugiere Enrique Dussel, se debe pensar a partir de la dominación de unas culturas sobre otras -cultura en su sentido histórico-político y, por ende, ligada a los intereses de clase-: agrega todo un horizonte categorial que procede de la economía crítica que exigía la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos a integrarse en una definición de cultura. Adicionalmente, había que tener en cuenta la asimetría de los actores en todos los niveles.¹⁶³

De modo que un diálogo entre las culturas, como evento simétrico multicultural, no sería posible. De ser así, el diálogo intercultural disiparía su ingenuidad y estaría limitado a los intereses de clase, grupos, sexos, razas. Dussel¹⁶⁴ considera que existe una teoría del “diálogo entre culturas”, que conjetura la simetría o existencia de culturas superiores (las primitivas) y algunas más que no son ilustradas ni primitivas. Así, el “diálogo entre las culturas” se vuelve una política cultural belicosa.

Por lo tanto, una de las teorías providenciales al multiculturalismo altruista es la propuesta por Rawls y que Dussel¹⁶⁵ reprocha porque exige la aprobación de ciertos principios procedimentales occidentales por todos los miembros de una comunidad política, y consintiendo al mismo espacio la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría, en los que establecen el diálogo, aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que es la expresión de la cultura occidental y delimita la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas.

El planteamiento de Dussel¹⁶⁶, diferente a la europeo-americana, es que el diálogo intercultural sea transversal, que parta de otro lugar: desde las propias prácticas culturales. Afirma Dussel que en el diálogo intercultural hay que tomar en cuenta el “núcleo ético-mítico” de cada cultura —vocablo tomado de Ricoeur¹⁶⁷—. Agrega que la realización plena del diálogo intercultural implica iniciar desde una autoafirmación que reconstruya el legado tradicional de la cultura popular, cuyas expresiones son la música, la comida, los

¹⁶² Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en R. Fornet-Betancourt, edit., *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*, 123-160 (Madrid: Trotta, 2004), 7.

¹⁶³ *Ibíd.*

¹⁶⁴ *Ibíd.*, 57.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, 18.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 19.

¹⁶⁷ Paul Ricoeur, *Historia y Verdad* (Madrid: Encuentro, 1990), 256.

atuendos, las fiestas, las organizaciones sociales y políticas. Conseguida la reconstrucción de la cultura, el ideal modo de continuar subiendo en la tradición es a través de la autocrítica a los supuestos de la propia cultura. Los procesos de reconstrucción y autocrítica forjan a una inevitable estrategia de la resistencia.¹⁶⁸

Por último, Dussel subraya la necesidad de establecer como punto de partida la asimetría de las relaciones entre las culturas. Alega que para insertarse en el asunto del diálogo intercultural son necesarias tanto la revalorización como la autocrítica de la propia cultura; lo que hace que una cultura se descubra, desde sus propias solemnidades, con mayor aptitud al diálogo, trascendiendo, incluso, a la cultura dominante.

En cambio, Fornet-Betancourt empieza desde una concepción histórica y relacional de la cultura, destaca: “las culturas [...] van creciendo en condiciones contextuales determinadas como procesos abiertos en cuyo principio se halla ya el trato y el comercio con el otro —sea con la naturaleza o sean las diosas o los dioses— y con los otros —sea otra familia en el mismo pueblo o sean los pueblos vecinos—”¹⁶⁹.

En cierta medida, para Fornet-Betancourt, la concepción de interculturalidad va más allá de la comunicación razonada entre personas, es un dejarse “afectar”, “tocar”, “impresionar” por el otro en el mutuo trato del diario acontecer. Así, la interculturalidad transita de ser un tema teórico a cristalizar en la experiencia de estar en contacto con el otro, compartiendo vida e historia.¹⁷⁰ La interculturalidad es la posibilidad de responder alternativamente a la “civilizada” distribución del planeta, siempre con base en la diversidad cultural en tanto pluralidad de visiones del mundo, envolviendo diversidad y diferencia, diálogo y contraste, a su vez, suponiendo procesos de apertura de indefinición e incluso de contradicción.¹⁷¹

Por esta razón, el autor sostiene que la contextualidad basa el desarrollo del diálogo, asumido como intercambio e interacción entre mundos contextuales. Las contextualidades son situacionales y dependen no solo del lugar donde se lleva a cabo el diálogo, sino también de la disposición para estar en un contexto determinado. Contextualizar presume

¹⁶⁸ Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad...”, 64.

¹⁶⁹ Raúl Fornet-Betancourt, “La Filosofía intercultural”, en Enrique Dussel et al, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, 639-646 (México D. F.: Siglo XXI, 2009), 641.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 640.

¹⁷¹ Raúl Fornet-Betancourt, “Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, *Revista Comunicación*, No. 4 (2006): 29.

el estado en que se está en tal o cual contexto y supone, consiguientemente, la valoración de este.¹⁷²

De ahí que el diálogo intercultural, como expresa Fornet-Betancourt, es una propuesta idónea para la transformación y la reorganización de la universalidad del mundo, con base en relaciones solidarias de cooperación y comunicación entre los diferentes universos culturales de la humanidad, con y por la participación de los múltiples y complejos mundos reales encarnados en los universos culturales por los que hoy se define la humanidad¹⁷³.

Así que, para Fornet-Betancourt, preexisten imaginarios filosóficos del diálogo intercultural. El primero se refiere a la concepción del ser humano como ‘universal singular’, que asegura la supervivencia histórica de la subjetividad en las culturas y en todo el proceso de la historia de la humanidad en tanto que momento insuperable de constitución y de totalización de sentido. El segundo hace referencia a que no hay reflexión subjetiva sin situación cultural. Ya que permite ver la cultura que lo hace y la visión del mundo con la que ve y se ve. Mediante el ejercicio de la reflexión subjetiva, el ser humano es capaz de apropiación y totalización, permitiéndole desbordar los límites de su universo cultural, para confrontarlos con sus opciones y proyectos, y dado el caso, salir de ellos. Esta reflexión permite la comunicación tanto a nivel intercultural como intracultural.¹⁷⁴

El tercer supuesto se enfoca en la libertad como proceso de singularización y de universalización. Libertad que permite cuestionar las dinámicas de estabilización en las culturas, haciendo valer en ellas proyectos subjetivamente diferenciados cuya realización podría reclamar una nueva constelación u ordenamiento del mundo cultural. El cuarto aspecto se refiere a la racionalidad contextualizada y crítica que permite suponer que en todo universo cultural específico tienen que darse dinámicas internas de intelección, comprensión y justificación que hacen “comunicables” a los individuos, capacitándolos, en consecuencia, para el diálogo en otros procesos similares. Y que, como implicación profunda de la relación viva entre libertad y racionalidad, en toda situación cultural se puede suponer la responsabilidad del ser humano frente a su cultura¹⁷⁵.

¹⁷² *Ibíd.*, 31-32.

¹⁷³ Raúl Fornet-Betancourt, “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural” (2000), <<http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>>.

¹⁷⁴ *Ibíd.*

¹⁷⁵ *Ibíd.*

Por consiguiente, la vía hacia la sensatez epistemológica pasa por ese largo proceso de dar lugar a la pluralidad de conocimientos en un mundo, respetando como sitio común y compartido. Por ello, José Parco recomienda que el criterio monocultural no es efectiva, sin un diálogo pleno “el mismo hecho de normar, reglamentar para la solución de conflictos, parte desde la visión normalizadora, regida a una lógica occidental”¹⁷⁶.

A su vez, Catherine Walsh¹⁷⁷, sobre el concepto de *interculturalidad* considera que tiene una significación en América Latina, particularmente en Ecuador, ligada a geopolíticas de lugar y espacio, desde la histórica y actual resistencia de los indígenas y afros, hasta su cimentación en un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y transformación. Para esta autora, el concepto implica procesos de construcción de un conocimiento distinto, de una experiencia política diferente, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad inversa; una forma diferente de pensamiento relacionada con y contra la modernidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política.

A causa de que la interculturalidad, tal como es presentada y comprendida, es un concepto formulado y cargado de sentido primariamente por el movimiento indígena ecuatoriano: este movimiento la determina hacia 1990 como “un principio ideológico”. Esta ordenación conceptual es por sí misma diferente. En primer punto, porque procede de un movimiento étnico-social más que de una institución académica; luego, es muestra de un pensamiento que no se basa en los legados coloniales eurocéntricos ni en las representaciones de la modernidad; y, por último, porque no se origina en los centros geopolíticos de producción del conocimiento académico, es decir, en el norte global.

En otras palabras, Walsh examina la importancia de la interculturalidad como una perspectiva y práctica “otra”, que encuentra su columna y razón de existencia en la colonialidad del poder. Su intención no es reedificar el concepto de interculturalidad o de “pensamiento indígena” en relación con ella. Por el contrario, busca captar la atención sobre la relación entre interculturalidad y colonialidad del poder con la diferencia colonial, tal como son pensadas y practicadas particularmente por el pensamiento alternativo que el

¹⁷⁶ José Parco Yuquilema, coordinador de Interculturalidad del Gobierno Municipal de Riobamba, entrevistado por Rodrigo Naranjo, Riobamba, 2017.

¹⁷⁷ Catherine Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”, en Santiago Castro y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 47-62 (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007), 47.

movimiento indígena produce con la mirada hacia la clasificación étnico-racial, el dominio estructural y la descolonización, tanto como hacia la contestación y la distinción sobre las disputas relativistas que efectúan sobre la diferencia cultural y la multiculturalidad.

En fin, la interculturalidad forma parte de ese pensamiento “otro” que es cimentado desde el particular lugar político de enunciación del movimiento indígena, pero también de otros grupos subalternados; un pensamiento que disiente con aquel que encierra el concepto de multiculturalismo, la lógica y la significación de aquello que tiende a sostener los intereses hegemónicos. Esto es así porque es la dominancia de este último pensamiento la que transporta a que la interculturalidad y la multiculturalidad sean empleadas a menudo por el Estado y por los sectores blanco-mestizos como términos sinónimos, que derivan más de los pensamientos globales occidentales que de los movimientos socio-históricos y de las demandas y propuestas subalternizadas. El término instala y hace visible una geopolítica del conocimiento que tiende a hacer esfumar y a oscurecer las historias locales y autoriza un sentido “universal” de las sociedades multiculturales y del mundo multicultural.¹⁷⁸

En cierto modo, más allá de un diálogo entre “culturas”, se hablaría de un diálogo entre situaciones humanas, como diálogo de contextos entre sujetos concretos que hablan del momento real de su condición humana en una situación contextual determinada y en el espacio donde se replantea el asunto de la intersubjetividad como manifestación de práctica de convivencia. Pues, este es el comienzo de una dinámica de reconfiguración y de transformación de referencias identitarias “tradicionales” en el que, más que “hibridación”, lo que sucede es “comunitarización” o “convivencia” en activo, sin límites.¹⁷⁹

Por lo tanto, el diálogo intercultural constituye el proyecto para articular una contestación alternativa que se opone a la integración o asimilación de la alteridad en una supuesta “cultura mundial” monoculturalmente predeterminada, para proponer la transformación y la reorganización de la universalidad del mundo con base en relaciones de cooperación y de comunicación solidarias entre los diferentes universos culturales de la humanidad.¹⁸⁰

En la actualidad la diversidad es un hecho real, más allá de los posicionamientos políticos y las luchas por superar el colonialismo. Así mismo, el mundo actual es

¹⁷⁸ Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder...”, 54.

¹⁷⁹ Fonet-Betancourt, “Interculturalidad o barbarie...”, 37-38.

¹⁸⁰ Fonet-Betancourt, “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, 8.

plenamente mega diverso¹⁸¹. Dado que coexisten varios niveles de administración del poder que funcionan junto con los estatales. No obstante, en el plano nacional, más allá del bloqueo sistemático a las propuestas legislativas para “compatibilizar” estas funciones (en realidad, asimilar) con la justicia estatal, se logró una especie de respeto social y tolerancia *folklórica* desde la legalidad oficial a lo diferente¹⁸². Más aún, el reconocimiento de la justicia indígena fundada en la aplicación de normas y procedimientos propios, cuya fuente fueren sus costumbres, llevó al legislador constituyente a introducir el mandato de asimilar, mediante una ley, a estas funciones diferentes con el sistema único y dominante al cual debían estar subordinado: el sistema nacional de justicia¹⁸³

El dialogo intercultural, como realidad social, ha operado y ya existido algunos caminos no oficiales que se han venido ensayando desde siempre. Sobre los caminos que faltan se ha hablado mucho a nivel mundial y particularmente en Latinoamérica, algunas posturas han sido expuestas en este trabajo, pero poco se ha dicho de los caminos que urge construir. Por ende, es fundamental establecer una hoja de ruta que ayude a encontrar esos caminos con el fin de construir el espacio jurídico-político de la relación intercultural, donde los sistemas puedan coexistir en un plano de igualdad material, participación y coordinación.

De la misma forma, con la implementación de la Constitución de 2008, el principio de la interculturalidad como eje transversal se ubicó en cuatro dimensiones. En primer lugar, como integrante de la naturaleza del estado con el fin de hacer posible la plurinacionalidad¹⁸⁴, en segunda instancia, como principio-guía de la actividad estatal y las políticas públicas¹⁸⁵; en tercer lugar, como principio de interpretación constitucional¹⁸⁶; y, finalmente como principio articulador de los procesos sociopolíticos de diálogo para la

¹⁸¹ Marcelo Bonilla, “Pluralismo Jurídico en el Ecuador, hegemonía estatal y lucha por el reconocimiento de justicia indígena”, en Rudolf Huber (coord.) *Hacia Sistemas Jurídicos Plurales. Reflexiones y experiencias de coordinación entre justicia estatal y el derecho indígena* (Bogotá: Fundación Konrad Adenauer Stiftung, 2008), 54.

¹⁸² Nina Pacari, “Pluralidad Jurídica. Una realidad constitucionalmente reconocida”, en Judith Salgado (ed.), *Justicia Indígena. Aportes para un debate* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2002), 86.

¹⁸³ *Constitución de la República del Ecuador* [1998], artículo 171.

¹⁸⁴ *Constitución de la República del Ecuador* [2008], artículo 1.

¹⁸⁵ *Constitución de la República del Ecuador* [2008], artículo 16 (comunicación) y artículo 27 (educación)

¹⁸⁶ *Constitución de la República del Ecuador* [2008], artículo 11. 2 (identidad cultural como elemento de igualdad) y artículo 11.7 (la progresividad de los derechos incorpora como fuente los sistemas jurídicos de los pueblos y nacionalidades)

construcción de una nueva sociedad¹⁸⁷. Una vez, promulgada la Constitución de 2008, a partir del mandato concreto del artículo 171, se propone una Ley para la Coordinación y Cooperación entre la Jurisdicción Indígena y la Jurisdicción ordinaria¹⁸⁸. Este mandato, en materia de justicia, busca identificar los lugares de encuentro de los sistemas de justicia indígena con el sistema estatal bajo el entendido de la igualdad. El camino que falta recorrer está en el mismo estado de la interculturalidad y el pluralismo jurídico de la Constitución de 2008: en construcción. Apenas se han abierto las brechas que pueden llevarnos hacia una justicia intercultural.

A continuación, como resultado de la constitucionalización de los sistemas jurídicos y de la justicia indígena, sobre un plano de igualdad. Ya no se busca la asimilación al orden nacional de las formas de justicia indígena, sino la coordinación y cooperación entre aquellas¹⁸⁹. Esto es, sin duda, una derivación, además, de la renovada naturaleza del denominado estado constitucional de derechos y justicia, donde los operadores de justicia tienen un rol creativo¹⁹⁰, y la justicia tiene el potencial de convertirse en una tribuna de los excluidos y en un renovado espacio de legitimación de la democracia latinoamericana¹⁹¹.

También, de manera semejante se estableció el ejercicio colectivo de los derechos, no únicamente los individuales sino los que en dogmática se consideran como colectivos, lo cual tiene doble incidencia. Por un lado, los derechos colectivos se materializan como un derecho humano constitucionalizado; y, por el otro, se abre a su exigibilidad colectiva, lo cual fortalece las propias particularidades comunitarias indígenas, así como la ampliación del espectro de los derechos, su integralidad y lo que se podría denominar un derecho a la pluriculturalidad¹⁹².

¹⁸⁷ *Constitución de la República del Ecuador* [2008], artículo 2 (la inclusión del kichwa y el shuar como idiomas oficiales de relación intercultural) y artículo 28 (la obligación del estado de promover el diálogo intercultural)

¹⁸⁸ *Constitución de la República del Ecuador* [2008], artículo 171.

¹⁸⁹ Luis Fernando Ávila Linzán, “La constitucionalización de la administración de justicia en la Constitución de 2008”, en Ramiro Ávila Santamaría (ed.), *La Constitución del 2008 en el contexto andino. Análisis desde la doctrina y el derecho comparado* (Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2008), 242.

¹⁹⁰ Juan Montaña, “La Función Judicial y la justicia indígena en la nueva Constitución ecuatoriana”, en Ramiro Ávila Santamaría y otros (eds.), *Desafíos Constitucionales. La Constitución ecuatoriana del 2008 en perspectiva* (Quito: Tribunal Constitucional y Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2008), 195.

¹⁹¹ Jorge Correa, “Reformas Judiciales en América Latina: ¿bunas noticias para los desfavorecidos?”, en Juan Méndez, Guillermo O’Donnell y Paulo Pinheiro (compiladores), *La (in) efectividad de la Ley y la Exclusión en América latina* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 278.

¹⁹² Julio César Trujillo y otros, “Justicia Indígena en el Ecuador” (Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2001), 34.

Por lo tanto, el camino para recorrer, bajo el nuevo lenguaje de la interculturalidad, permitirá a la actividad de los sistemas reconocer un diálogo que admita delinear un espacio de correlación; así mismo, que sea una vía permanente hacia el diálogo intercultural en diversidad. Definitivamente, para lograr un diálogo intercultural, tres caminos tenemos que recorrer propositivamente, bajo el argumento de Luis Fernando Ávila, retomando el epígrafe de García Canclini a partir de la lucha de los pueblos y nacionalidades indígenas en Latinoamérica: la descolonización, la interrelación y la igualdad formal y real.¹⁹³

Así, en el diálogo es importante hablar, en primer lugar de conocimientos y saberes, porque estos son los puntos trascendentales de la diversidad cultural y los que realmente configuran el perfil de sus diferencias; éste diálogo e interacción no se da si no hay reconocimiento real de la diversidad. Así, en la propuesta intercultural para instituir un equilibrio epistemológico, tenemos que primero reconocer la pluralidad de conocimientos aperturando el espacio libre que le permite la interacción proporcionada. Por supuesto, la influencia del pensamiento occidental ha sido notable en el plano indígena, como sostiene Bacilio Pomaina:

[...] desde la presencia colonial se han introducido los siguientes pensamientos en la solución de conflictos: universalidad (para todos hay que aplicar lo mismo) igualdad (todos son culpables por igual), vulnerabilidad (primero los niños y últimos los adultos), autoridad de poca moral (cualquier persona puede hacer justicia indígena con tal de ser presidente de la comunidad).¹⁹⁴

Por consiguiente, para la constelación epistémica dominante, el reto de una verdadera revuelta epistemológica, se localizan en los fundamentos sobre los que descansan los pilares del mundo que hemos construido y del ser humano que hemos proyectado es el desafío de pluralizar las fundamentaciones de nuestras formas de inteligir y de nuestros modos de actuar. Puesto que, hablar de la idea del ser humano en la vida comunitaria, conforme Bacilio Pomaina lo agrega:

[...] se concibe un ser humano íntegro, en las comunidades indígenas se habla de reintegración comunitaria, es la obligación de que el hombre inculcado retorne y mantenga el equilibrio con los demás miembros de la comunidad; con *pachamama* (naturaleza), el mundo sagrado (divinidad) y la víctima (ser humano). Para lograr esa integración se aplica

¹⁹³ Luis Fernando Ávila, “Los Caminos de la Justicia Intercultural” en Carlos Espinoza y Danilo Caicedo (eds.), *Derechos Ancestrales, Justicia en Contexto Plurinacional*, (Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009), 209.

¹⁹⁴ Bacilio Pomaina, docente ESPE, entrevistado por Raúl Naranjo, Quito, 2017.

la justicia indígena, la cual es un sistema de sanción que procura devolver el equilibrio social. La sanación proporciona el saneamiento espiritual moral y ética; de igual forma la víctima es resarcida por los daños ocasionados.¹⁹⁵

Dicho de otra manera, la ecología de saberes existe en las prácticas de vida cotidiana en los diversos pueblos originarios, no es una utopía, es una realidad palpable y empírica. Ahora bien, no se puede engrandecer, tampoco plantear como una respuesta mágica, ya que está en la naturaleza de la ecología de saberes determinarse a sí misma a través de un cuestionamiento constante y de respuestas incompletas. La ecología de saberes nos invita tener una visión más amplia de lo que no sabemos y lo que sabemos, para ser conscientes, lo que no sabemos es nuestra propia ignorancia, no una ignorancia ordinaria¹⁹⁶. Por consiguiente, la experiencia de fortalecer un diálogo de saberes para construir una ecología de saberes es una opción propositiva que emerge con mucha fuerza e impulso desde el Sur, desde los propios pueblos ancestrales y tradicionales.

[...] los pueblos indígenas no solo se basan en la racionalidad fría o calculadora sino la relación de afinidad y sensibilidad ante los hechos que armonizan la vida, rompen el esquema de consanguinidad para establecer una relación de igualdad de condiciones y equivalencias con la naturaleza, la Deidad, que no solo son para regular la conducta o la ética racional, sino una forma de crear la vida en comunidad entre las tres dimensiones.¹⁹⁷

Sobre todo, para el complejo científico-tecnológico del modelo hegemónico, el equilibrio epistemológico simboliza reconocer por sí mismo la violencia de su expansión ilimitada y responder dando la razón ante la diversidad cultural de la humanidad. Walter Mignolo revela que “el pensamiento des-colonial emergió desde la fundación misma de la modernidad/colonialidad, como su contrapartida”¹⁹⁸. Así pues, el anuncio del diálogo intercultural no desconoce, por tanto, bajo las condiciones de asimetría epistemológica que determinan hoy el marco de la producción de conocimiento, un verdadero diálogo entre los saberes de la humanidad que requiere la relativización e incluso la autolimitación de la constelación epistémica hegemónica.

En conclusión, el diálogo intercultural no podrá alcanzar su objetivo en este plano: que el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos, nos conduzca a nuevos procesos

¹⁹⁵ *Ibíd.*

¹⁹⁶ Boaventura de Sousa Santos, “Descolonizar el saber, Reinventar el poder” (Montevideo: Trilce, 2010), 61.

¹⁹⁷ José Parco Yuquilema, coordinador de Interculturalidad del Gobierno Municipal de Riobamba, entrevistado por Rodrigo Naranjo, Riobamba, 2017.

¹⁹⁸ Walter Mignolo, *El pensamiento De-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto en Interculturalidad, descolonialidad del Estado y del conocimiento* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006), 83.

de aprendizaje que sean escuelas del equilibrio epistemológico que la humanidad necesita, para rehacer el mundo y su proyecto de estar en él en una forma pluralista y conviviente.

Lo contrario es previsible: lo único que se logre sea un reconocimiento formal y orientado más bien hacia el pasado, sin conciencia de la obligación de reparación de cara al presente y al futuro, un reconocimiento que hace de la pluralidad de conocimientos un recuerdo nostálgico. Así, invisibilizando a los pueblos originarios, pues según Gustavo Tenesaca quien nos da a conocer “El ser humano es colectivo protagonista de resolución de conflictos, tenemos varios elementos y procesos que no existen en derecho positivo, nuestras prácticas milenarias y costumbres ayudan a entender aquello”¹⁹⁹.

Por ende, el reclamo de fondo recae en la exigencia de que los conocimientos no compartan únicamente sus conceptos e ideas, sino que compartan su consenso en el mundo. Es decir, diversifiquen el mundo, valorando su derecho a plantar casa en él. Con esto, también se debe comprender que ese derecho a gozar del mundo se vuelve con igual peso una obligación de abrir las puertas de la casa, para vigilar las relaciones de buena vecindad y convivencia entre todos.

En suma, el diálogo intercultural es la opción y el punto de partida para cambiar los hábitos y secuelas del colonialismo y de la colonización de la humanidad por parte de la cultura hegemónica. A través de él, se puede revelar la diversidad de América Latina. Puesto que la premisa de la afirmación de la pluralidad cultural se inscribe en este proyecto alternativo de comunicación e intercambio de saberes y conocimientos entre culturas.

¹⁹⁹ Gustavo Tenesaca, actor social de la parroquia Cebadas, entrevistado por Rodrigo Naranjo, Cebadas, 2017.

REFLEXIÓN Y CONCLUSIONES

El pensamiento eurocéntrico prefiere lo general, porque su finalidad es acercarse al conocimiento de regularidades universales que le permitan el control y el dominio de la realidad. Puesto que, el método científico es la muestra de la racionalidad occidental. Así, por excelencia es hipotético deductivo. Sin embargo, el pensamiento andino reconoce lo específico y la particularidad, la idea central, es la concreción colectiva, más no la persuasión generalizadora. Por lo tanto, la sabiduría y el pensamiento se introducen de un campo a otro para que converja en forma integral. En definitiva, el pensamiento andino es esencialmente intuitivo.

En el caso del pensamiento de las poblaciones originarias se basan en la sabiduría cósmica afinada desde sus ancestros y se manifiestan en las relaciones complementarias con lo material y espiritual, elementos positivos y negativos, macrocosmos y microcosmos. Ya que estos aspectos muestran en todos los planos de existencia y suceden en el tiempo y espacio, puesto que la intuición dual del cosmos significa que ninguna existencia, sustancia o acontecimiento en la naturaleza está suelto o separado de su opuesto complementario.

Los espacios indígenas establecen propios sistemas ancestrales a partir de los principios de reciprocidad, redistribución, complementariedad, armonía, equilibrio; y, los valores como la comunidad, *minga*, participación, solidaridad, protección y compromiso. Además constituyen una cosmovisión que componen mecanismos sociales, culturales, económicos, políticos y naturales, por esa razón, los pueblos han avanzado con la diversidad cultural y lingüística; sobre todo, la cosmovisión se identifica alrededor de la madre naturaleza, conservan fuerte sentido de pertenencia a lo colectivo y comunitario. Ciertamente, pese de los crecientes procesos de aculturización por influjo externo, logran todavía atesorar diferentes valores de expresiones culturales propias. Por lo tanto, el sentido de pertenencia constituye un componente subjetivo que consiente la efectiva vinculación y conservación de los principios y valores.

En la comunidad indígena no conciben un conflicto como una infracción individual sino colectiva. Entonces, aparecen los principios y valores supraindividuales al interior de la comunidad que predominan frente a un conflicto interno; pues, aquellos positivamente examinan la armonía y el equilibrio como fuente de vida comunitaria por fuera de los intereses personales y exclusivos. En cuanto a la representación de la justicia indígena es

encontrar continuamente el equilibrio y la armonía, por ende, la presencia del *llaki* (dolor) representa un desequilibrio que desorienta al individuo y su grupo colectivo, lo cual impulsa la vigencia de los valores y principios para la resolución.

La Dignidad Humana en los pueblos indígenas no se imagina fuera del núcleo étnico. Por lo tanto, la persona es en tanto a su relación con una determinada comunidad en su integralidad. A su vez, el establecer a los derechos humanos como límite de acción de las costumbres y el derecho indígena logra obviar e ignorar su propia especificidad. Esto tendería a dispersar arbitrariamente los rasgos culturales indígenas, a la vez que esencializaría la identidad occidental, al establecer un amplísimo núcleo de valores impermeables al llamado “diálogo intercultural”.

La Constitución de la República del Ecuador, garantiza a todas las personas la igualdad. Al mismo tiempo la igual es formal y material; sin embargo, la igualdad material en la vida cotidiana resulta ser muy precario; pues, la sociedad se instituye especialmente para salvaguardar a un innegable grupo absoluto. Por su puesto, es menos perceptivo para grupos humanos que culturalmente son premeditados diferentes, de ello resulta que, en el ámbito jurídico, existen dificultades para superar la antigua y absurda idea que sólo el derecho ordinario establece garantías y derechos para los ciudadanos. Por esa razón, únicamente cuando se asimile en reconocer al otro, podremos examinar como pueblos en diversidad.

El Ecuador se autodefine como país pluricultural; sin embargo, la esencia aún no se ha logrado introducir en las estructuras dominantes de la sociedad, peor aún se ha visualizado en la práctica epistemológica, de todos modos, en estos espacios la hegemonía monocultural sigue vigente. Por otra parte, el problema no está simplemente en reconocer la pluralidad, sino en descolonizar el conocimiento, ya que ello ayuda a estructurar, legitimar y justificar el poder dominante y la subalternidad. Se requiere una desconstrucción de los regímenes de verdad, al conjunto de representaciones que reproducen, tanto en sus ideologías locales y universales. Sobre todo, se necesita una incorporación de formas alternativas y distintas de entender, producir y utilizar los conocimientos y saberes.

La academia todavía persiste en la extensión de conocimientos basadas en la filosofía dominante. Así, continúan definiendo nociones comunes para emplear en todos los campos de la cotidianidad. De igual forma tendrían que dirigir sus miradas, al

conocimiento en los pueblos indígenas, porque se caracteriza por el hacer. De manera que se basa en acciones que todas y todos lo realizan en un contexto de actividad colectiva; para un propósito evidente; por consiguiente, el hacer se asimila y se trasmite a través de la observación, experiencia y convivencia. Entonces, el saber comunitario se guarda con las formas de innovar y dinamizar el pensamiento.

En realidad, una propuesta contra-hegemónica, intercultural y democrática permite a las sociedades étnicamente diferenciadas, generen y consoliden concepciones, valores, prácticas compartidas. Es decir, en respeto recíproco, con base a una convivencia armoniosa; al mismo tiempo, garantizando la tolerancia a las diferencias mediante una valorización equitativa de todas ellas. Es así, que un dialogo intercultural nos permite trazar estándares mínimos de entereza para generar acuerdos creativos.

En definitiva, la propuesta intercultural de una pluralidad de conocimientos en interacción simétrica que confronta con el matiz dominante. Luego adherida a la misma la dificultad, se requiere precisamente al orden epistemológico imperioso, la apertura de espacios para la pluralidad de conocimientos. El siguiente punto, es el dialogo consigo mismo, para lograr remontar su historia y reencontrar con el contenido crítico, que alguna vez definió la cultura de la que procede y prometer la apertura a la diversidad de conocimientos. Dicho de otra manera, el diálogo intercultural es un instrumento eficaz para reconciliar perspectivas y buscar un compromiso esencial y constructivo más allá de las divisiones culturales, así se beneficia la integración y la cohesión social; con la finalidad de promover el pleno respeto de los Derechos Humanos en diversidad, democracia, pluralismo e interculturalidad.

Bibliografía

- Acosta, Alberto. “La Constitución de Montecristi, medio y fin para cambios estructurales”. En INREDH, *Nuevas Instituciones del Derecho Constitucional ecuatoriano*. Quito: INREDH, 2009.
- . *El Buen (con) Vivir, una utopía por (re) construir: Alcances de la Constitución de Montecristi. Otra Economía*. Quito: Fundación Friedrich Ebert, 2011.
- . *El buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya-Yala, 2012.
- Álava Ormaza, Milton. *En pueblos indios, Estado y derecho*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1992.
- Alexy, Robert. “El derecho general de libertad”. En Robert Alexy, *Teoría de los derechos fundamentales*. España: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.
- Álvarez Molinero, Natalia. *Pueblos indígenas y derecho de autodeterminación. ¿Hacia un derecho internacional multicultural?* Bilbao: Universidad de Deusto, 2008.
- Añón José García, “Los derechos humanos como derechos morales: aproximación a unas teorías con problemas de concepto, fundamento y validez”, en J. Ballesteros, edit., *Derechos Humanos. Conceptos, Fundamentos, Sujetos*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Ávila, Ramiro. “¿Pueden los jueces penales inobservar el Código Penal?”. *Revista Foro*, N. 8 (2008)
- . “Los principios de aplicación de los derechos”. En INREDH, *Nuevas Instituciones del Derecho Constitucional ecuatoriano*. Quito: INREDH, 2009.
- Ávila Linzán, Luis Fernando, “La constitucionalización de la administración de justicia en la Constitución de 2008”, en Ramiro Ávila Santamaría (ed.), *La Constitución del 2008 en el contexto andino. Análisis desde la doctrina y el derecho comparado*. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2008.
- . “Los Caminos de la Justicia Intercultural” en Carlos Esponza y Danilo Caicedo (eds.), *Derechos Ancestrales, Justicia en Contexto Plurinacional*. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009.
- Ayala Mora, Enrique. *La interculturalidad: camino para el Ecuador en Interculturalidad y Diversidad*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2011.
- Bascope, Víctor. *Espiritualidad originaria*, 2da. ed. La Paz: Verbo Divino, 2008.
- Bobbio, Norberto. “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”. En Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Bredlow, Luis. *Kant Esencial*. España: Editorial Montesinos, 2010.

- Bonilla, Marcelo, “Pluralismo Jurídico en el Ecuador, hegemonía estatal y lucha por el reconocimiento de justicia indígena”, en Rudolf Huber (coord.) *Hacia Sistemas Jurídicos Plurales. Reflexiones y experiencias de coordinación entre justicia estatal y el derecho indígena*. Bogotá: Fundación Konrad Adenauer Stiftung, 2008.
- Chancoso, Blanca. “Sumak Kawsay desde la visión de la mujer”. En Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha, eds., *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, 221-228. Cuenca: Centro de Investigación en Migraciones, 2014.
- Choque, María Eugenia. *Subordinación de la mujer indígena. En Postmodernidad y Pueblos Indígenas*. EEUU: Universidad de Purdue, 1999. <http://antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id_articulo=1141>. Consulta: 24 de noviembre de 2015.
- CONEPIA. “Mapa de Nacionalidades y Pueblos Indígenas”. <http://www.inec.gob.ec/estadisticas/index.php?option=com_content&view=article&id=187&Itemid=138&lang=es?TB_iframe=true&height=600&width=1000>. Consulta: 24 de noviembre de 2015.
- Cortez, D. “Genealogía del ‘buen vivir’ en la nueva constitución ecuatoriana”. En Raúl Fornet-Betancourt, *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität*. Main: 2010.
- Correa, Jorge, “Reformas Judiciales en América Latina: ¿bunas noticias para los desfavorecidos?”, en Juan Méndez, Guillermo O’Donnell y Paulo Pinheiro (compiladores), *La (in) efectividad de la Ley y la Exclusión en América latina*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Cunningham, Mirna. *Espiritualidad, conocimientos e historia de los Pueblos Indígenas de Abya Yala*. La Paz: Fondo Indígena, 2008.
- . *Módulo Espiritualidad, Conocimientos e Historia de los pueblos Indígenas de Abya Yala*. La Paz: Fondo Indígena, 2008.
- Darlene, Jhonston. “Native Right as Collective Right: A Question of group Self-Preservation”. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. 2, No. 1 (1989): 19-34.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Descolonizar el Saber, Reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010.
- . *La caída del angelus novus: ensayos para una nueva teoría social*. Bogotá: ILSA, 2003.
- . *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO, 2010.

- Diez de Medina, Fernando. *La Teogonía Andina*. La Paz: Rolando Diez de Medina, 2003.
- Dollfus, Olivier. *El reto del espacio andino*. Lima: IEP, 1981.
- Dussel, Enrique. “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”. En R. Fornet-Betancourt, edit., *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*, 123-160. Madrid: Trotta, 2004.
- Esterman, Josep. *Filosofía Andina, sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2006.
- . “Colonialidad, Descolonización e interculturalidad”. En David Mora, edit., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, 51-70. La Paz: III-CAB, 2009.
- Etcheleu, Lotina. *Diversas Formas que adoptan la religión andina y yuxtaposiciones peligrosas en Hispania Sacra*. Buenos Aires: Universidad del Salvador, 2007. <<http://dx.doi.org/10.3989/hs.2007.v59.i119.31>>. Consulta: 24 de noviembre de 2015.
- Facio, Alda. “La Carta Magna de las mujeres”. En PUCE, *Memorias del Diplomado en Derechos Humanos*. Quito: PUCE, 2003.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Farrel, Martin. “¿Hay derechos comunitarios?”. *Doxa*, No. 17-18 (1995): 69-94.
- Fornet-Betancourt, Raúl. “En torno a la cuestión del concepto de cultura. Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural”. En David Mora, edit., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, 71-80. La Paz: III-CAB, 2009.
- . *Hacia un equilibrio epistemológico como base de una universalidad participativa y pluralista en el horizonte de una humanidad conviviente*. La Paz: III-CAB, 2009.
- . “Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”. *Revista Comunicación*, No. 4 (2006): 27-49.
- . “La Filosofía intercultural”. En Enrique Dussel, et al, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, 639-646. México D. F.: Siglo XXI, 2009.
- . “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”. 2000. <<http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>>. Consulta: 24 de noviembre de 2015.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- Friedberg, Claudine. “Les savoirs populaires sur la nature”. *Sciences humaines*, No. 24 (marzo/abril, 1999).

- Galilei, Galileo. *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*. Madrid: Editora Nacional, 1976.
- Garcés, Fernando. “De la interculturalidad como armónica relación de diversos a una interculturalidad politizada”. En David Mora, edit., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, 21-50. La Paz: III-CAB, 2009.
- García Añón, José. “Los derechos humanos como derechos morales: aproximación a unas teorías con problemas de concepto, fundamento y validez”. En J. Ballesteros, edit., *Derechos Humanos. Conceptos, Fundamentos, Sujetos*, 61-85. Madrid: Tecnos, 1992.
- Geertz, Clifford. *Tras los hechos: dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Grillo, Eduardo y Grimaldo Rengifo. *Agricultura y Cultura en Los Andes*. La Paz: Hisbol/PRATEC, 1990.
- Hartnack, Justus. *La Teoría del conocimiento del Kant*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Heidegger, Martin. *Ser, Verdad y Fundamento*. Trad. por E. García Belaunde. Caracas: Monte Ávila Editores, 1975.
- Hervada, Javier. “Problemas que una nota esencial de los Derechos Humanos plantea a la filosofía del derecho”. En *Escritos de derecho natural*. Pamplona: Eunsa, 1986.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Husserl, Edmundo. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt/Main: Klostermann, 1971.
- Ignacio, Iván. “La sagrada dualidad y complementariedad de la pareja en la estructura social indígena y la toma de decisiones en los Andes”. Ponencia, Seminario sobre “Gobernabilidad Indígena y Democracia en las Américas”, Ottawa, 15 de marzo 2006.
- Jara, Carlos. *Interculturalidad*. Quito: Presentación para Cumbre del Buen Conocer/FLOK Society, 2014.
- Jolicoeur, Luis. *El cristianismo Aymara, inculturación o culturización*. Cochabamba: 1994.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Editorial Taurus, 2010.
- Krotz, Esteban. “Los Derechos Humanos hoy: de la aculturación al diálogo intercultural”. En M. Castro, edit., *Los desafíos de la interculturalidad. Identidad, Política y Derecho*. Santiago: Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, 2004.
- Kuppe, René. “Algunas observaciones sobre la relación entre las instituciones indígenas y los Derechos Humanos”. En José Ordoñez, coord., *IV Jornadas Lascasianas, Cosmovisión y Prácticas Jurídicas de los Pueblos Indios*. México: UNAM, 1994.

- Kusch, Rodolfo. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda, 1978.
- Lander, Edgardo. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Caracas: Faces/UCV, 2000.
- Lachenal, Cecile. “Las pericias antropológicas, una herramienta para la hermenéutica intercultural y la justicia plural. Reflexión a partir del caso del México”; en *Hacia sistemas jurídicos plurales, reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena*. Bogotá: KONRAD ADENAUER STIFTUNG, 2008.
- Larrea Maldonado, Ana María, “El Movimiento Indígena Ecuatoriano: participación y resistencia”. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2004.
- Le Hamelin. *Le paradigme de l'interculturel appliqué aux relations avec les Autochtones*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- León, Olive. *Multiculturalismo y pluralismo*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Llanque, Domingo. *La Cultura Aimara, Desestructuración o afirmación de Identidad*. Lima: Ediciones IDEA, 1990.
- Llasag, Raúl. “Derechos Colectivos y Administración de justicia en el Estado Plurinacional e Interculturalidad”. <http://www.alfonsozambrano.com/doctrina_penal/280709/dp-derechos_colectivos.pdf>
- . “Jurisdicción y competencia en el derecho indígena o consuetudinaria”. México: Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de las UNAM). <<https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/anuario-derecho-constitucional/article/view/30325/27372>>. Consulta: 24 de noviembre de 2015.
- . “La Jurisdicción Indígena en el contexto de los Principios de Plurinacionalidad e Interculturalidad”, en Santiago Andrade y otros (eds.), *La Nueva Constitución del Ecuador, estado, derechos e instituciones*. Quito, Serie Estudios Jurídicos, Corporación Editora Nacional, 2009.
- Liotard, Jean François. *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.
- Macas, Luis, “La Lucha del Movimiento Indígena en el Ecuador” <<http://icci.nativeweb.org/boletin/37/macass.html>>
- Martínez Cobo, José. *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. Ginebra: Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, 1983.
- Masapanta Gallegos, Christian. “El Derecho indígena en el contexto constitucional ecuatoriano: Entre la exigibilidad de derechos y el reconocimiento del pluralismo jurídico”. En Carlos Espinosa y Danilo Caicedo Tapia, edits., *Justicia en Contextos*

Plurinacionales, 409-450. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009.

Maureira Pacheco, Max. “Cosmovisiones y Filosofía”. En Emiliano Borja Jiménez, coord., *Diversidad cultural: conflicto y derecho: nuevos horizontes del derecho y de los derechos de los pueblos indígenas en Latinoamérica*, 17-36. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.

Mignolo, Walter. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 25-46. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

----- . *El pensamiento De-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto en Interculturalidad, descolonialidad del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.

Miller, David. *Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo cultural*. Barcelona: Paidós, 1995.

Montaigne, Michel. “De los caníbales”. En *Ensayos Completos*, tomo 1. Barcelona: Iberia, 1947.

Montaño, Juan, “La Función Judicial y la justicia indígena en la nueva Constitución ecuatoriana”, en Ramiro Ávila Santamaría y otros (eds.), *Desafíos Constitucionales. La Constitución ecuatoriana del 2008 en perspectiva*. Quito: Tribunal Constitucional y Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2008.

Mulhall, Stephen y Adam Swift. *El individuo frente a la comunidad*. Madrid: Ed. Temas de hoy, 1996.

Organización Internacional del Trabajo. “Base de datos sobre las normas internacionales del trabajo”. <<http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:1:0::NO>>. Consulta:

Pacari, Nina, “Pluralidad Jurídica. Una realidad constitucionalmente reconocida”, en Judith Salgado (ed.), *Justicia Indígena. Aportes para un debate*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.

Padilla, Guillermo, “La historia de Chico. Sucesos en torno al pluralismo jurídico en Guatemala, un país mayoritariamente indígena”; en *Hacia sistemas jurídicos plurales, reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena*. Bogotá: KONRAD ADENAUER STIFTUNG, 2008.

Panikkar, Raimon. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta, 1997.

----- . “Religión, filosofía y cultura”. 2000. <<http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>>. Consulta: 24 de noviembre de 2015.

----- . *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006.

- . *Paz y desarme Cultural*. Bilbao: Sal Terrae, 1993.
- Patten, Alan. "Liberal Egalitarianism and the case for supporting national culture". *The Monist*, vol. 82, No. 3 (1999): 387-411.
- Pérez Guartambel, Carlos. *Justicia Indígena*. Cuenca: Universidad de Cuenca/CONAIE, 2010.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, 281-348. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Quilaleo, Daniel. "Educación intercultural desde la teoría del control cultural en contexto de diversidad sociocultural mapuche". *Cuadernos Interculturales*, No. 4 (enero-junio, 2005): 37-50.
- Quilaqueo Rapimán, Daniel, César Fernández, Segundo Quintriqueo Millán. *Interculturalidad en contexto mapuche*. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue, 2010.
- Rabossi, Eduardo. "La fundamentación de los derechos humanos: algunas reflexiones críticas". En L. Valdivia y E. Villanueva, comps., *Filosofía del lenguaje, de la ciencia, de los derechos humanos y problemas de su enseñanza*, 147-156. México: UNAM, 1987.
- Ramón Valarezo, Galo. *El Ecuador en el espacio andino: idea, proceso y utopía*. Quito: COMUNIDE/Fundación Interamericana, 1993.
- Ricoeur, Paúl. *Historia y Verdad*. Madrid: Encuentro, 1990.
- Rivera López, Eduardo. "Las paradojas del comunitarismo". *Doxa*, No. 17-18 (1995): 95-115.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Ruiz Olabuénaga, José Ignacio. *Teoría y práctica de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2012.
- Savater, Fernando. *El valor de educar*. Barcelona: Ariel, 1997.
- Simard, Jacques. "Révolution pluraliste: une mutation du rapport de l'homme au monde". En F. Ouellet, dir., *Pluralisme et école. Jalons pour une approche critique de la formation interculturelle des éducateurs*. Québec: Institut québécois de recherche sur la culture¹, 1988.
- Suárez, Mario y Fausto Tapia, *Interaprendizaje de Estadística Básica*. Ibarra: Universidad Técnica del Norte, 2012.
- Temple, Dominique. *Teoría de la reciprocidad. Tomo II: La economía de reciprocidad*. La Paz: PADEP-GTZ, 2003.

- Trujillo, Julio César, “Justicia Indígena en el Ecuador”. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2001-
- Varase, Stefano. “Diálogo Intercultural. La afirmación de las identidades más allá de las fronteras”. En Ethel Alderete, comp., *Conocimiento Indígena y Globalización*, 15-33. Quito: Abya-Yala, 2005.
- Vargas, Sonia. *Identidad, Sujeto y Resistencia en América Latina*. Mendoza: Revista Confluencia, 2003.
- Vega Conejo, Nina Pacari. “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas”. En Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha, eds., *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, 127-132. Cuenca: Centro de Investigación en Migraciones, 2014.
- Walsh, Catherine. “Entrevista a Walter D. Mignolo. Las geopolíticas del conocimiento en relación con América Latina (Tema Central)”. *Comentario Internacional: revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, No. 2 (2001): 49-64.
- . “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial”. En Santiago Castro y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 47-62. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- . “Interculturalidad, colonialidad y educación”. *Revista Educación y Pedagogía*, vol. XIX (2007): 25-35.
- White, Lynn. *Medieval technology and social change*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel. “Vislumbrando un horizonte pluralista: rupturas y retos epistemológicos y políticos”, en M. Castro, ed., *Los desafíos de la interculturalidad. Identidad, Política y Derecho* (Santiago: Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, 2004), <http://indigenas.bioetica.org/not/nota59.htm#_Toc171320006>.
- Zilsel, Edgar. *Die sozialen Ursprünge der Neuzeitlichen Wissenschaft*. Frankfurt: 1976.

Normativa y sentencias

- Constitución de la República del Ecuador* [2008]. [Quito]: Asamblea Nacional, Comisión Legislativa y de Fiscalización, s. f.
- Constitución Política de la República del Ecuador* [1998].
- Colombia. Corte Constitucional de Colombia, [Sentencia T-523/97], en *Gaceta Oficial*, 08 de enero de 1997.
- FAO. *Tratado Internacional sobre los Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura*.
- OIT. *Convenio 169*.

Entrevistas

- Barranco Suárez, José. Sacerdote misionero comboniano. Entrevistado por Rodrigo Naranjo. Quito, 2017.
- Delgado, Humberto. Abogado indígena. Entrevistado por Rodrigo Naranjo. Guayaquil, 2016.
- Guaman, Julián, candidato a Doctorado por la Universidad Andina Simón Bolívar. Entrevistado por Rodrigo Naranjo. Quito, 2017.
- Guambo, Francisco. Dirigente del barrio Guadalupana parroquia Cebadas. Entrevistado por Rodrigo Naranjo. Cebadas, 2017.
- Parco Yuquilema, José. Coordinador de Interculturalidad del Gobierno Municipal de Riobamba. Entrevistado por Rodrigo Naranjo. Riobamba, 2017.
- Pomaina, Bacilio. Docente ESPE. Entrevistado por Raúl Naranjo. Quito, 2017.
- Tene, Verónica. Presidenta de Organizaciones Indígenas de Cacha FECAIPAC. Entrevistada por Rodrigo Naranjo. Cacha, 2017.
- Tenesaca, Gustavo. Actor social de la parroquia Cebadas. Entrevistado por Rodrigo Naranjo. Cebadas, 2017.