

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Derecho

Doctorado en Derecho

Filosofía indígena

Fausto César Quizhpe Gualán

Tutora: Claudia Storini

Quito, 2022

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	Reconocimiento de créditos de la obra No comercial Sin obras derivadas	 creative commons
---	---	---

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo Fausto César Quizhpe Gualán, autor de la tesis “Filosofía Indígena” mediante el presente documento, dejo constancia que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Doctorado en Derecho.

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 uso en red local o en internet.

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

4 de mayo de 2022

Firma: _____



Resumen

En primer lugar vale sentar dos aclaraciones necesarias, la primera, que justifica la elaboración del presente trabajo como tesis doctoral en el contexto del campo del derecho. La investigación —especialmente indigenista— se ha empeñado en contruir teorías que giran alrededor de temáticas como: el pluralismo jurídico, la interculturalidad, los derechos de la naturaleza o el *Sumak Kawsay*; sin embargo y en general, la teoría desplegada adolece de fundamentos teórico filosóficos. En este sentido, el presente trabajo pretende sentar algunas bases para las investigaciones que se han aludido.

En segundo lugar, la teoría indigenista ha construido un supuesto *derecho indígena* con fundamentos eurocentrados, es decir, bajo premisas grecorromanas. Esta investigación pretende también trascender este “pequeño” error del que adolecen especialmente los estudios jurídico indigenistas.

Con estas premisas, este trabajo se posiciona como un discurso contextual, ligado a una realidad pero con pretensión de proyección mundial para los contextos indígenas. Por esta razón, tiene como lugar de partida el pueblo *kichwa* Saraguro, de la provincia de Loja, Estado ecuatoriano. Un estudio de estas características puede nutrirse o aportar para otros contextos considerados indígenas. Por la teoría de la que se nutre, permite realizar comparaciones con estudios etnológicos, antropológicos y sociológicos de la Amazonía, de los pueblos *kichwa* de la sierra y asimismo de la teoría indigenista.

En el presente, se plantea un enfoque antidisciplinar o transdisciplinar respecto a la construcción colonial del sujeto indígena, alrededor de esta categoría se plantea una reconstrucción histórica con el objetivo de mostrar su negatividad y positividad.

Finalmente, concluimos con la formulación de carácter ético de la Filosofía Indígena, como crítica de la filosofía, es la aplicación del método analéctico dusseliano. La ética indígena que se postula es práctico-performativa vivencial y también Trascendental. Lo que llamamos grito del sujeto indígena es el *Sumak Kawsay*, cuidado o divinización de la vida.

Palabras clave: ética, *Sumak Kawsay*, cuidado de la vida, indígenas, indigenismo, filosofía, colonización, descolonización

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

Agradecimientos

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

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

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

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

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

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

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

Un agradecimiento especial a toda la familia: Juana, Alba, Francisco, “tiu Vini”, *mama Rosa*, *tayta Luis*, *mama María*. No podía faltar Carmen, la que siempre discute conmigo los primeros esbozos.

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

Tabla de contenidos

Figuras, fotografías y tablas	13
Introducción	15
Capítulo primero Lo indígena	35
Capítulo segundo Una genealogía de lo indígena	103
Capítulo tercero Lo indígena, lo no-indígena y la descolonización	121
Capítulo cuarto Filosofía Indígena	179
Conclusiones	239
Bibliografía	245

Figuras, fotografías y tablas

Figuras

Figura 1. Lo indígena bajo las ciencias coloniales.....	26
Figura 2. Genealogía y vínculo de la ética con el derecho	46
Figura 3. Proceso de construcción de las perspectivas, abstracciones e información.....	48
Figura 4. El sujeto crítico	51
Figura 5. Extracción de valor de personas indígenas	69
Figura 6. Proceso de resistencia de la Amazonía.....	86
Figura 7. El “mundo” como civilización	89
Figura 8. Triada racista del mestizaje.....	106
Figura 9. “Nueva estructura internacional [centro-periferia] desde el siglo XV al XX”	132
Figura 10. Campos de colonización	143
Figura 11. Representación descolonial multidimensional de los sujetos	162
Figura 12. Geofagia: <i>Inca Guainacapac</i> y el español Candía	169
Figura 13. La cosmología cerebral: diferentes niveles de abstracciones mentales creadas por el cerebro humano	171
Figura 14. Grados de la biología del entender humano y ética.....	173
Figura 15. Nosotros o yo colectivo, y, el yo colonizador.....	176
Figura 16. Trinidad antropomorfa.....	213
Figura 17. Santísima Trinidad.....	214
Figura 18. La virgen María como <i>pachamama</i>	215
Figura 19. “El circuito natural de la vida humana: la naturaleza como condición de posibilidad de la vida humana. Naturaleza (Humana y no Humana)”	223

Fotografías

Fotografía 1. En la <i>muguna</i> , un <i>wiki</i> —de cuatro en total— <i>kichwa</i> Saraguro	118
Fotografía 2. Una cabeza textil <i>wiki</i>	119
Fotografía 3. “Ecuador se va [a] levantar en el nombre de Jesús”.....	140
Fotografía 4. <i>Pachakutik</i> , el regreso y el paso de los tiempos.....	149

Fotografía 5. <i>Runa Kawsay</i>	188
Fotografía 6. Un <i>kechwa</i> tocando la <i>kena</i>	189
Fotografía 7. Niño <i>kechwa</i> tocando la <i>kena</i>	190
Fotografía 8. Alameda, Quito - Ecuador	191

Tablas

Tabla 1. Carácter dinámico de la colonización-esclavización.....	81
Tabla 2. Luchas del movimiento indígena.....	94
Tabla 3. <i>Tawaintisuyu</i>	101
Tabla 4. Construcción de los no-sujetos.....	240

Introducción

Mi conclusión es que somos una sola
 humanidad.
 Si alguien está siendo lastimado, todos estamos
 siendo lastimados.
 Si alguien tiene alegría, esa es nuestra alegría.
 [...]

Ser parte de la humanidad es duro para nosotros
 entenderlo. Si eres un árbol, es duro
 entender el bosque.

La forma en que miramos a otras personas muy
 a menudo dice
 sobre nosotros mismos. Creo que es una
 reflexión honesta
 de la naturaleza de los seres humanos.
 Si ayudas a una persona, ayudas a la
 humanidad.¹

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

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

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

Entonces iniciemos por la matriz discursiva del presente trabajo: el sujeto *indígena*. En el siglo XXI la categoría indígena parece aceptarse con una crítica cuasi

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

nula. Lo indígena asume una dimensión mundial, se habla de la existencia de indígenas tanto en África, América, Asia e inclusive en Europa.

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

En consecuencia, se infiere aquí una primera contra-pregunta: ¿existe un equivalente de lo indígena en los idiomas *indígenas* de Latinoamérica: *aymara*, *huaorani* o *kichwa*? La respuesta es, no.

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

Mannheim⁵ realiza un trabajo filológico del *kichwa*, luego encasilla el mismo en los *indigenous languages*, en realidad, la lengua indígena no existe, el autor está trabajando con el idioma *kichwa* y *kechwa*, que es muy distinto.

Inclusive en el contexto mundial jurídico puede encontrarse lo indígena, por ello existe la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Asimismo, el Convenio 169 de la OIT⁶ que alude a los *indígenas* como una categoría mundial, engloba y prescribe derechos para estos colectivos humanos pertenecientes a los estados miembros de la Organización de Naciones Unidas (Onu).

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

³ Olaf Kaltmeier, *Im Widerstreit der Ordnungen: Kulturelle Identität, Subsistenz und Ökologie in Bolivien* (Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1999), 117.

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

⁵ Bruce Mannheim, *The Language of the Inka since the European Invasion*, 1st. ed. (United States of America: Board, 1991).

⁶ Organización Internacional del Trabajo, “Convenio 169: Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”, Pub. L. No. Registro Oficial 304 (1998), www.lexis.com.ec.

Dado que forman parte de la Onu estados que contienen colectivos indígenas, tanto de América, África, Asia⁷ o Europa.⁸

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

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

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

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

La minoría como noción cualitativa, refiere a lo “menos” frente a lo “más”, es una subcategoría; así como subcategoría es “india” o “indio”. En el siglo XXI es común que los estados latinoamericanos republicanos clasifiquen cuantitativamente a los indígenas como “minorías”, obviamente son pocas las personas que optan por autoidentificarse o

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

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

⁹ Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (Buenos Aires, Argentina, 2013), 28.

¹⁰ Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo*, ed. Pablo González-Casanova, trad. Stella Mastrángelo, 5.a ed. (México: Siglo Veintiuno Editores, 2003), 171.

cargar con la categoría indígena, ello tiene su fundamento principal en la construcción del prejuicio colonial de que toda persona indígena *es* o *debe* vivir dominada o hasta esclavizada, lo que luego derivó en el racismo.

El racismo no está limitado a despreciar o temer al *otro*. Bajo este argumento, si los indígenas solo hubieran sido despreciados y temidos, ellos hubieran sido totalmente eliminados de la faz de la tierra. El racismo permitió y permite tanto despreciar como temer, pero a la vez, asimilar a esos *objetos*; es decir, una vez despreciados y temidos son absorbidos como fuerza de trabajo (en el caso extremo de la colonia como esclavos) de baja cualificación para reproducir el capital y la acumulación.¹¹

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

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

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

¹¹ Ver la interesante discusión ampliada en: Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, *Raza, nación y clase*, Textos (Madrid, España: Iepala, 1991), 55–57.

¹² Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, trad. Pilar López-Mañez (Madrid, España: Siglo Veintiuno Editores, 1988), 71.

¹³ Immanuel Wallerstein, *La decadencia del imperio: Estados Unidos en un mundo caótico*, ed. Domingo Fuentes, trad. Antonio Saborit (Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2005), 125.

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

La categoría “minoría” se puede trasladar al campo epistemológico, aquí la ética económica de una población minoritaria no se discute frente a la idea desarrollista de una supuesta mayoría. Entonces, estas supuestas minorías estas escondidas en las categorías: mestizos, campesinos o indígenas, siguiendo el hilo del discurso dicotómico mayorías y minorías, Rivera-Cusicanqui nos aclara:

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

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

Reinaga afirma que “Colón no tuvo intención denigratoria cuando al habitante de estas tierras llamole por primera vez, *indio*, *indígena*”.¹⁵ Sin embargo, las categorías indio o indígena adquirieron carácter racista y peyorativo.

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

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

Para Icaza, son sinónimos “los campesinos —indios y cholos—”.¹⁶ La transformación del “indio” en “campesino” remonta al periodo republicano, es un *vaciamiento* y moldeamiento de lo “indio”.

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

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

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

En Bolivia “la intelligentsia reformista que ganó las elecciones de 1993, optó por excluir al grueso del campesinado andino de las definiciones de ‘indígena’, aduciendo un proceso de aculturación y mestizaje que en otros ámbitos prefiere pasar por alto”.²⁰ Por ello y de facto, tanto indígenas como *campesinos* estuvieron unidos contra el Estado boliviano y la política de privatización del agua —Guerra del Agua— así como la eliminación de la coca, bajo los hilos de las directrices norteamericanas.²¹ Las diferentes

¹⁶ Jorge Icaza, *Seis veces la muerte*, 2.a ed., Poema y prosa de América (Buenos Aires, Argentina: Alpe, 1954), 46.

¹⁷ Herbert-S. Klein, *Haciendas y ayllus en Bolivia: la región de la paz, ss. XVIII y XIX*, trad. Javier Flores, Estudios Históricos 18 (Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 1995), 17.

¹⁸ En la entrevista que Vivanco realiza a Fabricio Correa, este último, hermano del expresidente de Ecuador, refiere a los indígenas como “mano de obra barata”. Luis Vivanco, *Castigo Divino Guayaco - Fabricio Correa* (La Posta, 2018), <https://bit.ly/2PCEJgy>.

¹⁹ Belote distingue entre los “Indian *campesinos* (farmers)” campesinos o agricultores indígenas y los “white *campesinos*” campesinos o agricultores blancos —no indígenas—; es decir pueden ser campesinos o agricultores tanto indígenas como no indígenas. Linda Belote, “Prejudice and Pride: Indian-White Relations in Saraguro, Ecuador” (Tesis doctoral, Illinois, University of Illinois, 1978), 1, 7.

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

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

categorías que se imponen a los colectivos humanos no impiden que sus luchas estén ligadas.

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

En su primera acepción, la *civilización* como el proceso civilizador (singular), de *civilización* como antónimo de *barbarie*, aparece por vez primera a mediados del siglo XVIII en las obras de dos eruditos ilustrados por excelencia: en francés con Mirabeau en 1756, en inglés con Adam Ferguson en 1767. Como afirma Raymond Bloch, la palabra llegó en el momento preciso y se correspondía con una noción que se había desarrollado de manera gradual y se destinaba para un futuro espléndido, la idea optimista y al margen de la teología acerca de un progreso continuo en la condición del hombre y la sociedad.²³

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

El eurocentrismo que ha ingresado en la presente discusión “es un término negativo, que se refiere a cualquier hipótesis de que los patrones percibidos en el análisis de la historia y estructura social paneuropea son patrones universales, y por lo tanto, modelos implícitos para las personas en otras partes del mundo”.²⁵ Este eurocentrismo se expresa en cinco supuestos atributos, que luego se intenta proyectar mundialmente: “1] su historiografía, 2] el parroquialismo de su universalismo, 3] sus supuestos acerca de la

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

²³ Immanuel Wallerstein, *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*, trad. Eugenia Vázquez-Nacarino (Barcelona, España: Kairós, 2007), 298.

²⁴ Carlos Darwin, *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*, trad. J. Hubert (Buenos Aires / Barcelona: Librería El Ateneo, 1942).

²⁵ Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, trad. Carlos-Daniel Schroeder, 2.a ed. (México: Siglo Veintiuno Editores, 2006), 127.

civilización (occidental), 4] su orientalismo y 5] sus intentos de imponer la teoría del progreso”.²⁶

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

Y por ser estas tierras lo oriental ignoto de la India, y no tener nombre particular, atribuyóle aquel nombre que tenía la más propincua tierra, llamándolas Indias occidentales, mayormente que como él supiese que á todos era manifiesta la riqueza y grande fama de la India, quería provocar con aquel nombre á los Reyes católicos que estaban dudosos de su empresa, diciéndoles que iba á buscar y hallar las Indias por la vía del Occidente, y esto le movió á desear el partido de los Reyes de Castilla más que de otro Rey cristiano [sic].²⁷

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

Por supuesto que el manejo categorial de los cronistas es bastante polémico, usan indistintamente y como sinónimos: indígena, indio o étnico. Los cronistas describen el proceso colonial y presentan la historia desde la perspectiva del bando vencedor o en su

²⁶ Immanuel Wallerstein, *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, trad. Stella Mastrangelo, Roberto Briceño, y Heinz R.-Sonntag (México: Siglo Veintiuno Editores, 2001), 192.

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

²⁸ Jonh Murra, *La organización económica del estado Inca*, ed. Martí Soler, trad. Daniel-R. Wagner, 6.a ed. (México: Siglo XXI Editores, 1987); Jonh Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Perú: IEP, 1975).

caso favoreciendo a este último como germen de la redención del vencido. Se debe insistir en aquello, *el vencedor como germen de la redención del vencido*, este modelo histórico permite que el vencedor resulte ser el sujeto histórico, frente al *objeto* indígena, tanto para el proceso de colonización como para una posible *liberación o descolonización*, esto se puede categorizar como *indigenismo descolonial*.

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

Según Ricoeur,²⁹ coexisten dos modelos de memoria: la macro-historia que pretende ser colectiva, y, la microhistoria que supuestamente es individual. En nuestro caso, la macro-historia o macro relato, es de autoría de los vencedores, y, la micro-historia o micro relato que a la vez corresponde a los indígenas vencidos o colonizados, se encuentra en mayor profundidad en los mitos, el arte o los testimonios conocidos como “memoria oral”.

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

La construcción histórica indigenista de Sudamérica se centra en el macro relato, por ejemplo, en los *Inka* o *Aymara*, es una redacción del proceso de colonización, aquello no se puede entender como historia en sentido crítico. En otras palabras, las crónicas coloniales —o la macro-historia— son monólogos indigenistas, dialogan entre indigenistas sobre los indígenas. Lo medular de aquello es que, las crónicas coloniales

²⁹ Paul Ricoeur, *A memória, a história, o esquecimento* (Brasil: Unicamp, 2014), 141.

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

constituyen un instrumento para hablar *sobre* el indígena, sin embargo ahora hay que hacerlo siempre *con* el indígena, para no volver a caer en el indigenismo.

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

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

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

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

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

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

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

Y así se produce el enrevesamiento de lo indígena bajo las *ciencias coloniales*,³⁵ según la categorización de Achille Mbembe. Llamamos ciencias coloniales a la estructura polarizada de las ciencias *nomotéticas* con las *idiográficas*.³⁶ Las ciencias nomotéticas tradicionalmente se categorizan como ciencias sociales. Estas ciencias se codificaron en instituciones, escuelas o facultades; tienen una base empírica euro-norteamericana,

³² Rivera-Cusicanqui, “*Oprimidos pero no vencidos*”: luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980, 33.

³³ Wallerstein, *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*, 22.

³⁴ Wallerstein, 23.

³⁵ “O objetivo central das ‘ciências coloniais’ em França (a História, a Geografia, o Direito Legislativo, a Economia) incidia sobre as ‘raças atrasadas’”. Achille Mbembe, *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada*, trad. Narrativa Traçada (Luanda, Angola: Edições pedagogo / Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014), 108.

³⁶ “Este par de términos fue inventado en Alemania a fines del siglo XIX para describir lo que se denominaba *Methodenstreit* (batalla de los métodos) entre los científicos sociales, la cual reflejaba la división del trabajo académico en *dos culturas*. Los científicos nomotéticos insistían en métodos reproducibles, ‘objetivos’ (preferentemente cuantitativos) y veían como una de sus tareas el arribar a leyes generales que explicaran la realidad social. Los académicos idiográficos utilizaban mayoría de datos cualitativos, narrativos, y se consideraban a sí mismos humanistas, y preferían los métodos *hermenéuticos*. Su preocupación principal era la interpretación, no las leyes, sobre las cuales eran, por lo menos, escépticos. (Destaquemos que lo idiográfico es diferente de lo ideográfico. ‘Idio’ es un prefijo griego que significa específico, individual, propio de sí; por lo que idiográfico significa relativo o perteneciente a descripciones particulares. ‘Ideo’ es un prefijo derivado del latín y significa pintura, forma, idea; luego, lo ideográfico es lo que se relaciona a un sistema de escritura no alfabético, como los caracteres chinos.)” Mayúsculas suprimidas y cursivas añadidas. Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, 130.

El universalismo está ligado al cosmopolitismo, este se construyó a partir de la noción parisina de un “nosotros” de la revolución francesa, que supuestamente alumbraba al mundo con sus ideales: libertad, igualdad y fraternidad. Y, el particularismo hace referencia a los pueblos colonizados que no obedecen a una supuesta generalidad o universalidad: histórica, política o jurídica.

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

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

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

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

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

⁴² Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, 139.

Asiáticos, o Estudios de América Latina), el Instituto de Estudios Latinoamericanos estuviese organizado internamente según países, a través de Centros como el Mexican Center, el Brazilian Center y el Argentinian Center, cuyo énfasis estaba en los Estados nacionales, y particularmente en sus políticas de ajuste y adaptación a la nueva era globalizadora. La perspectiva andina resultaba totalmente ausente, y el enfoque “por países” resultaba lo menos adecuado imaginable para el tratamiento de una serie de problemas específicos, cuyo estudio había marcado el florecimiento de los Estudios Andinos en los años 70 y 80.⁴³

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

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

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

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

⁴³ Silvia Rivera-Cusicanqui, “*El diablo no tiene fronteras*”: epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. *El caso de la frontera boliviano-argentina* (Bolivia: Instituto de Investigaciones Sociológicas “Mauricio Lefebvre” / Carrera de Sociología, 2001), 39.

⁴⁴ Carlos-Manuel Zapata-Carrascal et al., *Filosofía mestiza I. Interculturalidad, ecosofía y liberación*, 2.a ed., Filosofía Afro-Indo-Americana / Escuela del Pensamiento Radical (Buenos Aires: Editorial Abierta FAIA, 2015), 17.

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

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

Bajo esta visión, nos encontramos ante la encrucijada de elegir entre el amor necrofílico a la muerte humana, de las plantas y los animales. O, en su caso, el amor santificado a la vida en general “sofolilía”.⁴⁵

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

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

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

⁴⁶ Humberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano* (Buenos Aires, Argentina: Lumen, 2003), 163–64.

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

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

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

A propósito de la designación o título del presente análisis, se requiere realizar algunas aclaraciones adicionales de carácter semántico. Este trabajo puede ser considerado en su mayor parte como cualitativo. En este sentido: “Pueden describirse estados de cosas, no nombrarse”.⁵⁰ Los instrumentos de este trabajo para describir tales

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

⁴⁸ Para Freud, “el amor pone diques al narcisismo, y podríamos mostrar cómo, en virtud de ese efecto suyo, ha pasado a ser un factor de cultura”. Sigmund Freud, *Más allá del principio de placer: psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*, trad. José-Luis Etcheverry, 2.a ed., vol. 18, Obras completas (Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 1992), 118.

⁴⁹ Cursiva añadida. “Dieu nom propre et unique n’entrant dans aucune catégorie grammaticale entre-t-il sans gêne - dans le vocatif? et, ainsi, non thématizable et qui, ici-même, n’est thème que parce que, dans un Dit, tout se traduit devant nous, même l’ineffable, au prix d’une trahison que la philosophie est appelée à réduire : la philosophie appelée à penser l’ambivalence, à la penser en plusieurs temps, même si appelée à la pensée par la justice, elle synchronise encore, dans le Dit, la dia-chronie de la différence de l’un et de l’autre et reste la servante du Dire qui signifie la différence de l’un et de l’autre comme l’un pour l’autre, comme non-indifférence *pour l’autre la philosophie : sagesse de l’amour au service de l’amour*”. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (Paris: Albin Michel, 1974), 252–53.

⁵⁰ Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein I: Tractatus Lógico-Philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre la Certeza*, trad. Jacobo Muñoz-Veiga et al. (Madrid: Gredos, 2009), 23.

estados de cosas, son las *categorías*. La *categoría*⁵¹ se entiende como un “instrumento hermenéutico”⁵² o de interpretación de la realidad.

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

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

Además, se trae a colación pasajes, acepciones y categorías de algunas novelas: indigenista de Jorge Icaza y Rosario Castellanos, así como feminista de Belli. La razón de aquello estriba en que la escritura de estas autoras y de aquel autor involucra un fuerte componente de idiosincrasia y sobre todo lenguaje colonial racializado. Icaza, fue escritor y también tuvo contacto personal con la hacienda colonial. Con la novela de Rosario Castellanos hacemos hincapié en la literatura comparativa indigenista. Y, con Belli tenemos un matiz feminista.

Para resumir, el presente trabajo está constituido por siete apartados, estos se pueden agrupar en tres bloques o momentos. Los apartados I, II y III constituyen el *primer bloque*; los apartados IV y V el *segundo bloque*; y, finalmente el apartado VI constituye el *tercer bloque*.

⁵¹ Par ampliar la discusión de la *categoría*, véase: Aristóteles, *Tratados de lógica: Órganon*, trad. Miguel Candel Sanmartín, vol. I (Madrid: Gredos, 1982), 23–76.

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

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

El *primer bloque* propone una de-STRUCCIÓN de la negatividad de la idea colonial y esclavista *sobre* lo indígena, se construye a partir de la revelación, mostración o apareamiento de lo indígena. Es decir, esta es una investigación que se hace *sobre* y *desde* lo indígena, por ello constituye un acto de presentación. Para ello se recurre a una genealogía histórica de lo indígena.

Este bloque es de *negatividad*, se realiza la descripción de lo que podemos llamar *primer momento colonial*, en otras palabras, en este momento los indígenas están bajo el dominio, dependencia o colonización; entonces, se hace necesaria la *re-presentación*. Aparece generalmente los indigenistas como representantes de los indígenas.

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

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

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

En el *tercer bloque* se plantea la revelación o grito, con una interpelación ética, fragmento de lo que aquí se llamará *Filosofía Indígena* — responsabilidad con el cuidado

⁵⁴ Boris Cyrulnik, *Morirse de vergüenza: el miedo a la mirada del otro*, trad. María Pons-Irazzábal (Colombia: Debate, 2011), 39.

de la vida *Sumak Kawsay*. *Sumak* se traduce como ética, responsabilidad, o acto consciente; mientras que *Kawsay* significa a la vez *vida* y *amor*, tanto humana como de la naturaleza.

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

Para finalizar, la *metodología* que se utiliza es la *transdisciplinaria*. Entonces, “el método es un modo de caminar, de avanzar, de penetrar; en nuestro caso, un pensar metódico es un pensar que sabe cómo debe avanzar por el camino de lo que las cosas son”.⁵⁵

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

En contraste, un análisis disciplinar es aún más reduccionista, se ciñe solo a un campo del conocimiento, por ejemplo, los análisis exegéticos del derecho que dejan a un

⁵⁵ Enrique Dussel, *Lecciones de Antropología Filosófica: para una de-STRUCCIÓN de la Historia de la Ética* (Buenos Aires, Argentina: Docencia, 2012), 52.

⁵⁶ “The anti-discipline is instead a very courageous leap in quality, because it involves breaking the barriers and intersectoral differences, to build together a common perspective”. Maria-Chiara Carrozza, *The Robot and Us: An “Antidisciplinary” Perspective on the Scientific and Social Impacts of Robotics*, vol. 20, Biosystems & Biorobotics (Italy: Springer International Publishing, 2019), 21, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-97767-6>.

⁵⁷ Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, y Carmen Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*, Filosofía (México: Siglo XXI Editores / Crefal, 2009), 855.

⁵⁸ Immanuel Wallerstein, *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, ed. Roberto Briceño-León y Heinz-R. Sonntag (Venezuela: Nueva Sociedad, 1999), 53–54.

lado las circunstancias sociopolíticas o económicas. Los trabajos disciplinares simplifican las ciencias,

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

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

La reflexión desde la totalidad u ontología, traducida al sistema implica un *todo* perpetuo que no puede ser trascendido, es un límite a la mejora de un sistema dado. Por ello es necesario el *otro*, quien está fuera de la totalidad o sistema: el empobrecido, el huérfano, el que no puede conseguir trabajo.

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

—“¿Serías capaz de conocer la totalidad [...]?”⁶⁰ le preguntan a Sócrates, y este responde que sí.

Pero solo todo lo que conozco.

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

⁵⁹ Paul Feyerabend, *Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, trad. Diego Ribes (Madrid: Tecnos, 1986), 3–4.

⁶⁰ Platón, *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, trad. J. Galonge-Ruiz et al. (Madrid, España: Gredos, 1983), 252.

Capítulo primero

Lo indígena

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

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

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

⁶¹ Dussel, *Lecciones de Antropología Filosófica: para una de-STRUCCIÓN de la Historia de la Ética*, 148.

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

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

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

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

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

El *indigenista* ejerce necesariamente un trabajo antropológico, aunque puede estar cobijado bajo el ropaje de: clérigo, representante legal o académico. El *indigenismo* es

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

“un cuerpo de doctrina política al servicio de la acción de los no-indígenas sobre el mundo indígena”.⁶³

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

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

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

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

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

El indigenismo. De manera muy diferente, y dividido en muchas corrientes, la valoración de lo amerindio —frecuentemente dentro de una posición de “integración” del indígena [...] de capitalismo nacional— llevó a veces a negar la historia cultural colonial mestiza. [...] Claro que, a veces, una visión puramente indigenista tiene dificultades para rehacer la historia posterior de nuestra cultura latinoamericana. Junto al indigenismo, a la cuestión

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

⁶⁴ Enrique Dussel y Karl-Otto Apel, *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Filosofía (Madrid: Trotta, 2004), 334.

de las etnias, es necesario igualmente recordar a todo el “mundo africano” latinoamericano, descendiente de los esclavos de las explotaciones tropicales del Caribe y Brasil, pero igualmente de Centroamérica, Colombia, Venezuela, etcétera. El problema del “racismo” deviene más y más un límite cultural que debe ser trascendido e incluido.⁶⁵

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

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

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

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

Cuando el sujeto indígena presenta su rostro y refuta el indigenismo: “lo que tú dices de mí no es cierto, tú no me conoces”. Entonces el indígena crítico del indigenismo es catalogado por los indigenistas como un resentido, por haberse quedado atascado en la colonia; se puede entender esto como una referencia a un supuesto trauma colonial que

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

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

ha recaído específicamente sobre el indígena. Ello es una ingenuidad, el trauma colonial está inserto en toda la población latinoamericana, en calidad de herencia, a través de la deuda externa, el racismo o el machismo.

De hecho, según Latour, estamos sufriendo un *proceso colonial conjunto*, que recae sobre antiguos colonizadores y antiguos colonizados:⁶⁷ en el caso de los países menos industrializados que permiten el ingreso de la industria transnacional extractiva o así también a través de la exportación de trabajadores migrantes para su explotación laboral; las deudas externas impagables recuerdan mucho la colonización, cuando según los cronistas se tenía que soportar: la invasión, explotación y extracción con impotencia, sobre todo ante la superioridad armamentística de los colonizadores.

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

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

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

El informe del Banco Mundial refleja en todos los indicadores que la población indígena tiene deficiencias o vulnerabilidades en el acceso y satisfacción de necesidades

⁶⁷ Bruno Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, trad. Catherine Porter (Cambridge: Polity Press, 2018), 15.

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

esenciales como educación, alimentación, servicios básicos.⁶⁹ No obstante, se debe tomar con pinzas tanto la categoría pobreza como el empobrecimiento, de hecho, en el *kichwa* la categoría *wakcha* que generalmente se traduce de manera forzada como “pobre”, significa orfandad, viudez o carencia de capacidad de reproducción.⁷⁰

La situación de empobrecimiento, implica soportar un sentimiento de infelicidad o tristeza, las personas que satisfacen sus necesidades básicas son más felices.⁷¹ El sufrimiento humano, en este caso indígena, se traduce en neurobiología como un desequilibrio de la *homeostasis*, el desencadenamiento desenfrenado de emociones negativas.⁷² Las emociones negativas pueden ser la ira, el miedo o el pánico. Se entiende por homeostasis a “las reacciones fisiológicas coordinadas y vastamente automáticas que mantienen el equilibrio interno de un organismo viviente. Describe la regulación automática de la temperatura, concentración de oxígeno y pH en el cuerpo”⁷³. El ser humano encuentra la *homeostasis* cuando vive en una tranquilidad relativa, cuando tiene equilibrio de sus sentimientos positivos —como la *alegría*⁷⁴— por la satisfacción de las necesidades básicas: alimentación, vestido u hogar.

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

⁶⁹ Banco Mundial, *Latinoamérica indígena en el siglo XXI: primera década* (Washington D.C.: Grupo Banco Mundial, 2015), <https://bit.ly/2laqAHM>.

⁷⁰ Véase al respecto *La relatividad cultural de la pobreza* en: Serge Latouche, *La otra África: autogestión y apañío frente al mercado global*, trad. Dídac-P. Lagarriga (España: Oozebap, 2007), 109–17.

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

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

⁷³ Antonio Damasio, *Sentir lo que sucede: cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*, trad. Pierre Jacomet (Chile: Editorial Andrés Bello, 2000), 55.

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

⁷⁵ El texto señala “desigualdades” cuando en realidad son *injusticias*: “social inequalities linked to other factors such as race or Indigenous origin, gender, and education are also prevalent. These social inequalities manifest themselves as large health inequalities, including differences in mortality and life expectancy at birth”. Usama Bilal et al., “Inequalities in Life Expectancy in Six Large Latin American

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

Haciendo una comparación entre personas indígenas Mapuche frente a no-indígenas se reveló las consecuencias que sufren estas, con base en las injusticias; entre ellas se analizaron las carencias económicas que luego desembocaron o repercutieron en el estrés, desarrollo físico, psicológico, con la consiguiente necesidad de la resiliencia.⁷⁷

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

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

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

Cities from the SALURBAL Study: An Ecological Analysis”, *The Lancet Planetary Health*, diciembre de 2019, 1, [https://doi.org/10.1016/S2542-5196\(19\)30235-9](https://doi.org/10.1016/S2542-5196(19)30235-9).

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

⁷⁷ Marcelo-A. Navarrete et al., “Physical and Psychosocial Development of Mapuche and Nonindigenous Chilean Toddlers: A Modest Role of Ethnicity”, *Development and Psychopathology* 30, n° 5 (diciembre de 2018): 1959–76, <https://doi.org/10.1017/S0954579418001281>.

⁷⁸ Aristóteles, *Órganon*, 1982; Aristóteles, *Tratados de lógica: Órganon*, trad. Miguel Candel Sanmartín, vol. II, II vols. (Madrid: Gredos, 1988).

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

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

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

Una vez mencionado este límite, siempre que se aborde lo indígena quedarán algunas interrogantes, especialmente aquellas que no pueden ser respondidas de modo individual por *un* solo indígena, así por ejemplo: el nombre colectivo, el idioma o la historia a reivindicar. Mariátegui ya refirió los límites del indigenismo: “La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla”.⁸⁰

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

⁷⁹ Franz Hinkelammert, *La críticas de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo* (Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2021), 79.

⁸⁰ José-Carlos Mariátegui, *Literatura y Estética* (Venezuela: Fundación Biblioteca de Ayacucho / República Bolivariana de Venezuela, 2006), 237.

excluido de la presente investigación”; y, lo mismo ocurre en los otros campos del conocimiento.

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

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

En otras palabras, Edelman critica la dicotomía epistemológica⁸² *objetividad* y *subjetividad*, esgrime que más bien se debe hablar de un darwinismo neurológico, dada la interacción de la consciencia y el lenguaje con el pensamiento, emoción, memoria y experiencia. Es decir, el ser humano solo selecciona un muestreo de lo que considera importante en su vida cotidiana, en su “mundo”. Y este mundo, es decir, todo lo que sucede en el cuerpo humano en interacción con nuestro alrededor, es inabarcable a cabalidad, por eso es que el ser humano selecciona el muestreo, o, una parte de todo lo que vive. Es decir, “el sistema nervioso’ no capta información del medio como a menudo se escucha, sino que al revés, trae un mundo [o su experiencia] a la mano al especificar que configuraciones del medio son perturbaciones y qué cambios gatillan éstas en el organismo”.⁸³

⁸¹ “What is objective and what is subjective? Brain-based epistemology, having rejected idealism, accepts a position of qualified realism. Its realism is qualified by its recognition of our phenotypic limits. Constraints on our evolved body types, and our brain as a selectional system, clearly allow only a limited sampling of world events, the density of which is enormous”. Gerald-M. Edelman, *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge* (United States of America: Yale University Press, 2006), 149–50, 154–55.

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

⁸³ Maturana y Varela, *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*, 113.

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

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

El intelectual opera necesariamente en tres niveles: como analista, en busca de la verdad; como persona moral, en busca del bien y de la belleza; y como persona política, que busca unificar la verdad con el bien y la belleza. Las estructuras del saber que han prevalecido durante dos siglos ahora son ya antinaturales, precisamente porque decretaron que los intelectuales no podían desplazarse a gusto entre estos tres niveles. Se alentó a los intelectuales a que se limitaran al análisis intelectual. Y si no eran capaces de contener la expresión de sus obsesiones morales y políticas, entonces debían segregarse rígidamente las tres clases de actividad.⁸⁷

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

Por ello, nos acercamos con una perspectiva *taypi* o de inter-mediación, la *objetividad* está inter-mediada con la *subjetividad* del investigador o investigadora. Damasio permite aclarar este pasaje, según este neurólogo, la subjetividad es el

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

⁸⁵ Humberto Maturana, *La objetividad: un argumento para obligar*, trad. Felipe Andrews-Rojas (Chile: Dolmen, 1997), 35.

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

⁸⁷ Immanuel Wallerstein, *Universalismo europeo: el discurso del poder*, trad. Josefina Anaya (México: Siglo Veintiuno Editores, 2007), 102.

“habilitador crítico de la consciencia”,⁸⁸ en consecuencia, nuestra subjetividad *puede* y debería habilitar o disparar la criticidad de la consciencia y así situarnos en una perspectiva objetiva. La subjetividad, a la vez, genera objetividad.

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

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

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

⁸⁸ En el original “the critical enabler of consciousness: subjectivity”. Damasio, *The Strange Order of Things: Life, Feelings and the Making of Cultures*, 126.

⁸⁹ Jean-Pierre Changeux y Paul Ricoeur, *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar*, trad. Carlos Ávila-Flores, Sección de Obras de Ciencia y Tecnología (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 204.

⁹⁰ Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, 2.a ed. (Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1990), 82–83.

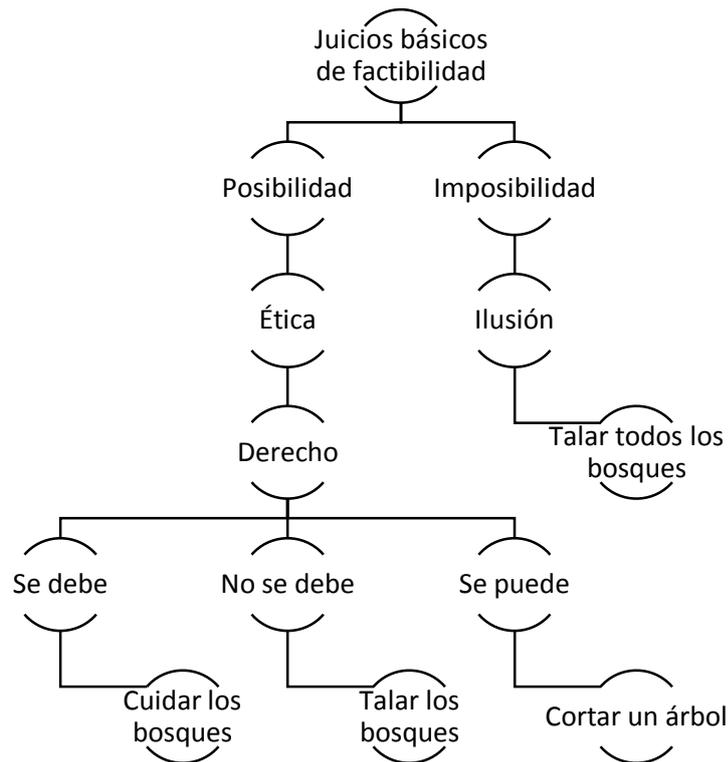


Figura 2. Genealogía y vínculo de la ética con el derecho
Fuente y elaboración propias

La ética que aquí se propone trasciende el razonamiento aristotélico del “vivir bien”, quizá puede ser catalogada de vitalista, por estar centrada en la *reproducción de la vida*. Para Aristóteles, en síntesis, la ética es una atribución humana descrita en un comportamiento en calidad de “virtud”, que luego se traduce especialmente en actos y prácticas. Según la concepción aristotélica, “la virtud ética será necesariamente un modo de ser que tiende a elegir el término medio a nosotros en todas aquellas cosas agradables y dolorosas”. La consecuencia es que la ética se centra en el individuo, “toda virtud ética está centrada en los placeres y dolores”.⁹¹ La ética también es sinónimo de comportamiento humano, racional, electivo y placentero. Así, “la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que ‘la razón’ diga ‘el deseo’ debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos”.⁹²

⁹¹ Aristóteles, *Ética nicomaquea: ética eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1993), 442–43.

⁹² Aristóteles, 269.

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

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

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

Sin consciencia, es decir, sin una mente dotada de subjetividad, no tendríamos modo de conocer que existimos, y mucho menos sabríamos quiénes somos y qué pensamos. Si la subjetividad no se hubiera originado, de manera muy modesta al principio, en criaturas vivas mucho más sencillas que los seres humanos, la memoria y el razonamiento probablemente no se habrían desarrollado de la manera prodigiosa en que lo hicieron, ni se habría allanado el camino evolutivo hacia el lenguaje y la versión compleja de la consciencia que hoy poseemos los seres humanos. Sin la subjetividad, la creatividad no habría florecido y no tendríamos canciones ni pintura ni literatura. El amor nunca sería amor, sólo sexo. La amistad habría quedado en mera conveniencia cooperativa. El dolor nunca se habría convertido en sufrimiento, no se hubiera considerado algo malo, sino sólo una dudosa ventaja dado que el placer tampoco se hubiera convertido en dicha o en gozo. Si la subjetividad no hubiera hecho su radical aparición, no existiría el conocimiento ni tampoco nadie que se fijara en las cosas y dejara constancia de ellas; es decir, no habría cultura ni historia de lo que las criaturas hicieron a lo largo de las épocas.⁹⁷

Se entiende por consciencia “el proceso por el que una mente se ve imbuida por una referencia que llamamos yo, y se dice que sabe de su propia existencia y de la

⁹³ Erich Fromm, *La patología de la normalidad*, ed. Rainer Funk, trad. Eloy Fuente-Herrero, Obra póstuma, V (México: Paidós, 1995), 19.

⁹⁴ Erich Fromm, *El corazón del hombre: su potencia para el bien y para el mal*, trad. Florentino M.-Torner (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), 38.

⁹⁵ Fromm, 37.

⁹⁶ Antonio Damasio, *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, trad. Ferran Meler Orti (Barcelona: Destino, 2010), 30.

⁹⁷ Damasio, 20–21.

existencia de objetos a su alrededor”.⁹⁸ La subjetividad es “un proceso, por supuesto, no una cosa, y ese proceso se fundamenta en dos ingredientes críticos: la construcción de una *perspectiva* para las imágenes en mente y el acompañamiento de las imágenes por *sentimientos*”.⁹⁹ Según el concepto de Damasio, las experiencias de *vida* generalmente quedan impregnadas en la subjetividad humana y a partir de ellas construimos “las imágenes en mente”, en el cerebro, que luego exteriorizamos a través de *perspectivas, abstracciones e información.*

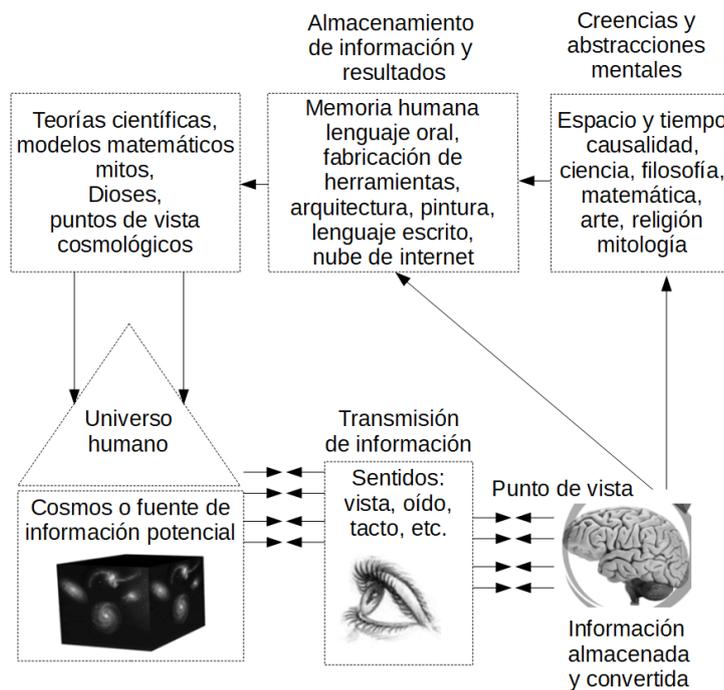


Figura 3. Proceso de construcción de las perspectivas, abstracciones e información
Fuente: Nicoletlis, 2020¹⁰⁰

Las experiencias de vida, nuestra consciencia y subjetividad, nos hacen críticos o también anulan la criticidad. El *sujeto* adquiere criticidad mediante un proceso, especialmente, cuando *vive* o al menos *tiene contacto* a través de alguno o todos sus órganos sensoriales con el *dolor* del otro, la situación de frío de dormir en la calle, la

⁹⁸ Cursiva añadida. Antonio Damasio, *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, trad. Joandomènec Ros (Barcelona: Crítica, 2007), 176.

⁹⁹ “Subjectivity is a process, of course, not a thing, and that process relies on two critical ingredients: the building of a *perspective* for the images in mind and the accompaniment of the images by *feelings*”. Damasio, *The Strange Order of Things: Life, Feelings and the Making of Cultures*, 127.

¹⁰⁰ Miguel Nicoletlis, *The True Creator of Everything: How the Human Brain Shaped the Universe as We Know It* (United States of America: Yale University Press, 2020), 71.

situación de precariedad de la niñez en las casas de acogida, la situación de hambre. Por supuesto que no todo el mundo se torna crítico. Así por ejemplo, Belli recoge un diálogo que refiere la profundidad de esta dicotomía, en una conversación entre Hermann y Raphael que transcurre así:

Hace tiempo que dejé de sentir lástima por esta gente [los hambrientos]. La verdad es que, en esencia, sus vidas y las nuestras son muy parecidas. Es más, a veces los envidio, envidio la precariedad de sus días, sus elementales preocupaciones. Cuando uno se tiene que preocupar por las cosas más elementales no queda tiempo para las neurosis y las angustias. —¿La pobreza te parece menos neurótica y angustiosa? Estoy seguro que ellos no opinan de la misma manera.¹⁰¹

La colectividad humana moderna tiene rasgos patológicos y tiende a la superficialidad, quizá allí radica el núcleo de la carencia de criticidad. Las personas acceden a las redes sociales, la televisión o se comunican entre sí, con poca profundidad, por esta razón es que no se puede esperar que todas las personas se tornen críticas. “La gente intercambia palabras sin compartir ninguna realidad de la que estén hablando. Intercambian palabras con cierto embarazo, para ocultar el vacío que hay en su comunicación y el hecho de que no sienten ningún estímulo”.¹⁰² Las relaciones humanas son abstractas, como abstracto es el salario que aparece ya solo en cifras digitales en las cuentas de los que tienen el privilegio de trabajar. ¿Cómo estás?, nos preguntamos y solo respondemos “bien” o inclusive no respondemos. O peor aún, las comunidades catalogadas en clases sociales tienden a la gentrificación, los guetos son obligatorios para los pobres, y, voluntarios con vallas y muros para los ricos.¹⁰³ Esto provoca un mayor aislamiento y limita el contacto personal y sus diferentes realidades. Por lo tanto, la investigación que se plantea *desde y con* la víctima del dolor, indígena en el presente caso, es medular.

En la víctima, dominada por el sistema, excluida, subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela, aparece como “interpelación” en última instancia: es sujeto que ya no puede vivir grita de dolor. Es la interpelación del que exclama “¡Tengo hambre! ¡Denme de comer por favor!” Es la vulnerabilidad de la corporalidad sufriente —que el “ego alma” no puede en su subjetividad inmaterial e inmortal— hecha herida abierta última no

¹⁰¹ Gioconda Belli, *Waslala: memorial del futuro*, Grandes novelistas (Argentina: Emecé Editores, 1997), 108.

¹⁰² Fromm, *La patología de la normalidad*, 67.

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

cicatrizable. La no respuesta a esta interpelación es muerte para la víctima: es para ella dejar se der sujeto en su sentido radical —sin metáfora posible—: morir. Es el criterio negativo y material último y primero de la crítica en cuanto tal —de la conciencia ética de la razón y de la pulsión críticas. El que muere “fue” *alguien*: un sujeto, última referencia real, el criterio de verdad definitivo de la ética.¹⁰⁴

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

La categoría *sujeto crítico* se desglosa por Hinkelammert¹⁰⁶ en dos sentidos. Como exterior o expulsado del sistema y como fuente de alternativas de cambio. En primer lugar, el *sujeto* en situación o estado *crítico*, sujeto indígena que vive el proceso de la muerte de su lengua, de la contaminación de los ríos de donde bebe el agua, el sujeto que vive el asesinato por defender sus territorios. Y, en segundo lugar, el sujeto *crítico* que interpela, critica o grita las injusticias del sistema económico, jurídico o político.

¹⁰⁴ Dussel, *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, 524.

¹⁰⁵ Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, trad. Antonio Resines, 10.a ed., vol. I (México: Siglo Veintiuno Editores, 2005), 9.

¹⁰⁶ Para ampliar esta discusión se puede ver especialmente: Franz Hinkelammert, *El retorno del sujeto reprimido* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Facultad de Derecho Ciencias Políticas y Sociales, 2002); Franz Hinkelammert, “*Yo vivo, si tú vives*”: *el sujeto de los derechos humanos*, ed. Juan-Jacobo Tancara-Chambe (Bolivia: Palabra comprometida ediciones / Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2010); Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1998); Franz Hinkelammert, *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto* (Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1996).

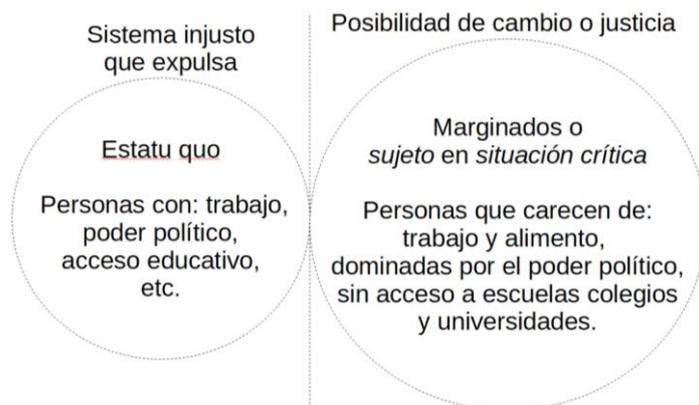


Figura 4. El sujeto crítico
Fuente y elaboración propias

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

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

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

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

¹⁰⁷ Paulo Freire, *La importancia de leer y el proceso de liberación*, trad. Stella Mastrangelo, 16.a ed. (México: Siglo Veintiuno Editores, 2004), 73.

Yo recuerdo, y lo he contado muchas veces, que estando de visita en Londres, mientras era estudiante, en 1955, en un museo, mirando una exhibición de pintura de un artista japonés sobre Hiroshima en el momento que salimos de allí, un compañero —un amigo chileno— hizo el siguiente comentario al salir. Dijo: “Y qué me importa a mí, que en Japón, en Hiroshima, hayan muerto 100.000 japoneses si yo no conocí a ninguno”. Yo pensé: “¡qué magnífico, y qué terrible!” Qué magnífico porque está diciendo lo que *es*. ¿Cómo le va a importar lo que le pasa al otro, si el otro no tiene existencia para mí, porque no lo tomo en cuenta? No me importa lo que le pase al otro. Y qué terrible que no tenga información para que le importe. Pero, ambas cosas son válidas. No hay preocupación por el otro si el otro no pertenece al dominio de aceptación en el cual uno está, el dominio social en el cual uno está.¹⁰⁸

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

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

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

Teniendo en cuenta que esta investigación pretende una reflexión *desde* el sujeto indígena crítico. Con este fin, primero hay que aclarar tal categoría, es decir, es necesario el contraste y los matices de lo indígena. Por ello corresponde realizar un trabajo de

¹⁰⁸ Maturana, *Biología de la cognición y epistemología*, 35–36.

¹⁰⁹ Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, 6.a ed., Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis (México: Fondo de Cultura Económica, 1964).

¹¹⁰ “Indigenous elites were the focus of the Society’s designs from the start, for ties between the Jesuits and native Andean chieftains made it possible for the order to assume positions of authority over local communities in the absence of the former Inca governors”. Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis, eds., *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes* (United States of America: Duke University Press, 2014), 60–61, <https://doi.org/10.1215/9780822376743>.

rastreo o —por decirlo de algún modo— de arqueología de lo indígena, de su semántica o construcción, tomando como fuente especialmente algunas crónicas coloniales.

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

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

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

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

La comunidad es una categoría sacralizada especialmente en teología, por ello es necesario criticarla fundamentalmente en su dimensión *indigenista*; en esta última

¹¹¹ Wallerstein, *Después del liberalismo*, 229.

¹¹² Franz Hinkelammert y Henry Mora-Jiménez, *Hacia una Economía para la vida: preludeo a una reconstrucción de la Economía* (Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2005), 24–25.

versión, la *comunidad* indígena tiene poco desarrollo teórico. En sus orígenes tal referencia, simplificando la categoría, se utiliza para indicar una *comunidad de fe* tanto entre judíos como cristianos.¹¹³

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

La comunidad indígena tradicionalmente desarrollada por antropólogos y etnólogos refiere a un tipo de organización que supuestamente debería permanecer según los parámetros que se propone desde el indigenismo. Así, Sánchez Parga —fundándose en la “comunidad” eurocéntrica de Max Weber¹¹⁴— critica en un tono paternal, la “descomunalización” de la comunidad indígena,¹¹⁵ entendiendo aquella descomunalización como aquel proceso en que el indígena deja de utilizar un cierto atuendo, hablar un idioma, vivir en la comunidad indígena. Para Sánchez, el indígena seguiría siéndolo solo en tanto que viva en un determinado contexto geográfico, vistiendo tales trajes y hablando un determinado idioma, el *kichwa* en este caso.

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

No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término “trascendente”, el único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de

¹¹³ Edward Kessler y Neil Wenborn, eds., *A Dictionary of Jewish–Christian Relations* (United States of America: Cambridge University Press, 2005), 101.

¹¹⁴ Max Weber, *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, ed. Johannes Winckelmann, 2.a ed. (España: Fondo de Cultura Económica, 2002).

¹¹⁵ Sánchez-Parga, *Qué significa ser indígena para el indígena: más allá de la comunidad y la lengua*, 46.

los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no sólo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padre nuestro que reza “hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo”, y también en la cita evangélica: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca” (San Juan, 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese animismo que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control.¹¹⁶

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

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

En el caso de los indígenas, como ejemplo concreto, entre las personas *kichwa* Saraguro, el sentido Trascendental de la comunidad se encuentra en la praxis del respeto, cuidado y veneración de la naturaleza, estamos hablando específicamente de la

¹¹⁶ Ver en el acápite *Sistema de mercado sacralizado* el § 63. Franz Hinkelammert, “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”, *Polis Revista Latinoamericana [En línea]* 13 (2006), <http://journals.openedition.org/polis/5527>.

¹¹⁷ Paulo Freire et al., *Teología Negra. Teología de la Liberación*, trad. L. Marquéz y A. García Fluixá (Salamanca: Sígueme, 1974), 93.

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

deificación de esta última, que en resumen es la *vida*. Y esto nos permite enfrentar la idolatría.

El tema de la idolatría se inscribe en una larga tradición de raíz judía. Según ésta, el ídolo es un dios cuya vivencia y veneración llevan a la muerte. No se trata de la pregunta acerca de si, en algún sentido ontológico, el ídolo existe o no, sino que el ídolo es visto como una fuerza hacia la muerte que es venerada como Dios. El ídolo es un dios de la muerte que, por tanto, se enfrenta al Dios de la vida. Por consiguiente, el Dios de la vida es visto como un Dios, cuya vivencia y veneración producen vida y no muerte.¹¹⁹

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

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

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

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

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

¹²⁰ Franz Hinkelammert et al., *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, 3a. ed. (San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1989), 20.

¹²¹ María-Luisa Rivara-de-Tuesta, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, vol. I (Lima, Perú: Fondo de Cultura Económica, 2000), 325–26.

De allí que en el *kichwa* no existen palabras para entender abstracciones como “fe” o “espíritu”, es decir no existe la fragmentación entre alma-cuerpo, una montaña —para los indígenas— no tiene un cuerpo presente y una alma en el más allá, una montaña es la presencia de una “diosa” o “dios” vivo que reproduce la vida. Por eso el clero del Concilio de Trento se rompió la cabeza intentando traducir la “fe” o el “espíritu” al *kichwa*, pero nunca lo hicieron, en el fondo intentaban operar y fundir dos matrices filosóficas distintas sin ser conscientes de aquello.

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

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

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

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

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

¹²² Cyrulnik, *Morirse de vergüenza: el miedo a la mirada del otro*, 136–38.

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

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

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

Por eso la “independencia” de América es en realidad una situación retrocolonial, por supuesto que está legitimada en la historiografía, pero los gritos de independencia se establecen cronológicamente por las élites académicas. Es decir, los *levantamientos* indígenas no se asumen como parte de la cronología del proceso independentista. Por lo

¹²³ Wallerstein argumenta que todos los Estados están al servicio de los capitalistas o élites económicas: “Todos os capitalistas precisam de algum Estado ou de alguns Estados. E seus competidores podem depender de um grupo diferente de Estados”. Immanuel Wallerstein, *Utopística: ou as decisões históricas do século XXI*, trad. Vera-Lúcia Mello-Joscelyn (Vozes, 2003), 52–53.

tanto, hay que dejar claro que cuando los indígenas intentan liberarse, estos tienen que luchar contra la élite colonial situada en América, pero esta última a su vez recibía el apoyo del estrato colonial de Europa. Este sistema dependiente mantiene vigencia, las élites buscan ahora apoyos de Europa, Norteamérica y últimamente China.

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

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

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

La conducción del estado latinoamericano naciente fue reservada a una élite de potentados, se debía tener una determinada propiedad privada cuantificada por

¹²⁴ Wallerstein y Balibar, *Raza, nación y clase*, 140.

¹²⁵ Dussel y Apel, *Ética del discurso y Ética de la liberación*, 220.

¹²⁶ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad* (México: UNAM / EL Equilibrista, 1995),

disposición constitucional, gozar de “buena reputación” y no ser analfabeto principalmente; es decir, para llegar a la presidencia, había que ser no-indígena, o, no-negro. Nos encontramos frente a la configuración del estado moderno racista.

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

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

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

En el período del auge *Inka*, “salieron de muchas maneras de castas y lenguajes de indios; es por la causa de la tierra porque está tan doblado y quebradas, torcieron las palabras y así hay muchos trajes y ayllus”.¹²⁸ En el siglo XV, “a partir de la conquista española, los *ayllus* fueron presionados a una definición más europea de la comunidad, en términos de pueblos nucleados con tierras adyacentes”.¹²⁹ De esto se deduce un proceso colonial político-teológico, el *ayllu* fue eliminado para luego ser transformado en

¹²⁷ R.-Tom Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco*, trad. Decoster Jean-Jacques (United States of America: University of Texas Press, Austin, 1990), 11.

¹²⁸ Según Wamán-Puma-de-Ayala, “salieron de muchas maneras de castas y lenguajes de yndios [sic]; es por la causa de la tierra porque está tan doblado y quebradas, torcieron las palabras y ancí ay muchos trages y aylo”. Felipe Guaman-Poma-de-Ayala-[Huaman-Puma], *El primer nueva corónica y buen gobierno* [*], ed. John-V. Murra y Rolena Adorno, trad. Jorge-L. Urioste (México: Siglo XXI, 1980), 50, 190.

¹²⁹ Klein, *Haciendas y ayllus en Bolivia: la región de la paz*, ss. XVIII y XIX, 84.

“comunidad”, la categoría comunidad de raíz teológica es de más fácil manipulación porque involucra el cristianismo. Luego, el estado republicano moderno es supuestamente laico, pero tiene un dios, que es la acumulación y la destrucción.

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

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

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

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

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

¹³¹ El texto original “grandísimos castigos de Dios en este rreyno y en el mundo, el qual por el pecado ydúlatra del Ynga castigó Dios. Como fue el castigo del ángel Luysber y se hizo Luzefér y de todos sus seguases, castigo del primer hombre con las aguas del [di]lubio. Como a la ciudad de Sodoma tragó en cinco pedasos la tierra. Como las cinco ciudades que ardió con llamas del cielo y el de Daidid por su adulterio y el de Saúl por su desobediencia, el de Helí por la neglegencia en castigar a sus hijos, el de Anauías y Zaphera por su auaricia y el de Nabuchodonosor por su soberuia. Como el castigo de las penas del purgatorio y del ynfiermo ques mayor castigo que nunca se acaua.

Y ací en este rreynou castigaua Dios muy mucho, aún yerna no se halló. Y en todo el mundo fue castigado en este tienpo y en Jerosalem los ciete años de hambre y se comían sus hijos y se lo abrían la barriga de los pobres de que se sustentauan para sauer lo que comía”. Guaman-Poma-de-Ayala-[Huaman-Puma], *El primer nueva corónica y buen gobierno* [*], 89.

El *pachakutik* colonial engloba entonces un sentido profundo de muerte, destructividad y esclavitud; vigente aún en el siglo XXI. En palabras de Coro “todavía recuerdo como mis padres llamaban a los blancos ‘amitos’”,¹³² amos esclavizadores o propietarios de personas. Así, la categoría “taita amito”¹³³ o *padre amo* es también recurrente en la novela de Icaza. Los amos pueden ser tanto personas, estados o capitales. La esclavitud transmuta de varias formas: una empresa euronorteamericana que abre una mina a cielo abierto sobre territorio indígena, consume el despojo territorial y luego ofrece contratos de trabajo de hambre.

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

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

Entonces, se destaca la presencia del *movimiento* indígena y la *participación* en el curso histórico de cada estado republicano. La reflexión del estado latinoamericano como institución, frente a lo indígena, es una reflexión limitada. Los indígenas, hasta el presente, participan en su mayoría de una manera crítica desde fuera de la estructura del

¹³² Segundo-Atahualpa Coro-Atupaña, Amitos, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, diciembre de 2019.

¹³³ Icaza, *Seis veces la muerte*, 191.

Estado, es decir, sin hacer parte del engranaje estatal: legisladores, administración pública y burocracia pública o privada. La mayor participación indígena se concreta mediante la crítica de las estructuras y la conducción del estado a través de: protestas, paralización de servicios públicos, bloqueo de vías; lo que luego se traduce por las élites y los gobiernos como “violencia”, “incivilización” o “barbarie”.

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

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

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

En Latinoamérica es constante la represión y la matanza de parte del estado como respuesta a la crítica —extractiva, de políticas públicas o supresión de derechos— de los indígenas y del pueblo en general. Esto tiene su razón en que “La primera función de la violencia es fundadora de derecho, y esta última, conservadora de derecho”,¹³⁶ la formalidad vigente de la ley se proyecta como divinidad o idolatría. Es decir, el derecho formal vigente reprime o destruye la crítica, por tanto, se convierte en una norma

¹³⁴ Jorge Icaza, *Huasipungo*, Novela (Quito: Imprenta Nacional, 1934), 207.

¹³⁵ Carmen-Delia Saca-Ambuludí, Nuestras protestas, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 10 de junio de 2020.

¹³⁶ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. Roberto Blatt, 3.a ed., Iluminaciones, IV (Madrid, España: Taurus, 2001), 30.

supuestamente divina o perfecta, aquello es una proyección fetichista; la norma es elaboración humana, puede y debe ser constantemente criticada, sobre todo cuando se constituye en una *norma que mata*. Desde aquella perspectiva idolátrica de la norma como divinidad, a su vez, se construye un enemigo como encarnación de la maldad: delincuencia, terrorismo o salvajismo.

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

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

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

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

En el Ecuador, durante la movilización nacional y paralización de octubre de 2019 el presidente ecuatoriano Lenín Moreno acudió a Guayaquil a buscar refugio ante la

¹³⁷ Roberto Choque-Canqui, *La masacre de Jesús de Machaca* (La Paz, Bolivia: Ediciones Chitakolla, 1985).

¹³⁸ Alfonsina Paredes, *El indio Laureano Machaca* (La Paz, Bolivia: Ediciones Isla, 1977), 40–41.

posibilidad de ser derrocado. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) discutió la posibilidad de llevar la protesta social hasta Guayaquil. El socialcristiano Jaime Nebot, de ascendencia libanesa, se presentó en la calle a responder las preguntas de la prensa, fue inquirido respecto a si Guayaquil contaba con la Fuerza Pública para controlar las posibles manifestaciones —mostración, protesta o resistencia— que traía la Conaie, él respondió “recomiéndeles que se queden en el páramo”; los indígenas nunca se *mostraron* en Guayaquil, sin embargo, *demonstraron* que abastecen de *vida* a las ciudades. Las frutas y verduras —como cebolla y tomate— que generalmente salen del campo o “páramo” de la región serrana, dejaron de llegar a las tiendas, mercados y supermercados; los ecuatorianos quedaron desabastecidos, los indígenas tuvieron que *demonstrar*, sin dialogar, que hay *trabajo vivo*¹³⁹ bajo el frío del páramo, *trabajo vivo* que lleva las verduras, frutas o la carne hasta los supermercados, a la comodidad de las oficinas o los hogares con aire acondicionado.

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

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

en la ciudad capitalista se refleja la tendencia a reconstruir todo el planeta bajo la forma de ciudad, de hacer la ciudad absoluta o ciudad total y convertir al campo en mero intersticio del espacio citadino. Se trata de la negación de las formas de vida del campo en cuanto tal. El campo pasa a ser en definitiva una proyección del espacio citadino, al que ha sido totalmente subordinado sin autonomía. Sus planes de subsistencia los recibe ahora directamente de la ciudad, ya no tiene un modo propio de organizar la producción

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

y el consumo sino que todas sus iniciativas son indicaciones impuestas u obligadas por la ciudad.¹⁴⁰

La discusión de Echeverría, a pesar de ser corta tiene pretensión de análisis mundial, empero le hace falta un examen histórico necesario para los *indígenas* en lo que hoy es Latinoamérica. Todos los cronistas coinciden que los *Inka*, *Maya*, o *Azteca*, ahora generalizados como indígenas fueron despojados y expulsados de *sus propias ciudades*, además de que, por supuesto, no existía esa separación campo-ciudad. Por ejemplo, casi todas las iglesias y catedrales de Quito se construyeron sobre o con las ruinas de la destrucción de los templos *Inka*. En consecuencia, cuando Jaime Nebot espetó en las protestas de octubre en Ecuador, “recomiéndeles que se queden en el páramo”, desde su ignorancia, estaba mandando a que los indígenas se mantengan donde la colonia los puso, en la ruralidad como “campesinos”, en el nivel máximo de degradación como colonizados o como “mano de obra”.

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

Aquí se denomina esclavitud a toda relación —inclusive entre indígenas—, que puede ser: de subordinación laboral que no garantiza condiciones mínimas de vida: alimentación, descanso, esparcimiento y relaciones familiares. Por ejemplo, en el pueblo *kichwa* Saraguro se conoce por versiones orales una infinidad de casos de restaurantes renombrados o clínicas privadas, cuyos propietarios son indígenas que esclavizan a sus

¹⁴⁰ Bolívar Echeverría, *Modelos elementales de la oposición campo ciudad: anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, ed. Jorge Gasca-Salas (México: Itaca, 2013), 76.

¹⁴¹ Silvia Rivera-Cusicanqui, Colectivo-Simbiosis-Cultural, y Colectivo-Situaciones, *De chuequistas y overlockas: una discusión en torno a los talleres textiles* (Buenos Aires, Argentina: Retazos / Tinta Limón, 2011).

¹⁴² Eduardo Galeano, *Voces de nuestro tiempo* (Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1981), 155.

trabajadores, también indígenas, pagando la mitad del salario básico y sobre todo pidiendo trabajar más de doce horas diarias.

Vale aclarar que “un determinado salario no es racional porque surge en un mercado competitivo, sino que es racional si se puede vivir con este salario”,¹⁴³ es lo que aquí podemos llamar *Sumak Kawsay* o *cuidado de la vida* humana.

En este sentido crítico, en la actualidad existen indígenas entroncados y acomodados en las estructuras de opresión configuradas injustamente, analfabetos políticos indígenas, estos sujetos se han aburguesado o gentrificado,¹⁴⁴ disfrutan hoy de privilegios de “señorío”. Como ejemplo extremo, el origen indígena del actual presidente de Chile.

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

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

¹⁴³ Franz Hinkelammert, ed., *El huracán de la globalización* (Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1999), 20.

¹⁴⁴ “First formulated in the United States in the 1960s, the concept of gentrification refers to the displacement of less affluent population groups by those enjoying a higher social status —the ‘gentry’— during the development over time of centrally located urban neighborhoods”. Olaf Kaltmeier, ed., *Selling Ethnicity: Urban Cultural Politics in the Americas*, Heritage, Culture and Identity (United States of America / England: Ashgate, 2011), 239.

¹⁴⁵ Olaf Kaltmeier, *Refeudalización: desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI* (Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2019), 37–38.

¹⁴⁶ “Bush también perdió unas elecciones menos importantes pero no por ello carentes de significado: en Ecuador, donde un militar populista, el coronel Lucio Gutiérrez, triunfó sobre un opositor súper neoliberal. Lo más notorio de esto no es solamente que el discurso del ganador fuera populista, sino

Es decir, independientemente de quien asuma el mando del estado, las injusticias sobre los indígenas han subsistido. En este contexto se puede introducir la dimensión económica de la categoría indígena, ella se justifica especialmente en el marco histórico-colonial; es decir, como regla principal, toda persona indígena por el hecho de haber sufrido o sufrir aún el proceso colonial, se encuentran en una situación de injusticia. Pero, ¿cómo se puede justificar esta aseveración? Valgan algunas interrogantes para aclarar aquello:

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

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

Los indígenas cargan con un empobrecimiento heredado, que va generalmente desde el nacimiento. Es decir, así como se heredan riquezas, previstas generalmente en los códigos civiles, también se heredan pobrezas básicas: de alimentación, educación o vestido, que no se encuentran positivadas en ninguna norma, porque si aquello ocurriera perdería su carácter oculto o místico. Dussel hace una representación esquematizada de la extracción de valor de las comunidades indígenas, representadas como último eslabón de la esclavización en el siglo XVIII:

que Gutiérrez es una persona parcialmente de origen indio y que recibió el apoyo de la más poderosa federación de organizaciones indígenas de las Américas, la Conaie. Es el héroe del intento fallido de esas mismas fuerzas de llegar al poder con un golpe de estado hace dos años. Esta vez fue elegido por una clara mayoría. Es verdad que el lenguaje de Gutiérrez es cauteloso en cuanto a las cuestiones económicas, pero se convertirá en aliado de Lula y no de Bush en los próximos debates sobre el Área de Libre Comercio de las Américas (Alca). Y será el vocero de un arreglo y la paz en Colombia, hecho que la administración de Bush y el actual presidente colombiano están haciendo todo lo posible por impedir». Immanuel Wallerstein, *Estados Unidos confronta al mundo: alternativas*, trad. Josefina Anaya (México: Siglo Veintiuno Editores, 2005), 75–76.

¹⁴⁷ Roberto Gargarella, *Los fundamentos legales de la desigualdad: el Constitucionalismo en América (1776-1880)*, Nueva Ciencia Política de América Latina (Madrid: Siglo XXI Editores, 2005), 220.

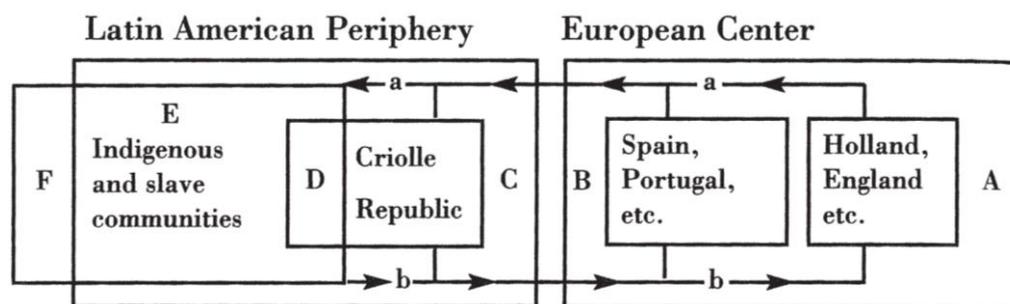


Figura 5. Extracción de valor de personas indígenas

Fuente: Dussel (2003)¹⁴⁸

Flecha a: dominación y exportación de productos manufacturados. Flecha b: transferencia de valor y explotación de la mano de obra. A: el poder del 'centro'. B: naciones semiperiféricas. C: formaciones periféricas. D: explotación de mano de obra o de esclavos amerindios. E: comunidades indígenas. F: comunidades étnicas que conservan una cierta exterioridad al 'sistema-mundo'.¹⁴⁹

Benjamín Carrión cita informes de Naciones Unidas y estima que entre Ecuador, Perú y Bolivia en el año 1956 suman más de seis millones de esclavos.¹⁵⁰ Por supuesto, que la esclavitud progresivamente se moderó conforme a criterios de factibilidad, cuando se llevó al extremo de la desaparición de los indígenas esclavizados de las Antillas se pasó al tributo, y, cuando lo último no alcanzó se tuvo que pasar al trabajo forzado bajo salario, por ejemplo, la *mita* en peruana.¹⁵¹ *Mita* viene del kichwa *mitayuk*, en el periodo *Inka* significaba persona especializada en minas, una profesión; empero, en Saraguro se escuchan derivados racistas que utilizan como supuesto peyorativo, "indio mitayo".

La situación de esclavitud de la corporalidad indígena está impregnada en la memoria oral *kichwa* Saraguro, en palabras de María, "yo trabajaba para don Mario Silva [en Saraguro] deshierbando la *chakra* [maíz], él —su 'empleador'— se paraba frente a mí para verme trabajar, cuando se me iba la mano y cortaba una planta de maíz, haba o

¹⁴⁸ Enrique Dussel, *Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*, ed. Eduardo Mendieta (United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 62.

¹⁴⁹ "Arrow a: domination and export of manufactured goods. Arrow b: transfer of value and exploitation of labor. A: power of the 'center.' B: semiperipheral nations. C: peripheral formations. D: exploitation of Amerindian labor or slaves. E: indigenous communities. F: ethnic communities who retained a certain exteriority to the 'world-system'". Dussel, 62.

¹⁵⁰ Benjamín Carrión, *García Moreno el Santo del Patíbulo* (Quito, Ecuador: El Conejo, 1984), 297.

¹⁵¹ Wallerstein, *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, I:123–24.

fréjol; él, me descontaba del jornal, había días en que no podía cobrar nada por mi trabajo”.¹⁵²

Como consecuencia, la mayoría de la población indígena padece y *siente* las consecuencias de ser tales. Al referir el *sentimiento* nos aproximamos a las emociones, la subjetividad que implican *vivir* como indígena, aún luego de padecer o seguir padeciendo el colonialismo; tomar consciencia de la ascendencia en este caso indígena genera “una especie de cascada sentimental que rueda a través de las generaciones”.¹⁵³ La categoría indígena se forma a través de un *proceso de vida*, luego se carga en la psique. Lo dicho se puede entender en el campo de una psicología indígena en dos sentidos: uno positivo y otro negativo.

Primero, planteamos el sentido positivo resiliente. “Esta psicología indígena tiene por objeto promover una diversidad cada vez mayor en la vida social y ampliar las posibilidades de la experiencia humana, al tiempo que se compromete con las repercusiones éticas de las innovaciones culturales”.¹⁵⁴ Los sujetos indígenas se desarrollaron bajo un denominador común, en un contexto social colonial: lingüístico, económico o político. Por supuesto, tenemos la consciencia de que: “Ninguna experiencia analítica puede pretender apoyarse en la suficiente cantidad de gente como para generalizar”.¹⁵⁵ Y, aunque hay una diversidad de sujetos indígenas, se puede generalizar que la mayoría es resiliente del proceso colonial. Con ello podemos formular nuevos postulados.

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

¹⁵² María-Vicenta Gualán-Puchaicela, Me descontaban por cortar el maíz, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 1 de enero de 2018.

¹⁵³ Cyrulnik análogamente, refiere a personas que expresan su filiación con mercaderes, soldados, religiosos; a partir de ese nexa, en aquellas personas se genera “una especie de cascada sentimental que rueda a través de las generaciones”. Boris Cyrulnik, *La maravilla del dolor: el sentimiento de la resiliencia*, trad. Gustavo González-Zafra (Buenos Aires: Granica, 2006), 42.

¹⁵⁴ “This indigenous psychology aims to promote increasing diversity in social life and expand the possibilities of human experience, while committing to the ethical implications of cultural innovations”. Danilo Silva-Guimarães, *Dialogical Multiplication: Principles for an Indigenous Psychology*, Latin American Voices / Integrative Psychology and Humanities (Switzerland: Springer, 2020), 7, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-26702-5>.

¹⁵⁵ Jacques Lacan, *El triunfo de la religión precedido de discurso a los católicos* (Buenos Aires / Barcelona / México: Paidós, 2005), 99.

afirmar que la colonización fue positiva. Aquella puede y debe ser superada, así se entiende la descolonización.

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

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

Por ejemplo, la categoría comúnmente discutida alrededor de lo indígena, *tribu* tiene como raíz la noción *ayong* y significa raza.¹⁵⁶ Platón se refiere a su “tribu” cuando ejercía la “pritanía”, liderazgo o dirección.¹⁵⁷ “Los antropólogos procuraban descifrar de qué manera funcionaban realmente los pueblos que estudiaban —pueblos a los que comenzaron a tratar casi de modo uniforme como ‘tribus’—. Es decir, procuraban descubrir bases racionales de comportamiento por debajo de la capa exterior que a la mayoría de los europeos les parecía un comportamiento irracional”.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Zapata-Carrascal et al., *Filosofía mestiza I. Interculturalidad, ecosofía y liberación*, 98.

¹⁵⁷ “El Consejo (llamado ‘Consejo de los Quinientos’) estaba constituido por cincuenta miembros de cada una de las diez tribus. Se dividía el año en diez periodos, en cada uno de los cuales ejercía el gobierno y presidía el Consejo cada una de las tribus (tribu en pritanía). Los cincuenta miembros de la tribu en funciones se llamaban pritanes. En esta época, los cargos que ejercían los pritanes, algunos por un solo día, se asignaban por sorteo; también se había efectuado sorteo para nombrar a los cincuenta representantes de cada tribu”. Platón, *Diálogos VIII Leyes (Libros I-IV)*, trad. Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1999), 171.

¹⁵⁸ Wallerstein, *El moderno sistema mundial: el triunfo del liberalismo centrista, 1789-1914*, IV:367.

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

En este sentido, en el contexto latinoamericano se debe incluir una referencia a lo *negro*, *africano* y *afroecuatoriano*, que se justifica en la necesidad de indagar por aquellas categorías coloniales que nombran a personas y colectivos que históricamente fueron y son empobrecidas, esclavizadas y colonizadas en Sudamérica.¹⁵⁹

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

El proyecto de historia descolonial africano utilizó como metodología la transdisciplina, como consecuencia, se estableció la necesidad de insertar categorías de otros campos del conocimiento como la historia, arqueología y antropología. Es decir, la metodología fue transdisciplinar, a esta conclusión llegó el comité africano en 1973.¹⁶⁰

Los africanos sufrieron también un proceso colonial, su historia fue borrada o colonizada, fue un proceso similar a la colonización de *Abya Yala*. La reseña de la Historia General de África es pertinente para nuestro trabajo como proyecto descolonial, pero también permite abundar sobre la existencia de *indígenas* africanos.¹⁶¹ Porque entonces, lo indígena se discute otra vez en un marco mundial y descolonial.

¹⁵⁹ En este sentido, el presente trabajo es escueto, “la palabra negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo — depredaciones de distinta índole, desposesión de todo poder de autodeterminación y, sobre todo, del futuro y del tiempo, esas dos matrices de lo posible—. Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos el devenir-negro del mundo”. Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra* (Buenos Aires: NED Ediciones / Futuro Anterior, 2016), 32.

¹⁶⁰ Gamal Mokhtar, ed., *História geral da África II: a Africa antiga*, 2.a ed., vol. II (Brasília: Unesco, 2010), 821 y siguientes.

¹⁶¹ Joseph Ki-Zerbo, ed., *História Geral da África I: metodologia e pré - história da África*, 2a. ed., vol. I, VIII vols. (Brasília: Unesco, 2010); Mokhtar, *História geral da África II: a Africa antiga*; Mohammed El-Fasi, ed., *História geral da África III: África do século VII ao XI*, vol. III, VIII vols. (Brasília: Unesco, 2010); Djibril-Tamsir Niane, ed., *História geral da África IV: África do século XII ao*

En este sentido, Mbembe, que se autoidentifica como negro, mientras analiza la descolonización admite que: “No sabía como lidiar con el cristianismo hasta que, mucho tiempo después, una tarde, en la biblioteca de los padres dominicos, tomé casi por un acaso un libro de autoría de un teólogo peruano, Gustavo Gutiérrez, intitulado *Teología de la Liberación*”.¹⁶² Por supuesto, esta teología sirvió a Mbembe para resignificar el cristianismo a favor de un proyecto de África descolonizada, porque Jesús o el dios cristiano cambió de bando, dejó de oprimir y pasó a liberar.

En el marco del análisis colonial y descolonial, esto abre la posibilidad de tender puentes entre la filosofía africana e indígena con el objetivo de que se nutran mutuamente.¹⁶³ El planteamiento de una Filosofía Indígena nutrida por la africana, y viceversa, radica en el antecedente histórico-colonial similar. Tanto África y América llevan la marca de la colonización-esclavización de Europa. Por eso la *Teología de la liberación* o la *Teoría de la dependencia* sirven como centro de análisis para ambos contextos, sin problema alguno.

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

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

XVI, 2.a ed., vol. IV, VIII vols. (Brasília: Unesco, 2010); Bethwell-Allan Ogot, ed., *História geral da África V: África do século XVI ao XVIII*, vol. V, VIII vols. (Brasília: Unesco, 2010); J.-F.-Ade Ajayi, *História geral da África VI: África do século XVI ao XVIII*, vol. VI, VIII vols. (Brasília: Unesco, 2010); Albert Adu-Boahen, *História geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*, 2.a ed., vol. VII, VIII vols. (Brasília: Unesco, 2010); Ali A. Mazrui, *História geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*, 2.a ed., vol. VIII, VIII vols. (Brasília: Unesco, 2010).

¹⁶² “Não sabia como lidar com o cristianismo até que, muito tempo depois, numa tarde, na biblioteca dos padres dominicanos, peguei quase por acaso num livro da autoria de um teólogo peruano, Gustavo Gutierrez, intitulado *Théologie de la libération*”. Mbembe, *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada*, 34.

¹⁶³ “Les rapports de la philosophie africaine à l'Occident sont frappés d'un malentendu venu d'une histoire commune assez chargée. Peut-être, cette philosophie africaine devrait voir du côté de la pensée juive, indienne ou inca afin de s'enrichir”. Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine* (Paris: Presses Universitaires de France, 1995), 48.

Así, se puede traer a colación la noción peyorativa del “sitio de mierda”,¹⁶⁴ a la que Trump recurrió para referirse a Haití en 2016. Tal categorización surgió cuando aquellos, los ahitianos, criticaron la corrupción y el robo de parte de la familia Clinton. Trump utilizó aquella categoría en sentido peyorativo de componente económico; los países empobrecidos que son obligados a exportar “mano de obra no cualificada” son “países de mierda”, lo que nos da como resultado que todo el Sur empobrecido por la dependencia de raigambre colonial es un sitio de mierda —indígenas incluidos— para Trump: “Ante la mención de los inmigrantes de países africanos, Trump dijo—: ¿Por qué dejamos que toda esa gente de países de mierda venga aquí? Acababa de reunirse con el primer ministro de Noruega. ¿Por qué no noruegos? ¿O asiáticos que pudieran ayudar a la economía?”.¹⁶⁵

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

la colonización es una forma de poder constituyente. El vínculo que establece con el suelo, con las poblaciones y con el territorio vincula, de manera inédita en la historia de la humanidad, las lógicas de la raza, de la burocracia y del negocio (*commercium*). Bajo el orden colonial, la raza opera como principio del cuerpo político. La raza permite clasificar a los seres humanos en categorías distintas dotadas supuestamente de características físicas y mentales propias. La burocracia emerge como un dispositivo de dominación, mientras que la red que liga la muerte con el negocio opera como matriz esencial del poder. A partir de ese momento, la fuerza hace la ley y la ley tiene por contenido la fuerza en sí misma.¹⁶⁶

El proceso de esclavización tuvo o *tiene* carácter más acentuado y espantoso en la corporalidad, cuando se trata de personas negras e indígenas de la Amazonía. Aunque puede haber matices, según De-las-Casas: “nunca salían los españoles de una parte á otra que no llevasen muchos indios cada uno, que les llevaban las cargas de su ropa en que dormían, y sus armas y la comida, y hasta los negros esclavos eran de los indios servidos, y llamados perros aporreados y afligidos”.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Bob Woodward, *Miedo: Trump en la Casa Blanca* (Epub Libre, 2019), 365.

¹⁶⁵ Woodward, 364.

¹⁶⁶ Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 109.

¹⁶⁷ Bartolomé De-las-Casas, *Historia de las Indias*, ed. Marqués-de-la-Fuentsanta Del-Valle y José Sancho-Rayón, Epub, vol. IV (Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875), 251.

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

Los indígenas de la Amazonía recibían un similar tratamiento, la razón estriba en que al no tener una organización “estatal” como la sociedad *Inka*, desde la posición eurocentrada del colonizador, aquellas personas eran consideradas animales, en un estadio “primitivo” de civilización, pero con una perspectiva integracionista, es decir había que integrarlos o civilizarlos.

Vale aclarar que la categoría Amazonas tiene la raíz latina *amazon* y *amazonius*, que corresponde a la mitología de las Amazonas, mujeres guerreras de Escitia, Asia.¹⁶⁸ Aunque anteriormente la Amazonía latinoamericana fue categorizada como “oriente”. Said¹⁶⁹ reveló la dicotomía eufemística oriente-occidente, y, criticó que a partir de la categoría “oriente” se construyó su derivado, el *orientalismo*. Mientras tanto, Europa se hizo llamar a sí misma “occidente”, de allí se construye un *occidentalismo*. Luego, según la propuesta de Wallerstein, el occidentalismo puede ser traducido —en resumidas cuentas— como eurocentrismo.¹⁷⁰

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

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

¹⁶⁸ *Nuevo Valbuena ó Diccionario Latino Español*, 5.a ed. (Valencia: Martínez de Aguilar, 1843), 46.

¹⁶⁹ Edward W. Said, *Orientalismo*, trad. María Luisa Fuentes, 2.a ed. (España: Debols!llo, 2008).

¹⁷⁰ “Estos argumentos son los que Said llamaba ‘occidentalismo’ y que yo he llamado ‘eurocentrismo antieurocéntrico’ [...] Es occidentalismo porque se basa en las mismas distinciones binarias atacadas por Said. Y es eurocentrismo antieurocéntrico porque acepta absolutamente la definición del marco intelectual que los europeos impusieron al mundo moderno, en vez de reabrir completamente las cuestiones epistemológicas”. Wallerstein, *Universalismo europeo: el discurso del poder*, 65.

En esta tendencia caló especialmente en el pensamiento latinoamericano a partir de mediados del siglo XX. “En esa época, con los aportes simultáneos de la obra de la Cepal, Prebisch, Germani y Furtado, se establece una tendencia analítica preocupada por encontrar lo específico del subdesarrollo latinoamericano y la globalidad del desarrollo capitalista”.¹⁷¹

Sin embargo, el supuesto estadio “primitivo” y la necesidad de superarlo a través del “desarrollo”, justifica no solo la marginación de los indígenas, sino también la destrucción de ecosistemas, extinción de animales y despojo de territorios y derechos. En ese campo se puede realizar un giro descolonial económico, los llamados sujetos “en vías de desarrollo” más bien deberían ser considerados “en vías de subdesarrollo”,¹⁷² aclaremos aquello con un ejemplo, los territorios libres de minería o extracción petrolera *están desarrollados* en sentido vital, son rebosantes de vida, pero cuando son amenazados por la industria extractiva están *en vías de subdesarrollo*.

En consecuencia, la Amazonía ha mantenido una doble situación de *taypi*, como *excluidos* del Estado ecuatoriano, y, a la vez como *absorbidos*, “incluidos” o “integrados” bajo las categorías de Habermas,¹⁷³ a través de la industria extractiva estatal y multinacional. El análisis de Habermas tiene debilidad porque su propuesta de inclusión o integración carece del análisis de la situación colonial o dependiente de los indígenas, es un análisis eurocentrado que no critica las necesidades básicas insatisfechas —despojo territorial o político— y pasa directamente al “diálogo”. La explicación de *Ampam Karakras* desde el movimiento indígena, establece un horizonte claro de la inclusión-exclusión en materia ideológica:

hay dos corrientes de pensamiento al surgir de la Conaie: una cuestión de la Amazonía; y, la otra de la parte andina, se podría decir que tenían mayor conciencia política, que muchos de ellos tenían una militancia de izquierda. Mientras que nosotros que veníamos de la amazonia (...) veníamos de un sistema de internado que te he mencionado, en donde lo que te enseñaban o lo que te decían tú ibas absorbiendo y ahí los temas de izquierda no llegaban, ahí más estaban las misiones católica, evangélica y las fuerzas armadas, entonces tú aprendes lo que te enseñan. Por eso te digo, que el tema de la nacionalidad, algunos dicen que esto es una visión copiada de los soviéticos o del socialismo y nada tiene que ver con eso, era una cuestión de pueblos y de la nación Shuar. La nación Shuar

¹⁷¹ Immanuel Wallerstein et al., *El juicio al sujeto: un análisis global de los movimientos sociales* (México: Flacso, 1990), 126.

¹⁷² Denise-Y. Arnold y Elvira Espejo-Ayca, *Ciencia de las mujeres: experiencias en la cadena textil desde los ayllus de Challapata*, 2.a ed. (Bolivia: Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 2019), 37.

¹⁷³ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, trad. Juan-Carlos Velasco-Arroyo y Gerard Vilar-Roca (Barcelona: Paidós, 1999), 107–36.

como pueblo, puede hacer una alianza con otros pueblos, pueden ser campesinos, nosotros desde la Federación Shuar teníamos cercanía con la Fenoc (...) porque no es nuestra discusión si es de derecha, centro o izquierda, simplemente de la identidad de un pueblo. Dentro de un pueblo allí hay gente de derecha, centro e izquierda, por lo tanto, en las discusiones con los compañeros de izquierda que decía bueno pero en Imbabura ahí hay gente rica que está explotando a sus otros, pero esa es una discusión ya ideológica partidista, entonces nosotros no nos metíamos en esa discusión, lo mismo que ahora lo decimos, por ejemplo, tanto el sistema capitalista como el sistema socialista con relación a la naturaleza explotan igual, solamente la diferencia es en las utilidades de la explotación de recursos, que en el uno va a los capitalistas y en el socialismo va al Estado y bienestar de la población, pero en cuestiones ya de la explotación de los recursos naturales yo no lo veo la diferencia y por lo tanto en esa época de la discusión no se estaba discutiendo eso del capitalismo o izquierda al menos en la Amazonía, y tampoco se conocía.¹⁷⁴

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

Los hasta aquí llamados *sujetos colonizados*: negros, *kichwa* o amazónicos, se pueden explicar en un *taypi* o *tinkuy*, no existió el supuesto “sincretismo”, lo que se concretó fue un choque o *pachakutik* de sujetos —económico, político, jurídico— que generó un tercero, este tercer sujeto mantiene vivos a los dos anteriores, bajo “una dialéctica sin síntesis”;¹⁷⁵ es decir, “será de la mayor importancia sistemática que una cierta no-síntesis de un par de conceptos conduzca a otro, porque entre tesis y antítesis es posible otra relación que no sea la de síntesis”.¹⁷⁶ Porque “la colonización no se muestra únicamente como una supremacía mecánica y unilateral, que impone al subyugado el silencio y la inacción. Por el contrario, el colonizado es un individuo que vive, habla,

¹⁷⁴ Raúl Llasag-Fernández, “Constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia a partir de los sistemas de vida de los pueblos indígenas” (Quito, Ecuador, Tesis de doctorado, Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, 2017), 186–87.

¹⁷⁵ Silvia Rivera-Cusicanqui y El Colectivo, *Principio Potosí Reverso*, ed. Departamento de actividades editoriales de MNCARS (Madrid, España: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010), 9.

¹⁷⁶ Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, 82.

tiene consciencia, actúa; y, cuya identidad resulta de un triple movimiento de fractura, eliminación y reconstrucción de sí mismo”.¹⁷⁷

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

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

Una sociedad que define sus segmentos en función de lo alto y de lo bajo, del cielo y de la tierra, del día y de la noche, puede englobar en la misma estructura de oposición, maneras de ser sociales o morales: conciliación y agresión, paz y guerra, justicia y policía, bien y mal, orden y desorden, etc. Por esto, no se limita a contemplar en abstracto un sistema de correspondencias; proporciona un pretexto a los miembros individuales de estos segmentos para singularizarse mediante conductas; y a veces, incita a ello.¹⁷⁸

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

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

El tinku[y] es una cópula que reconcilia los opuestos. La frontera, para este pensamiento, es la posibilidad del encuentro con el Otro, de abrirse al mundo y a los demás. Para nosotros, la frontera es la manera de incomunicarnos y encerrarnos en nosotros mismos

¹⁷⁷ Según Mbembe “a colonização não se revela unicamente como uma supremacia mecânica e unilateral, que impõe ao subjugado o silêncio e a inação. Pelo contrário, o colonizado é um indivíduo que vive, fala, tem consciência, actua e cuja identidade resulta de um movimento triplo de efracção, extinção e reescrita de si mesmo”. Mbembe, *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada*, 69.

¹⁷⁸ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (Colombia: Fondo de Cultura Económica, 1997), 247–48.

[con personas que piensan, hablan, comen lo mismo que nosotros]; es la forma de cerrar la entrada al Otro; de poner dificultades al encuentro con el Otro. Nos gusta estar entre nosotros y que el Otro nos sirva.¹⁷⁹

La representación del *tinkuy* que hace Medina trasciende o integra la tricotomía: *yo, otro* y tercer incluido *nosotros*. Plantea la posibilidad del nosotros colectivo, quizá llega a superar a Lévinas y a Dussel, su representación metafórica del fútbol es certera:

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

Las repúblicas latinoamericanas modernas son fruto del *tinkuy*, se construyen subsumiendo a los sujetos colonizadores y colonizados. Por eso es errada la afirmación de Fromm de que en el sistema socioeconómico vigente “no corremos peligro de convertirnos en esclavos, sino de convertirnos en autómatas”,¹⁸⁰ este análisis quizá puede ser plausible para Europa. Para Latinoamérica y por supuesto para el sujeto indígena, desde un análisis histórico crítico, nos encontramos aún bajo una triple situación de dominación en calidad de: esclavos, colonizados y autómatas.

El esclavo antiguo podía decir: “En verdad soy esclavo, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera.” La violencia implícita en su situación sólo estaba *relegada* o *pospuesta*; la violación de su voluntad de disponer de sí mismo estaba siempre en estado de inminencia: podía ser vendido, podía ser ultrajado en el cuerpo o en el alma. La relación de dependencia recíproca que mantenía con el amo hacía de él en muchos casos un *servo padrone*; el respeto parcial que le demostraba el amo era una especie de pago por el irrespeto global que le tenía (y que se volvía así perdonable), una compensación de la violencia profunda con que lo sometía. A la inversa, el “esclavo” moderno dice: “En verdad soy libre, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera.” La violencia implícita

¹⁷⁹ Javier Medina, *Diarquía: nuevo paradigma, diálogo de civilizaciones y Asamblea Constituyente* (La Paz, Bolivia: Garza Azul Editores, 2006), 26.

¹⁸⁰ Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, 90.

en su situación está *borrada*, es imperceptible: su voluntad de disponer de sí mismo es inviolable, sólo que el ejercicio pleno de la misma (no venderse como “fuerza de trabajo”, por ejemplo) requiere de ciertas circunstancias propicias que no siempre están dadas. Aquí el “amo”, el capital, es en principio impersonal—no reacciona al valor de uso ni a la “forma natural” de la vida— y en esa medida no depende del “esclavo” ni necesita entenderse con él; prosigue el cumplimiento de su “capricho” (la autovalorización) sin tener que compensar nada ni explicar nada ante nadie.

La formación de autómatas tiene presencia en el año 2020, y, la Amazonía sufrió y sufre la esclavización y colonización. Hace poco tiempo el Estado ecuatoriano presentó con bombos y platillos la primera promoción de mujeres *kichwa*, *shuar* y *huaorani* transmogrificadas en policías.¹⁸¹

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

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

Es curioso notar como en Colombia se ha seguido con la política de repartición de tierras de resguardo como estrategia para transformar al indio en trabajador rural, mientras que, en Ecuador, sin tierras de resguardo, la estrategia fue primero legislar sobre la subjetividad de los indios para entonces reconocer algo de seguridad sobre sus propias tierras. Es decir, en Colombia se legisló para quitar tierras de los indios y forzarlos a ser quienes no eran; mientras que en Ecuador se reconoció legalmente al indio como lo que no era para finalmente reconocerle algo de lo suyo.¹⁸²

En este contexto, la situación de los indígenas se muestra como una dinámica. “La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos

¹⁸¹ Edgar Yasig, “Se incorporaron 106 mujeres policías amazónicas”, *Policía Nacional del Ecuador*, 5 de marzo de 2020, <https://bit.ly/2UNWMWW>.

¹⁸² Con mayor detalle el análisis contextual de Colombia y Ecuador en el acápite *Políticas de integración y la transformación del indio en campesino*, en: Isabela Figueroa-Sabbadini, “Nociones de soberanía nacional y libre determinación indígena: pugna y articulaciones de conocimientos en el constitucionalismo de Colombia y Ecuador” (Quito, Ecuador, Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, 2015), 159–60; 159–74, <https://bit.ly/2Y1nLvh>.

momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos”.¹⁸³ Veamos esta dinámica colonial respecto a lo negro e indígena:

Categoría racista	Categoría histórica	¿Tuvo organización estatal?	Colonización (vigente)	Esclavización (vigente)
Negro	Africano	No	Sí	No, precisamente
Indígena	<i>Inka</i>	Sí	Sí	No, precisamente
	Amazónico	No	Sí	Sí

Tabla 1. Carácter dinámico de la colonización-esclavización
Fuente y elaboración propias.

Como consecuencia, categorías como “retro-colonialidad”¹⁸⁴ y “re-colonización”¹⁸⁵ nos permiten reflejar el carácter dinámico-progresivo y también regresivo de la colonización y esclavización indígena. Kaltmeier concibe a la retro-colonialidad como un acto coercitivo que obliga a olvidar la historia propia para adoptar la historia del colonizador; mientras que de la lectura de Mariátegui se extrae que la re-colonización es volver a colonizar de nuevas formas: psicológicas, económicas o territoriales. Mariátegui, actualizó a Marx para entender a Latinoamérica, es decir, al no encontrar las “clases sociales”, entendió que los indígenas son algo así como una clase social empobrecida que se explica en el antecedente colonial.

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

El Estado ecuatoriano, para el caso de los *huaorani*, ha convertido sus instituciones educativas en “maquinaria de asimilación”,¹⁸⁶ eso se verifica en las escuelas del milenio

¹⁸³ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 2.a ed. (Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1995), 327.

¹⁸⁴ Kaltmeier, *Selling Ethnicity: Urban Cultural Politics in the Americas*, 95–116.

¹⁸⁵ José-Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 3.a ed. (Venezuela: Fundación Biblioteca de Ayacucho, 2007), CXX.

¹⁸⁶ José-Alberto Flores-Jácome, “De las Misiones Religiosas Protestantes a las Escuelas del Milenio. Construcción de subjetividades y proyectos pedagógicos en la Amazonía ecuatoriana” (Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Flacso Ecuador, 2017), 81.

construidas en la Amazonía. La educación intercultural bilingüe ecuatoriana es otro paradigma que cayó en una colonización pedagógica.

Así como los indígenas sufren la imposición de la educación, también son excluidos de aquella. Es decir, arrastran la carencia de educación formal impartida por las universidades, educación especialmente necesaria para trabajar tanto en la burocracia estatal como privada. Estamos tratando de la meritocracia como categoría recolonizante, porque “la forma final y más sofisticada del universalismo etnocéntrico ha sido el concepto de meritocracia, que ordena que la ‘carrera de todos contra todos’ se corra equitativamente pero ignora el hecho de que los corredores inician su carrera desde puntos muy variados, que no son determinados por la genética sino por la sociedad”.¹⁸⁷

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

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

A mis sesenta y dos años conseguí el título de la Universidad Técnica Particular de Loja (Utpl). Cuando era niña, a escondidas iba a la escuela, hasta que me descubrió mi papá y me sacó de los pelos de la clase, me golpeó hasta cansarse, desde allí nunca más volví a las aulas. Aprendí a usar las inyecciones pinchando a los pollos, los mataba [sonríe]. Luego acompañé a muchas mujeres que ayudaban a dar a luz, recién el año pasado me dieron un título en la Utpl, también doy clases allí. Sin estudiar la Universidad me dieron el título.¹⁸⁸

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

¹⁸⁷ Wallerstein, *Después del liberalismo*, 175.

¹⁸⁸ Angelita Cartuche-Chalán, Títulos académicos y títulos kichwa, entrevistado por Carmen-Alexandra Cartuche-Saca, 12 de julio de 2020.

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

Omitir la observación aquí propuesta, da lugar a que se mistifique lo indígena de una manera acrítica. Esta mistificación de lo indígena se ha desarrollado en las disciplinas, pero bajo categorías recolonizantes: en economía como “pobres” o subdesarrollados, asimismo en antropología como “primitivos”. Wallerstein esgrime que durante la codificación e institucionalización de las ciencias sociales, en la década de 1920,¹⁸⁹ se produjo una distribución disciplinaria —que alimenta el rasgo dinámico colonial— de los *objetos* de estudio: “Las ciencias intervendrían como un modo de describir las costumbres invariables, abriendo así el camino hacia la comprensión de cómo este otro mundo [o todo lo que tiene carácter no-europeo] podría traerse a la ‘civilización’. El estudio de los pueblos ‘primitivos’ sin escritura se llevó el campo de la antropología”.¹⁹⁰

En otras palabras, la distribución metodológica de los campos del conocimiento fue recolonizante: la historia, las ciencias políticas, la economía y la sociología se utilizaron para describir al “civilizado” europeo. Y, tanto la etnología como la antropología, con todos sus límites epistemológicos, para estudiar a los indígenas.¹⁹¹

Zea¹⁹² coincidiendo con Levi Strauss, expresa que se inventó la etnología que luego pasó a ser antropología con el “descubrimiento del Nuevo Mundo”.¹⁹³ Ese “descubrimiento” dio lugar a la presencia de la etnología como campo de conocimiento, en que el “sujeto” estudia el “objeto descubierto”, este último en nuestro caso es el indígena. Los indigenistas que intentan trascender la etnología, antropología y sociología ahora se encuentran construyendo etología indigenista. “‘Etología’, del griego *ethos* y

¹⁸⁹ Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, 21.

¹⁹⁰ Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*, trad. Susana Guardado, 2.a ed. (México: Siglo Veintiuno Editores, 1999), 23.

¹⁹¹ “Había la segmentación pasado/presente que separaba la historia idiográfica de la tríada nomotética de economía, ciencia política y sociología. Había la segmentación civilizado/ otro o europeo/ no europeo que separaba a las cuatro disciplinas anteriores (que esencialmente estudiaban el mundo paneuropeo) de la antropología y los estudios orientales”. Wallerstein, *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, 12.

¹⁹² Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), 47.

¹⁹³ Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, trad. María do Carmo Pandolfo, 4.a ed., Biblioteca Tempo Universitário 45 (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993), 38.

logos, quiere decir ‘estudio de las costumbres, caracteres y conductas de un organismo en su medio habitual’”.¹⁹⁴ Al respecto y con razón Zea reclama:

A partir de esa antropología y esa historia se posibilitará la existencia de otros hombres y otras historias, las cuales, de una u otra forma, serán prolongación del hombre por excelencia y de la historia universal. Los entes con los cuales se ha tropezado el europeo en su fantástica aventura tendrán ahora que justificar ante él, su humanidad, o al menos hacer méritos para merecerla. Igualmente, la historia, la verdadera historia de estos entes, se iniciará a partir de su incorporación, por el descubrimiento, la conquista y la colonización realizadas por el hombre [europeo] a la historia de éste. Era éste el hacedor de la única, posible y auténtica historia, la verdadera historia universal.¹⁹⁵

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

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

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

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

el uso plural de la palabra no termina de registrar el sentido espacial presente en los gentilicios y otras denominaciones empleadas por los habitantes de esta región, quienes

¹⁹⁴ Boris Cyrulnik, *Del gesto a la palabra: la etología de la comunicación en los seres vivos*, trad. Marta Pino-Moreno (Barcelona, España: Gedisa, 2004), 126.

¹⁹⁵ Zea, *Filosofía de la historia americana*, 50.

prefieren términos regionales como huancaínos, jaujinos o simplemente serranos para identificarse. [Las] construcciones de este concepto se dan también en la universidad norteamericana como una manera de homogeneizar la cultura andina dentro de patrones y conceptos de la antropología internacional.¹⁹⁶

Lo andino tiene también índole colonial, de allí se ha derivado la categorización y construcción semántica de organizaciones internacionales como la Comunidad Andina; lo dicho configura la autoidentificación sudamericana con su “mentalidad andina” que margina a la Amazonía calificada generalmente como “paraíso de la biodiversidad”, “territorio virgen” o “como una región sin historia”.¹⁹⁷ El significado de esta aseveración “sin historia”, radica “en el sentido de que no habían cambiado, desarrollado, progresado a lo largo del tiempo histórico”.¹⁹⁸

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

¹⁹⁶ Denise Y. Arnold y Carlos Abreu Mendoza, eds., *Crítica de la razón andina*, Literatura y cultura (Estados Unidos: A contracorriente, 2018), 3.

¹⁹⁷ Francisco Valdez, ed., *Arqueología amazónica: las civilizaciones ocultas del bosque tropical* (Quito: Abya Yala, 2013), 297.

¹⁹⁸ Wallerstein, *El moderno sistema mundial: el triunfo del liberalismo centrista, 1789-1914*, IV:366.

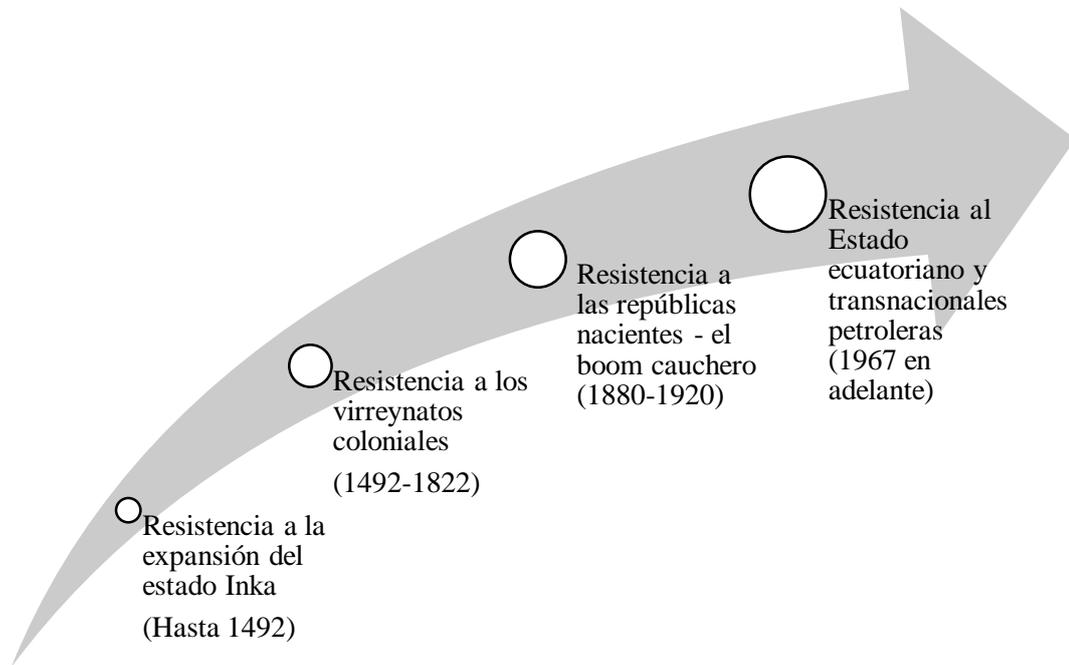


Figura 6. Proceso de resistencia de la Amazonía
Fuente y elaboración propias

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

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

Para enfrentar esta situación se construye el discurso de integración culturalista: inter-culturalismo, multi-culturalismo, pluri-culturalismo. El culturalismo se ha centrado especialmente en el supuesto “diálogo” o conversación entre culturas, por eso tiene como centro la *Ética discursiva* en su núcleo alemán, sus máximos representantes: Habermas y Apel. El discurso culturalista adorna el “diálogo” con la ética, tiene un cierto tufo universalista,¹⁹⁹ quizá aplicable para Europa, porque para Latinoamérica no tiene cabida, es un cinismo plantear un “diálogo” en los pueblos objetos de despojo, es decir, primero hay que subsanar esta situación y satisfacer las necesidades básicas.

El discurso integracionista cultural puede ser considerado un apéndice del posmodernismo, una perspectiva restrictiva de la cultura, realización que se atribuye al campo sociológico y antropológico euronorteamericano, “para ambos son fundamentales los cambios culturales producto de la crisis de la modernidad para explicar el presente latinoamericano”, esta producción teórica se atribuye a Estados Unidos en el marco categorial de los *Cultural Studies*.²⁰⁰ Esta tipología de estudios inició en 1945, estaba centrado en diversas áreas, para abarcar específicamente zonas geográficas que supuestamente comparten: historia, lengua y cultura.²⁰¹

La noción prevalente hasta el momento había sido que existen criterios objetivos de belleza, cánones o universales estéticos que podían conocerse y enseñarse, pero no modificarse. El mundo era homogéneo en este sentido. Los nuevos críticos [de los estudios culturales] insistieron en que los cánones no eran más que los criterios egoístas y justificatorios de un grupo particular, y en su lugar vieron que existían múltiples criterios estéticos basados en múltiples entornos y experiencias sociales, todos igual de legítimos. El mundo cultural era heterogéneo, y esto era muy deseable.²⁰²

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

¹⁹⁹ Según Habermas “La introducción del postulado de la universalidad supone el primer paso para la fundamentación de una ética discursiva”. Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (Barcelona, España: Península, 1985), 98.

²⁰⁰ Dussel, Mendieta, y Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*, 462–63.

²⁰¹ Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, 40.

²⁰² Immanuel Wallerstein, ed., *El mundo está desencajado: interpretaciones histórico-mundiales de las continuas polarizaciones, 1500-2000*, trad. Fernández-Miret Maia (México: Siglo Veintiuno Editores, 2016), 10–11.

Primero, se considera la Amazonía como territorio “baldío” o sin culturas, *ex nihilo*, negación de lo indígena, y, con ello por supuesto la reforma agraria tan reivindicada por el movimiento indígena: entrega, adjudicación o devolución de territorios dejaría de ser necesaria en estos espacios.²⁰³ Con todo ello queda claro en el campo filosófico que cuando Kannepalli establece que China es la que menos se ha sometido a la filosofía de la dominación modernista,²⁰⁴ está desconociendo el proceso de resistencia de toda la Amazonía. Los amazónicos son la población con mayor historia filosófica de resistencia. La construcción narrativa hermenéutica amazónica es abundante cuando se trata de plasmar principios filosóficos como: solidaridad, comunidad, reciprocidad; estas categorías enfrentan el capitalismo, cuyo núcleo es desarrollista o extractivista. La obra de Temple²⁰⁵ respecto a los *shuar* o *achuar* es solo un ejemplo.

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

Cuando se trata lo indígena se presenta una complejidad adicional, el análisis de la interrelación de *diferentes culturas*, simplificadas en nuestro caso, la americana, africana o europea —con la superposición colonial-esclavista de ésta última, por supuesto— en su dimensión transdisciplinar o antidisciplinar. Se entiende por culturas “a los grupos humanos creadores de civilización o portadores de ella, y que la usaron de

²⁰³ Miguel-Ángel Cabodevilla, *Tras el rito de las lanzas: vida y luchas de Alejandro Labaka* (Ecuador: Cicame, 2003), 98–99.

²⁰⁴ “Superior force, organization, and iron discipline were the redoubtable tools of European mastery, but even they, in themselves, may not have sufficed to effect the supreme dominance that is visible today in all corners of the world (excepting China, which remains the least Europeanized of any modernist social formation) were this force not to be supplemented with a *philosophy of domination* that, to this day, has no pareil in the history of human endeavors. Non-European empires, faced with the European peril, had to learn the hard way that guns without arguments almost fail to fire altogether. Somewhere in the Renaissance, Europe possessed itself of such an inexorable ideology, a veritable *manifest, of conquest* of all things—and peoples”. Rajani Kannepalli-Kanth, *Against Eurocentrism: A Transcendent Critique of Modernist Science, Society, and Morals* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 68, 10.1007/978-1-4039-7879-0.

²⁰⁵ Dominique Temple, *Teoría de la reciprocidad. La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos*, ed. Javier Medina y Jacqueline Michaux, trad. Juan Cristóbal MacLean, 1.a ed., vol. I, III vols. (La Paz: Garza Azul Editores, 2003); Dominique Temple, *Teoría de la reciprocidad. La economía de reciprocidad*, ed. Javier Medina y Jacqueline Michaux, 1.a ed., vol. II, III vols. (La Paz: Garza Azul Editores, 2003); Dominique Temple, *Teoría de la reciprocidad. El frente de civilización*, ed. Javier Medina y Jacqueline Michaux, vol. III, III vols. (La Paz: Garza Azul Editores, 2003).

modo particular en vista de realizar sus valores propios”.²⁰⁶ El siguiente esquema desarrolla mejor estas ideas.

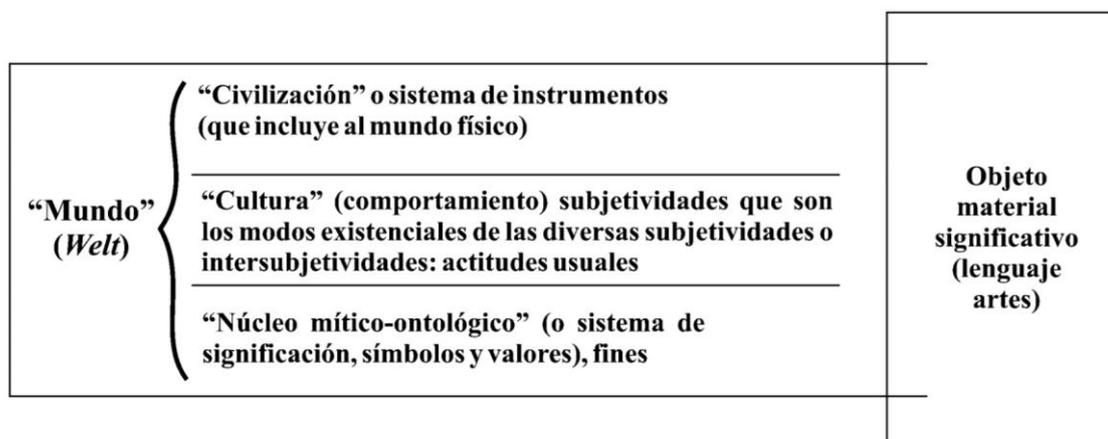


Figura 7. El “mundo” como civilización
Fuente: Dussel²⁰⁷

Según el esquema, a lo máximo que los indígenas y cualquier pueblo o colectivo humano puede aproximarse, es a concebirse como *parte* de la “civilización mundial”.²⁰⁸ “La civilización, entonces, es el sistema de los instrumentos descubiertos por el [ser humano], transmitido y acumulado a través de la historia, de la especie, de la humanidad entera”.²⁰⁹ Es decir, la humanidad entera es una *civilización*. Una parte de la civilización es la creación de instrumentos, sin embargo, ¿cuál es el uso que se hace de tales instrumentos?, pareciera que con la sola creación de herramientas, por ejemplo la tecnología, el ser humanos se civiliza. Esto no es así, hay que añadir que es necesario determinar el objetivo al que se destinan los instrumentos creados; si la humanidad destina sus creaciones para la muerte; por ejemplo la industria armamentista, estamos frente a una humanidad incivilizada.

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

²⁰⁶ Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, 62.

²⁰⁷ Dussel, 59.

²⁰⁸ “De plus, il est extrêmement difficile à l’ethnologue d’apporter une juste estimation d’un phénomène comme l’universalisation de la civilisation occidentale, et cela pour plusieurs raisons. D’abord l’existence d’une civilisation mondiale est un fait probablement unique dans l’histoire, ou dont les précédents seraient à chercher dans une préhistoire lointaine, sur laquelle nous ne savons à peu près rien”. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* (France: Denoël, 1987).

²⁰⁹ Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, 40.

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

Entre ese hombre pre-histórico, altamente culto y arcaico que era el Inca, y ese extremo hispánico, aventurero y señor milenarista del hierro y el núcleo mítico-ontológico europeo existía una distancia de civilización y desarrollo cultural abismal. El uno no había superado el calcolítico, el otro en cambio había superado dicha edad post-neolítica hacía unos 4000 años. El enfrentamiento de dos “mundos” sería aniquilador para uno de ellos. ¡Pero esto es ya parte de la Historia Americana!²¹⁰

La idea de *todas* las culturas como creadoras de civilización trasciende la idea culturalista, que asume que la misma es importada desde Europa, la idea culturalista es eurocéntrica, tiene como base el asimilacionismo, la negación de lo no-europeo; esto constituye la negación de Sudamérica, Asia o África. “La idea de cultura en el discurso moderno se construye en torno a la convicción inamovible pero contradictoria de que hay una substancia ‘espiritual’ vacía de contenidos o cualidades que, sin regir la vida humana ni la plenitud abigarrada de sus determinaciones, es sin embargo la prueba distintiva de su ‘humanidad’”.²¹¹

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

El inter, pluri o multiculturalismo es un *deseo* proyectado desde el *culturalismo* de las élites, un fetiche de la cultura, la cultura tomada como si fuera el todo, dejando

²¹⁰ Dussel, 225.

²¹¹ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, 2.a ed. (México: Fondo de Cultura Económica / Ítaca, 2010), 26.

fuera especialmente las injusticias de índole económico de los pueblos colonizados.²¹² Este *deseo* está ligado al *apetito*. “La palabra *apetito* designa el tipo de comportamiento de un organismo ocupado en un determinado instinto; el término *deseo* se refiere a los sentimientos conscientes de tener un *apetito* y a la eventual consumación o frustración de dicho *apetito*”.²¹³ Si se entiende que el culturalismo carece de objetivo propiamente descolonial, entonces más bien es un instrumento de dominación o recolonización. “Se trata [...], no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permit[e] escindir el concepto ‘substancialista’ de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no sólo como ‘diálogo’ o ‘choque’ intercultural, sino más estrictamente como *dominación* y *explotación* de una sobre otras)”.²¹⁴

Una discusión alternativa es la que aborda la *ética intercultural*, que se enfoca en la *vida* y plantea nuevos desafíos, entendiendo que “toda cultura es un modo de reproducción de la vida humana”.²¹⁵

La cultura sería entonces lo mismo que la reproducción de una cierta singularidad, identidad, o mismidad, un proceso que se da cotidianamente lo mismo en la práctica, en la producción y en el consumo de las cosas, de los “bienes terrenales”, que en el discurso. Lo mismo al producir que al hablar tenemos siempre una *cierta* manera de hacerlo; el proceso de cultivar *esa* manera, eso sería precisamente la cultura. Un cultivo o reproducción de la singularidad de una comunidad concreta que, hay que insistir ya es algo muy lejano a la protección, conservación o resguardo de la misma.

El planteamiento de esta definición de la cultura lleva directamente a la pregunta de lo que podríamos llamar la *razón* de ser de la identidad que se cultiva. Y para responderla es conveniente recordar un tema que resulta central en una zona de tematización compartida por la semiótica y la antropología; el de la necesaria e ineludible constitución *concreta* de lo humano.²¹⁶

Los debates en *ética intercultural* superan el culturalismo, ubicando en el centro de la discusión la *reproducción y cuidado de la vida* de todas las culturas. Es decir, los estados con población indígena y antecedentes coloniales, deberían garantizar primero

²¹² La crítica desde el contexto africano se puede aplicar a Latinoamérica: “Le chercheur africain parle de tout sauf de ce qui le fait parler: la structure économique qui le paye et lui impose à travers les programs un certain type de secours culturaliste qui laisse en paix l'économie”. Bidima, *La philosophie négro-africaine*, 24.

²¹³ Damasio, *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, 38.

²¹⁴ Dussel, *Filosofía de la cultura y la liberación: ensayos*, 29.

²¹⁵ Cursivas omitidas. Dussel, *Política de la liberación: la arquitectónica*, II:331.

²¹⁶ Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo (ensayos)* (Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2018), 181–82.

los derechos básicos que dan paso a la reproducción de la vida: alimentación, vivienda y educación; y, solo después hacer un llamado a diálogos interculturales.

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

Por esta razón es necesario hacer transversal el análisis del *pachakutik*²¹⁷ colonial-esclavista como núcleo de las injusticias para a los *indígenas* de Latinoamérica. La categoría *pachakutik* va más allá del concepto de *colonización*, la colonización es una categoría que mantiene restricciones semánticas en sus dimensiones: económica, política o psicológica. *Pachakutik* se construye del *pacha* tiempo, espacio y totalidad; mientras que *kutik* es el choque, terremoto o cataclismo. El *pachakutik* es entonces un choque, terremoto o destrucción que se ejerce sobre la totalidad de los pueblos indígenas.

La imagen del choque cultural entre el amerindio y el colonizador muestra algunos de los significados que la relación de alteridad puede asumir en el campo heterogéneo donde están surgiendo las psicologías indígenas. Conocer a otros y ver que no coinciden con los preconceptos que teníamos de ellos nos lleva a consideraciones éticas. La persona que experimenta esta diferencia debe decidir si la reconoce o la identifica como un error, que una imagen supuestamente correcta ayudará a corregir.²¹⁸

Los estados latinoamericanos, con ascendencia colonial están constituido por lo que podríamos llamar, parangonando la metáfora de Wallerstein, campos con vectores²¹⁹ de fuerzas coloniales y descoloniales. La persistencia de la vigencia colonial debe ser combatida, los indígenas estamos obligados a esto.

Este aspecto se materializa en la distinción entre *tiempo evolutivo* ligado a una *herencia biológica* del sujeto individual así como el *tiempo histórico* ligado a la *herencia*

²¹⁷ Silvia Rivera-Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (La Paz, Bolivia: La mirada salvaje / Editorial Piedra Rota, 2010), 43.

²¹⁸ “The image of the cultural shock between the Amerindian and the colonizer shows some of the meanings the relation of alterity can assume in the heterogeneous field where the indigenous psychologies are emerging. Meeting others and seeing they do not coincide with the preconceptions we had of them leads us to ethical considerations. The person who experiences this difference must decide whether to acknowledge it or identify it as an error, which a supposedly correct image will aid in correcting”. Silva-Guimarães, *Dialogical Multiplication: Principles for an Indigenous Psychology*, 20.

²¹⁹ Wallerstein, *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, I:498.

*cultural*²²⁰ o sujeto colectivo; en otras palabras, las personas indígenas fueron esclavizadas y degradadas en su *corporalidad* o biológicamente, entendiendo la falta de alimentación y trabajo forzado como un límite biológico. Y, las consecuencias recaen todavía sobre la colectividad, aquellas *personas hambrientas* indígenas sufren la restricción de su creatividad cultural, económica, política, y, por supuesto filosófica. Estas afirmaciones no denotan un determinismo abstracto, pero sí un “determinismo social”²²¹ que a la vez constituye una limitación de vital-corporal para los indígenas, una persona que sufre la insatisfacción de sus necesidades básicas tiene que buscar alimentación y no leer, discutir o escribir filosofía.

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

²²⁰ Michael Tomasello, *Los orígenes culturales de la cognición humana*, trad. Alfredo Negrotto (Argentina: Amorrortu Editores, 2007), 18, 22.

²²¹ “Cuando Bidet y Simón inventaron el test a principios de siglo, tenían un objetivo de tolerancia social. Este test medía algo que no se conoce, pero que se denomina inteligencia. Permitía probar que un hijo de obrero podía tener el mismo rendimiento escolar que un niño burgués. La escuela debía adaptarse a esta idea, y así ha sido en efecto, puesto que algunos hijos de obrero han podido ingresar en los mejores centros. Pero el logro ha sido insuficiente, porque el determinismo social de las pruebas de selección es tan poderoso que los porcentajes de ingreso de los hijos de obrero sigue siendo muy bajo”. Cyrulnik, *Del gesto a la palabra: la etología de la comunicación en los seres vivos*, 120.

Período colonial	Período republicano	Siglo XXI
Garantías básicas como alimentación, salud, vivienda.	Reivindicación territorial o supresión del despojo territorial.	De manera explícita la vida, por ejemplo, limitación de la industria extractiva.
Matriz reivindicativa: la vida		

Tabla 2. Luchas del movimiento indígena

Fuente y elaboración propias

Como se puede observar las luchas indígenas giran alrededor de la *vida* o *Sumak Kawsay*. El argumento de la degradación corporal indígena cobra fuerza especialmente a partir de las investigaciones en etología, por ejemplo, la alimentación deficiente de una persona esclavizada, tanto en la minas coloniales como actualmente bajo un contrato de trabajo de hambruna, conlleva a una degeneración.²²²

Se advierte, que este argumento no debe ser mal interpretado, no se puede afirmar que los indígenas son una “raza” inferior por haber sufrido el colonialismo, lo que aquí se está resaltando son las injusticias heredadas en ese proceso. Icaza ilustra un ejemplo de este argumento: “Cerca de 400 años que se le ofrece al runa la cacareada escuela salvadora [educación formal o académica], y cerca de 400 años que el indio no va a esa escuela porque no se le da de comer”.²²³

En el siglo XV no solamente inició la colonización europea, sino también un proceso forzado de anexión de los indígenas hacia el sistema-mundo, este proceso aún sigue en pie. En este sentido, Dussel analiza la configuración social colectiva, en sus *determinaciones determinantes determinadas mutuamente*.²²⁴ Es decir, a través de estas cuatro categorías dusselianas se puede englobar la situación colonial entretejida del sujeto a causa de un antecedente que lo condiciona casi irremediabilmente en su porvenir; por ejemplo, la niña o el niño que tiene que *venderse* como “mano de obra” y a causa de ello abandona la educación formal, como consecuencia, estará al margen o fuera de la sociedad que privilegia los títulos académicos.

²²² “Cette manière de voir explique l’importance des éleveurs dans les publications biologiques qui démontraient qu’à chaque génération, les chevaux bien nés étaient plus forts et plus beaux que leurs géniteurs, ce qui impliquait que lorsqu’un animal se développait mal, on parlait logiquement de dégénérescence” Para mayor claridad se puede ver el capítulo completo de Cyrulnik sobre *La psychiatrie au temps du nazisme*. Boris Cyrulnik y Patrick Lemoine, eds., *La Folle Histoire des idées folles en psychiatrie*, Epub (Paris: Odile Jacob, 2016), 110–11.

²²³ Jorge Icaza, *En las calles* (Quito: Imprenta Nacional, 1935), 38.

²²⁴ Enrique Dussel, *16 tesis de Economía Política* (México: Siglo XXI Editores, 2014), 17.

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

En primer lugar, la razón de que la reflexión indígena debe atarse al colonialismo estriba en que para nosotros el *pachakutik* constituye un trauma general: “mito fundador”²²⁵ y “mito fundante”.²²⁶

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

Por esto, la categoría indígena también puede tener un sentido positivo, porque marca una ruptura respecto al *estado-centrismo*, es decir, es un instrumento para el análisis de las características coloniales transestatales de los estados latinoamericanos.²²⁷ Las políticas estatistas generalmente están destinadas a la reconciliación del indígena-“excolonizado” con el Estado-“independiente”.²²⁸ Primero hay que exponer y solucionar las injusticias históricas —de hambre, salud, vivienda— que comparten los indígenas de Latinoamérica, y, por qué no de América; para luego proponer la reconciliación con el Estado. Sin embargo, este planteamiento ha sido invertido especialmente por los teóricos

²²⁵ Boris Cyrulnik, *Los patitos feos. La resiliencia: una infancia infeliz no determina la vida*, trad. Tomás Fernández-Aúz y Beatriz Egibar, 3.a ed., Psicología (Barcelona, España: Gedisa, 2019), 152.

²²⁶ Ver especialmente el acápite *Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto*. Franz Hinkelammert, *La vida o el capital: el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*, ed. Estela Fernández Nadal, Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño (Buenos Aires: Clacso, 2017), 319–58.

²²⁷ Según Wallerstein la teoría política mundial está centrada en el estado, “los estudios internacionales se basaban en las premisas de un marco estadocéntrico, tanto como cualquier otra área de las ciencias sociales. Principalmente adoptaban la forma de estudios comparativos en los que los estados eran la unidad a comparar, o de estudios de política exterior que tenían por objeto el estudio de las políticas de unos estados hacia otros, en lugar del estudio de las nacientes características de las estructuras transestatales. Las ciencias sociales institucionalizadas ignoraron por mucho tiempo el estudio de las complejas estructuras que existen en el nivel global, así como el de las complejas estructuras que existen en niveles más locales”. Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, 90.

²²⁸ Manuela Lavinas-Picq, *Vernacular Sovereignties: Indigenous Women Challenging World Politics* (United States of America: The University of Arizona Press, 2018), 5, 20, 24, 163.

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

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

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

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

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

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

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

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

[...]Describiendo así el mito como algo propio del hombre, hace falta insistir a la vez en que este mito tiene historia. De tener historia los sufrimientos del hombre, el mismo

mito tiene historia. [...]El mito es actor en la historia, y sin entenderlo no se entiende jamás la historia.

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

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

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

[...]Quien renuncia a la reformulación de mitos en favor de su abolición, deja la formación de los mitos a la clase antagonista. Siendo el mito una explicitación de algo implícito en la teoría, hay tantos mitos verdaderos como teorías verdaderas. En el grado en que hay una verdad en lo teórico-analítico, la hay también en el mundo mítico. Este mundo, por tanto, no es irracional de por sí. Es tan racional como la acción de los hombres en su vida diaria, y su comprensión teórica de ella.²²⁹

En este mismo sentido Croatto afirma que el *logos* y posteriormente la *teo-logía* no constituyen la “racionalización” o superación del mito. Sino que más bien, la teología despojó a la naturaleza de su carácter divino, pero, como consecuencia el ser humano quedó investido como un “dios”,²³⁰ se desató entonces el monoteísmo, cuya consecuencia es que el ser humano se torna egocéntrico con la consiguiente destrucción ilimitada de la naturaleza.

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

Trascendental y descolonial, porque, implica abandonar los dioses coloniales para volver a nuestros propios dioses: el río, los animales o las montañas. Por ejemplo, en el idioma *kichwa* la *pakarina* es el origen de la vida y puede estar representada tanto en una piedra como en una montaña. En otras palabras, para los indígenas —dicho de una manera reductiva— la “naturaleza” es la creadora de los seres humanos. De esta forma estamos

²²⁹ Ver especialmente el acápite titulado *La valoración positiva del mito*. Hinkelammert, *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo*, 69–76.

²³⁰ Franz Hinkelammert et al., *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, 52.

ya situados en otro punto de partida de la narrativa histórica Trascendental de los indígenas.

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

En cuanto a los traumas colectivos, se puede observar análogamente, que en Israel las personas —especialmente en su niñez— que sobrevivieron al holocausto, sufrieron depresión.²³¹ Puedo atestiguar que absolutamente todas las personas indígenas hemos sufrido racismo por nuestros atuendos, por llevar un apellido en idioma distinto al castellano y en general por nuestra cultura, es decir, hemos vivido y vivimos los resquicios de la colonia, todo esto, por supuesto repercute directamente en la homeostasis de la corporalidad indígena. Es decir: “Sumado a los antecedentes genéticos que permitieron a los organismos responder de una manera particular en determinadas circunstancias, los productos culturales marcha[...].n ahora en parte a su propio tambor, sobreviviendo o extinguiéndose por sus méritos, guiados por la homeostasis y los valores que ésta determinaba”.²³²

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

En este contexto se encuentra una generalidad paradógica, los análisis de la academia descolonial de mayor difusión sobre indígenas son realizados por personas que se consideran a sí mismas como no-indígenas, ello da paso a un nuevo proceso retrocolonial inconsciente, la consecuencia de aquello es el *indigenismo descolonial*. “Esto es la descolonización”, dicen los indigenistas, “de aquello debe liberarse el

²³¹ Cyrulnik, *La maravilla del dolor: el sentimiento de la resiliencia*, 20.

²³² “In addition to the genetic antecedents that allowed organisms to respond in a particular way under certain circumstances, cultural products now marched in part to their own drum, surviving or becoming extinct on their merits, as guided by homeostasis and the values it determined”. Damasio, *The Strange Order of Things: Life, Feelings and the Making of Cultures*, 143.

indígena”, expresan. La memoria de la población indígena queda así generalmente rezagada en calidad de informante, entrevistada u observada en el proceso de creación y difusión de contenido y praxis supuestamente académico-descolonizador.

El indigenismo descolonial tiene como núcleo la inconsciencia o marginación del sujeto y la memoria indígena. Solo la recuperación de los recuerdos de los pueblos indígenas hace posible el resquebrajamiento de la colonización de la memoria, “es una particularidad destacada de los procesos inconcientes el permanecer indestructibles. En el inconciente, a nada puede ponerse fin, nada es pasado ni está olvidado”.²³³

Por ello, el análisis de las crónicas del proceso colonial sudamericano requiere tomar una postura política e histórica crítica; en nuestro caso, al revisar el periodo *Inka* se lo concibe como un momento de vigencia del “imperio” que continuaba en expansión, en proceso de anexión de territorio. Hay una diferencia cuando se asume la categoría “imperio”, los *Inka* no efectuaban un proceso sistemático de “invención”, “descubrimiento”, “conquista” y “colonización”,²³⁴ como pasó con la *invasión*²³⁵ europea, aunque Garcilaso-de-la-Vega usa la categoría “conquista” para narrar la historia precolonial.

Sí bien los *Inka* “conquistaban” los territorios especialmente a través de cortes de suministros de servicios básicos como el agua o el comercio de alimentos, empero, cuando las poblaciones cercadas se rendían, no había matanza, ni adoctrinamiento religioso-económico,²³⁶ ni violaciones sexuales, ni extracción de materia prima o “recursos”, sino que los nuevos pueblos tenían que pasar por algo así como un proceso de unificación con el *Tawaintisuyu*, cumplir sus normas y acoplarse al sistema estatal centralizado de planificación económica. Lo que aquí se menciona de manera simplificada se encuentra con detalle en las crónicas de Garcilaso-de-la-Vega, en el

²³³ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños (parte II) y Sobre el sueño (1900-1901)*, trad. José-Luis Etcheverry, 2.a ed., vol. 5, Obras completas (Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 1991), 569.

²³⁴ Este proceso que detalla Dussel aquí es de utilidad para exponer el proceso sistemático colonial euronorteamericano vigente de “invención”, “descubrimiento”, “conquista” y “colonización” de lo “indígena”. Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Colección Academia número uno (La Paz: Plural Editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Mayor de San Andrés, 1994), 23.

²³⁵ “Hace años pensamos denominar ‘intrusión’ el acto violento de los europeos, pero fueron las asambleas indígenas a fines de la década del 80 que nos impusieron el concepto de ‘invasión’ de un continente”. Dussel, 84.

²³⁶ Volveremos sobre aquello al tratar la dimensión teológico-económica de la colonia que se mantiene aún vigente.

primer tomo él menciona que gran parte de sus relatos son fruto de lo que escuchó de los propios *amauta* del Tawaintisuyu, los *amauta*, que ahora serían filósofos.²³⁷

Según Fray Juan Martínez, *Tahuantinsuyu* se refiere a “Las cuatro partes en que se divide todo el Perú, que son Antisuyu, Collasuyu, Cutisuyu, Chinchaysuyu”.²³⁸ Reynaga y Murra corrigen y redefinen respectivamente la categoría *Inka* “Tawantinsuyu” por *Tawa-inti-suyu*²³⁹ en sus campos matemático, teológico-político y ético.

²³⁷ Inca Garcilaso-de-la-Vega, *Comentarios reales de los incas: escritos*, ed. Horacio-H. Urteaga, vol. I, VI vols. (Lima: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1919); Inca Garcilaso-de-la-Vega, *Comentarios reales de los incas: escritos*, ed. Horacio-H. Urteaga, vol. II, VI vols. (Lima: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1919).

²³⁸ “Las quatro partes en que fe diuide todo el Peru, que fon Antifuyu, Collafuyu, Cutifuyu, Chinchayfuyu”. Juan Martínez, *Vocabulario en la lengua general del Peruv llamada Quichua y en la lengua española* (Lima, Perú, 1604), 143.

²³⁹ Ramiro Reynaga-Burgoa, *Tawa-inti-suyu: cinco siglos de guerra kheswaymara contra España* (Lima: Consejo Indio de Sud América, 1989).

Kechwa	Castellano	Estructura del estado en campos
Tawa	Cuatro o cuatripartición mundial	Matemática
Inti	Sol, <i>pakarina</i> u origen de los <i>Inka</i>	Trascendentalidad y política
Suyu	a) “La parte que alguno o muchos toman de alguna obra para trabajar” ²⁴⁰ b) “La tarea en el trabajo” ²⁴¹ c) <i>Minka</i> o trabajo para beneficio común o colectivo	Ética

Tabla 3. *Tawaintisuyu*

Fuente y elaboración propias

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

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

Sinónimo de la categoría *minka* es la *lliklla* rebozo o cobijo, esta categoría se materializa aún en la *minka* del pueblo *kichwa* Saraguro en el proceso de labranza de la *chakra* parcela sembrada. En la *lliklla* las personas se colocan y ejecutan el trabajo o labranza en una hilera de *solidaridad*, todas ellas trabajan juntas y se empujan entre sí; mientras trabajan están presentes la niñez, la juventud y también personas adultas, esto da lugar a que exista desequilibrio de fuerzas, por ello siempre la hilera cambia de dirección, es decir, la hilera debe mantenerse horizontal, cuando la hilera empieza a tomar verticalidad —personas que se están quedando postergadas— los que están encabezando la *lliklla* deben *ayudar* a las personas que van quedando rezagadas, es el *trabajo solidario*.

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

²⁴⁰ Murra, *La organización económica del estado Inca*, 26.

²⁴¹ Murra, 26.

Capítulo segundo

Una genealogía de lo indígena

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

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

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

Con el objetivo de situar el esbozo histórico del pueblo *kichwa* Saraguro, tuve que realizar un trabajo de memoria histórica, oral, fotográfica; para ello fueron necesarios

varios años de trabajo.²⁴² Hubo muchos problemas, tuve hacer una reconstrucción histórica a partir de dosieres y memoria oral. En aquella búsqueda encontré lo que a continuación describo y que se podría llamar *indigenismo histórico*, la negación de los antepasados saraguros e *Inka*.

En las *Actas del cabildo colonial de la Ciudad de la Inmaculada Concepción de Loja 1547-1812*, hace 241 años quedó registrada la petición del Procurador General de la ciudad de Loja, “que se quite el Alcalde Mayor del pueblo de Saraguro, Dn. Andrés Poma y se ponga otro en su lugar por ser enteramente inútil por su avanzada edad y ser demasadamente lento para ese empleo, dando muchísimo que hablar a los “demás naturales””.²⁴³ Primero y lo más importante, en filología *kichwa*, Poma —con error u horror ortográfico, lo correcto es *Puma*— es apellido *Inka*, recuérdese a Wamán-Pumade-Ayala, cuando el acta dice “demás naturales” se refiere a que Saraguro se gobierna por una persona: propiamente de Saraguro o bien *Inka*. Mientras tanto, el 20 de mayo de 2015 el diario lojano *La Hora*, desatendiendo la historia, titulaba como noticia “Abel Sarango, el primer alcalde ‘indígena’ en Saraguro”.²⁴⁴ Cuando dialogaba con personas *kichwa* Saraguro, fue común escuchar —aludiendo al señor Abel Sarango— que “por fin tenemos el primer alcalde *runa*” o indígena. Estas personas inconscientemente estaban negando a Andrés Poma, y, marchando más atrás en la historia, por la periodificación en etapas: precolonial, colonial y republicana, inclusive negaban el pasado *Inka*.

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

²⁴² Fausto-César Quizhpe-Gualán, “Transformaciones institucionales de la justicia comunitaria en el pueblo kichwa Saraguro”, 2019, <https://bit.ly/2CnMCPU>.

²⁴³ Alfonso Anda-Aguirre, *Actas del cabildo colonial de la Ciudad de la Inmaculada Concepción de Loja 1547-1812*, vol. XXXVII, Publicaciones del archivo municipal de historia de Quito (Quito, Ecuador, 1995), 284–85, <https://bit.ly/39k3KWh>.

²⁴⁴ La Hora, “Abel Sarango, el primer alcalde indígena en Saraguro”, 20 de mayo de 2015, sec. Intercultural, <https://bit.ly/2ZOeM35>.

Por supuesto que cuando acaece la colonia, los españoles adquieren *cédulas* de identidad o ciudadanía y los “indios” mantienen la utilización de *signos*.²⁴⁵ Pero, dado que nos encontramos situados en el siglo XXI, y, bajo el supuesto de que el proceso colonial feneció; acudí al estado ecuatoriano para acceder a una cédula de ciudadanía.

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

La *Enciclopedia de la raza y el racismo* recuerda la clasificación colonial en orden descendente, los *peninsulares* o *blancos* nacidos en España y descendientes de inmigrantes y dignatarios; los *criollos* descendientes de españoles, pero nacidos en el “Nuevo Mundo”; los *mestizos*, mezcla de hombres españoles y mujeres indias —generalmente producto de violencia sexual—; los *mulatos* y *negros libres*, descendientes de hombre español y mujer africana; y los *indios*.²⁴⁶ Este esquema en mi época escolar me fue *transmitido* sin mostrar su vigencia, es decir, de una manera acrítica.

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

²⁴⁵ Rocío Quispe-Agnoli, “Cuando Occidente y los Andes se encuentran: Qellqay, escritura alfabética, y tokhapu en el siglo XVI”, *Colonial Latin American Review* 14, n° 2 (diciembre de 2005): 274, <https://doi.org/10.1080/10609160500315227>.

²⁴⁶ John Hartwell-Moore, ed., *Enciclopedia of Race and Racism: G-R*, vol. 2, Macmillan Social Science Library (United States of America: Macmillan, 2008), 167.

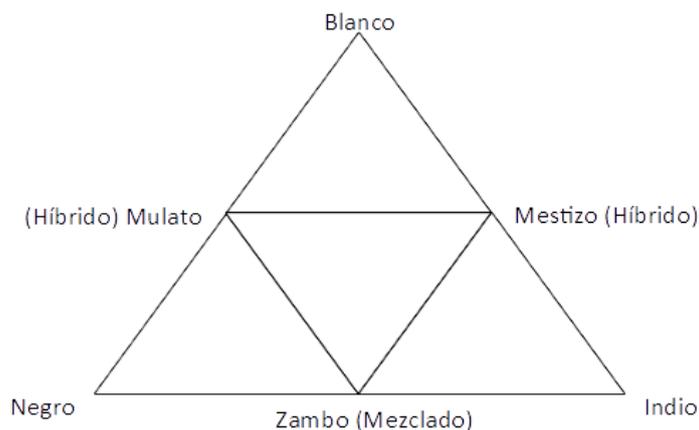


Figura 8. Triada racista del mestizaje
Fuente: Hartwell-Moore (2008)²⁴⁷

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

La primera opción, “blanco”, la descarté fundamentándome en la sabiduría materna, según había escuchado a *mama*²⁴⁸ Vicenta y su *teoría de los colores*: “blanco es la leche, para que nunca se te olvide”, por suerte, aun no lo había olvidado y al menos mi piel tiene cualquier color —quizá el amarillo— pero menos el blanco.

Masson añade una complejidad a lo “blanco”, relata que en 1983 “[e]n la región de Saraguro - San Lucas [donde] encontramos algunos casos de que personas ‘blancas’ (del campo), inmigrantes y autóctonas, se hicieron [*kichwa* Saraguro], adoptando el traje y la forma de vivir de esa agrupación, dentro de la cual habitaban, con excepción de aprender el quichua regional”.²⁴⁹

²⁴⁷ John Hartwell-Moore, ed., *Enciclopedia of Race and Racism: A-F*, vol. 1, Macmillan Social Science Library (United States of America: Macmillan, 2008), 429.

²⁴⁸ La categoría *mama* se traduce como madre o mamá, sin embargo, también representa la sabiduría que adquiere la mujer *kichwa* Saragura por la experiencia y sabiduría, en este sentido se puede entender como un “equivalente homeomórfico” de *filósofa*. “Se entiende por equivalentes homeomórficos los símbolos y nociones que en otros sistemas de creencias o pensamiento muestran una analogía de tercer grado que los hace homeomórficos: es decir, desempeñan en los respectivos sistemas una función equivalente (no la misma) a la que la otra noción (o las otras) desempeña en el propio”. Raimon Panikkar, *La plenitud del hombre: una cristofanía*, trad. Germán Ancochea (España: Siruela, 1999), 34–35.

²⁴⁹ Peter Masson, “Aspectos de ‘cognición’ y ‘enculturación’ en el habla interétnica: términos de referencia y tratamiento interétnicos en Saraguro, Ecuador”, *Ibero-Amerikanisches Archiv* 9, n° 1 (1983): 84.

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

La segunda opción, “mestizo”, no podía adoptar porque esta categoría hace alusión a un entrecruce de “razas”, y, si es que acaso hay alguna “raza”²⁵⁰ es la humana, sin más.²⁵¹ La particular forma de presentar lo mestizo en la colonia es sugerente, coexistían:

tres especies de gentes incluidas bajo el nombre genérico de mestizos: a la primera pertenecían los “cholos”, que según el Corregidor eran indios que habían abandonado su indumentaria para escapar del tributo; la segunda comprendía a los individuos de origen indígena materno inmediato y de padres plebeyos, a quienes se aplicaba propiamente el apelativo de “mestizos”; la tercera implicaba a los hijos ilegítimos de los caballeros, tenidos en mestizas o zambas y a los espurios del estado eclesiástico.²⁵²

Lo mestizo involucra la discusión sobre el “mestizaje colonial como espacio intermedio *taypi* que a la vez reproduce y complejiza ese choque inicial”.²⁵³ Según Carrión, lo “mestizo” y lo cholo son equivalentes, aunque ambas categorías descendientes de lo indígena.

el mestizo y el cholo huyen del campo que les recuerda su origen indígena, humillante y desdorado según ellos. (Puede afirmarse que, en el vivir corriente, no existe acusación, ni insultos más ofensivos que el de indio). (Un mestizo o un cholo puede perdonar que lo llamen ladrón, estafador, que injurien a su madre, pero jamás el que lo llamen indio. Inolvidable es una de las diatribas más hábiles de Manuel J. Calle, cuando a uno de sus adversarios lo reconoció todos los méritos: ilustración, probidad, fecundidad inagotable para escribir, pero lo llamó indio. Indio, le dijo, como Espejo, como Carlos Casares. Y el aludido se enfureció definitivamente).²⁵⁴

En el siglo XVIII se registraron casos de personas autodenominadas “mestizas”, que luego se hicieron llamar indígenas, aquellos dicen tener ascendencia de la realeza

²⁵⁰ Sin embargo, este trabajo no deja a un lado la llamada “race consciousness” conciencia racial. Emmanuel Chukwudi-Eze, *Achieving Our Humanity: The Idea of the Postracial Future* (Great Britain: Routledge, Taylor & Francis Group, 2001).

²⁵¹ Ver especialmente el capítulo *Race et culture*. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, 1–12.

²⁵² Segundo-E. Moreno-Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia* (Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2014), 188.

²⁵³ Rivera-Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, 30.

²⁵⁴ Benjamín Carrión, *Cartas al Ecuador* (Quito: Prensas de la Editorial Gutenberg, 1936).

Inka, con el fin de ser eximidos de las cargas fiscales racistas.²⁵⁵ En el siglo XXI los así llamados mestizos aún conservan esta estrategia en los estados latinoamericanos, especialmente cuando es conveniente para el concurso de méritos y oposición de puestos burocráticos en el estado, la estrategia consiste en autoidentificarse como indígenas para beneficiarse de *acciones afirmativas* o *discriminación positiva*.

En las crónicas de se obtiene una disputa sugerente de la categoría *mesticillo*,²⁵⁶ en el sentido de persona que descende de violaciones sexuales sobre mujeres *indígenas*, como personas esclavizadas y desarraigadas, que no se identifican, dicotómicamente, ni con los “indios”, ni con los “blancos”. La categoría mestizo se debe reivindicar entonces en sentido crítico.

Empeñada en contribuir a la construcción de una identidad artificial única o al menos uniforme para la nación estatal, esta ideología pone en uso una representación conciliadora y tranquilizadora del mestizaje, protegida contra toda reminiscencia de conflicto o desgarramiento y negadora por tanto de la realidad del mestizaje cultural en el que está inmersa la parte más vital de la sociedad en América Latina.

¿Es real la fusión, la simbiosis, la interpenetración de dos configuraciones culturales de “lo humano en general” profundamente contradictorias entre sí? Si lo es, ¿de qué manera tiene lugar?²⁵⁷

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

—Mi hijo de diez años me dijo ayer:

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

²⁵⁵ Maritza Aráuz, “El surgimiento de un sector medio indígena en la costa ecuatoriana en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Colonial Latin American Review* 13, nº 1 (octubre de 2010): 85–101, <https://doi.org/10.1080/1060916042000210837>.

²⁵⁶ Felipe Guaman-Poma-de-Ayala-[Huaman-Puma], *El primer nueva corónica y buen gobierno* [**], ed. John-V. Murra y Rolena Adorno, trad. Jorge-L. Urioste (México: Siglo XXI, 1980); Felipe Guaman-Poma-de-Ayala-[Huaman-Puma], *El primer nueva corónica y buen gobierno* [***], ed. John-V. Murra y Rolena Adorno, trad. Jorge-L. Urioste (México: Siglo XXI, 1980).

²⁵⁷ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 2.a ed. (México: Ediciones Era, 2000), 30.

—Yo les respondí, mi hijito, tu eres indígena, eres parte de mi sangre, nosotros somos indígenas, por tus venas corre sangre indígena, vayas donde vayas nunca vas a perder tu sangre.²⁵⁸

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

Al hacer un rastreo antroponímico de mi persona, podría ser finalmente categorizado como un supuesto mestizo. Para mostrar esto hago un breve examen de mi árbol genealógico. Mis raíces paternas son Quizhpe y Andrade, para decir correctamente *Khespy* proviene de raíces *Inka*, según se dice *Sisa Quispe* era hermana de *Atahualpa* y *Huáscar*,²⁵⁹ otra referencia hace Wamán-Puma-de-Ayala “los palacios rreales [sic] de príncipes, los palacios de señores grandes capac apo, apoconas llamado Cuyos Mango, Marca Uaci, Quinco Uaci, *Quispi* Cancha, Cuci Cancha, Pata Cancha, Moyo Uaci, *Quispe* Uaci”,²⁶⁰ finalmente, revisando los libros de escrituras públicas correspondientes a 1879 y 1880 de las dos notarías existentes en Saraguro, cantón Loja, se encuentra una gran cantidad de instrumentos públicos que hacen referencia a propiedades de personas con apellido *Quispe* o *Quispi*, lo que nos lleva a pensar que el apellido ahora signado como *Quizhpe* y *Quizhpi* sufrió mutaciones por errores de redacción. Finalmente, Andrade es uno de los “nombres geográficos de España”,²⁶¹ entonces en este sentido también soy un mesticillo como diría Wamán-Puma-de-Ayala.

Empero, respecto a las raíces maternas *Gualán Puchaicela*, averigüé que el apellido Walán es de genealogía *Puruwá Mochica*.²⁶² Los *Mochica* son también llamados

²⁵⁸ Tomasa Roldán, No soy indígena, 15 de agosto de 2021.

²⁵⁹ Autor Colectivo, “Inés Huaylas Yupanqui”, en *Wikipedia, la enciclopedia libre*, 12 de diciembre de 2017, <https://bit.ly/2wDaOyd>.

²⁶⁰ Énfasis añadido. Felipe Guamán-Poma-de-Ayala, *El primer nveva corónica i bven gobierno conpvesto por don Phelipe Gvaman Poma de Aiala, s[ñ]or i pr[í]ncipe*, trad. Det Kongelige Bibliotek, s. f., 338, <https://bit.ly/2M1Bkpd>.

²⁶¹ En el original con mayúsculas. José Godoy-Alcántara, *Ensayo histórico etimológico filológico sobre los apellidos castellanos* (Madrid: Real Academia Española, 1871), 259–60.

²⁶² Jacinto Jijón-y-Caamaño, *El Ecuador Interandino y Occidental antes de la conquista española* (Quito: Ecuatoriana, 1943), 160.

Yunga.²⁶³ Y, con relación a los apellidos terminados en *cela* sabía que tienen correspondencia con “las familias más importantes [que] originalmente fueron de Bolivia”.²⁶⁴ Puedo entonar música *chashpishka*²⁶⁵ escribir y hablar medianamente en *kichwa*, viví 18 años en la comunidad Gunudel e Ilinchu Totoras del pueblo *kichwa* Saraguro, en fin, he sido alimentado mayoritariamente de la civilización Inka, tenía buenos indicios por este sendero.

La categoría *negra* y *montuvia* genera alguna duda ya que “la composición étnica de la Costa en el período de 1765 a 1790, la mitad de la población de la provincia era “parda” y la otra mitad se repartía entre blancos y mestizos, esclavos e indios”,²⁶⁶ para resumir, todas las personas ahora ecuatorianas tienen raíces negras. Y, más aún, según estudios de carácter paleo-antropológico el origen de los seres humanos se encuentra situado en África.²⁶⁷

De la lista de opciones de “autoidentificación” queda seleccionar indígena, pero desde aquel entonces esa categoría ha resultado ambigua. Según comentaba *mama* Rosa Andrade y *tayta* Manuel Quizhpe, *apukuna* abuelos paternos del que aquí escribe, era común escuchar que los *mizhukuna* o no-indígenas, denominaban *runa* o “runito” a los *kichwa* saraguros, la designación *runa* en este contexto es un aproximado a *ser humano* y por lo tanto no resulta ofensiva, habían sentenciado.²⁶⁸ La categoría *tayta* significa padre o papá, pero también es un equivalente homeomórfico de *filósofo*. El diminutivo plural de *runa* es *runakunaku*, la palabra “runito” está por decirlo de algún modo, en diminutivo castellanizado por personas no-*kichwa*-hablantes.

²⁶³ Fernando De-la-Carrera, *La lengua Yunga o Mochica según el arte publicado en Lima en 1654* (Lima, Perú: Imprenta Peruana de E. Z. Casanova, 1921).

²⁶⁴ James Belote, *Los Saraguros del Sur del Ecuador*, 2.a ed., Pueblos del Ecuador 17 (Quito, Ecuador: Abya-Yala, 1997), 114.

²⁶⁵ La *chashpishka* es un género musical creado por el pueblo *Kichwa* Saraguro.

²⁶⁶ Aráuz, “El surgimiento de un sector medio indígena en la costa ecuatoriana en la segunda mitad del siglo XVIII”, 86.

²⁶⁷ “Despite its distance from East Africa, the evidence from Ain Boucherit implies either rapid expansion of stone tool manufacture from East Africa to other parts of the continent, or possible multiple origin scenario of ancestral hominins and stone technology in both East and North Africa”. Mohamed Sahnouni et al., “1.9-Million- and 2.4-Million-Year-Old Artifacts and Stone Tool-Cutmarked Bones from Ain Boucherit, Algeria”, *Science* 362, n° 6420 (14 de diciembre de 2018): 3, <https://doi.org/10.1126/science.aau0008>.

²⁶⁸ Tal afirmación se refuerza por Maason, según relata, era común escuchar en la cabecera cantonal de Saraguro la categoría *runa* o “runito” y la misma no resultaba ofensiva para los *kichwa Saraguros*. Ver: Masson, “Aspectos de ‘cognición’ y ‘enculturación’ en el habla interétnica”, 79.

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

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

La presente experiencia se resalta la anulación que ejerce el sistema respecto a la *mostración* del *otro*. La complejidad que involucra realizar una genealogía de una persona así simplificada bajo la categoría indígena y esto no se ciñe a una discusión semántica. Será que estamos frente a una ¿“dominación de forma [...] de identificación”?²⁶⁹

Rivera-Cusicanqui intercala categorías como “campesino”, “indio” y *aymara* resaltando que “el uso de estos términos está en estrecha relación con la autopercepción que tienen los propios actores respecto a su situación y al sistema de relaciones de poder en el que se desenvuelven”.²⁷⁰ Las categorías de autopercepción varían de acuerdo a cada sujeto, por supuesto que también influye la situación geográfica, económica, política, etc.

Sin embargo, debemos ser minuciosos en el análisis semántico. En las escrituras públicas de 1879 y 1880 del cantón Saraguro, en los instrumentos públicos redactados a

²⁶⁹ José-Benjamín Inuca-Lechón, “Genealogía de allí kawsay / sumak kawsay (vida buena / vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 12, n° 2 (4 de mayo de 2017): 170, <https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1325101>.

²⁷⁰ Rivera-Cusicanqui, “*Oprimidos pero no vencidos*”: luchas del campesinado *aymara* y *quechwa* 1900-1980, 74.

mano, cuando comparecen *kichwa* saraguros, es el notario el que empieza *nombrando* y redactando “comparece ante mí el indígena”, especialmente cuando el compareciente es de apellido *Zhingri, Minga, Quispi*. Mientras que cuando comparece una persona con un apellido que no es *kichwa*: Jaramillo, Castro o Parra, simplemente utiliza la fórmula “comparece ante mí el señor”. Las categorías y relaciones de verticalidad se mantienen, en el caso ecuatoriano se niega la existencia de “pueblos y nacionalidades”,²⁷¹ para hablar más bien de indígenas, autóctonos, originarios; es decir, se mantienen conceptos no dialogados, homogeneizantes, en definitiva, la lógica de relación colonial.

Esta relación colonial es dialéctica y en cierto sentido dicotómica. Coexisten sujetos colonizados/dominados por personas colonizadoras/dominadoras y entre ellas existe un campo o sistema dinámico de lucha, las primeras intentan mantener el *statu quo*, la relación colonial; mientras tanto, las segundas mantienen la lucha por la *liberación*. “La liberación se desarrolla a través de hablar, ser, hacer y sentir”.²⁷² La liberación es un acto social o comunitario, no existe autoliberación, precisamos de los otros para liberarnos.²⁷³ “El concepto (y la realidad) de la liberación incluye dos términos y una actualidad (como el concepto de movimiento); la salida *de* algún lugar, *a* algún lugar, y el viaje mismo”.²⁷⁴ En este caso la *liberación* se entiende como la *salida* de la situación colonial *hacia* la descolonización.

En consecuencia, se debe distinguir la *liberación* de la “libertad”, la libertad es estática mientras que la liberación envuelve un proceso,²⁷⁵ tiene carácter dinámico. Sin embargo, esta lucha no se debe prolongar indefinidamente. En una sociedad sana —en nuestro caso hacemos referencia a la posibilidad de cicatrizar la huella colonial dominadora esclavista— “las personas alcanza[n] el grado óptimo de expansión y

²⁷¹ Asamblea Nacional Constituyente, “Constitución de la República del Ecuador” (2008), Artículo 1, www.lexis.com.

²⁷² “Le devenir-libre se déploie à travers le parler, l’être, le faire-agir et le sentir”. Fabien Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie* (Paris: Présence Africaine, 1977), 9.

²⁷³ “Não acredito na autolibertação. A libertação é um ato social”. Paulo Freire, *Medo e ousadia o cotidiano do professor*, trad. Adriana Lopes, Epub (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013), 134.

²⁷⁴ “The concept (and the reality) of liberation includes two terms and one actuality (like the concept of movement); departure from somewhere, to somewhere, and the journey itself”. Dussel, *Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*, 141.

²⁷⁵ Según Freire la “liberdade” é muito mais estática, já ‘libertação’ implica luta, envolve processo”. Paulo Freire y Sérgio Guimarães, *Aprendendo com a própria história*, Epub (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013), 127.

felicidad individuales²⁷⁶ y también colectivo, cuando son capaces de convivir y desempeñar un papel social solidario, son capaces de *cuidar la vida*.

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

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

Las personas no-indígenas crean categorías para referir a los indígenas: indio, indígena, *runa* como despectivo; y viceversa, los segundos se refieren a los primeros con categorías creadas que intentan reflejar su realidad. En Saraguro Loja las categorías *mizhu*, *chazo* y *laychu*²⁷⁷ se pueden tratar como sinónimas, estas nociones tienen una connotación de rechazo a la persona colonizadora, de una élite económica, política y racista. En Perú la categoría “misti”²⁷⁸ describe al “señor”, “blanco” o colonizador. Para los *huaorani* la categoría “cohuori [se traduce como] ‘el caníbal otro’: el enemigo o simplemente el no huaorani [como una negación del ser huaorani] a menudo se escribía *cowode*, *kowori*, o *kowodi*”.²⁷⁹

Según la partición aristotélica los opuestos se representan de cuatro formas, una de ellas y de la que nos servimos aquí, es a través de la afirmación y negación. Aristóteles ilustra la afirmación-negación: “está sentado - no está sentado”.²⁸⁰ Para nuestro caso tenemos: indígenas y no-indígenas.

Sin embargo, esta lógica de los opuestos tiene una dificultad, la dialéctica en sí misma; y, es que excluye y destruye la posibilidad de convivencia armoniosa; se hace

²⁷⁶ Erich Fromm, *El miedo a la libertad* (Buenos Aires: Paidós, s.f.), 170.

²⁷⁷ Masson, “Aspectos de ‘cognición’ y ‘enculturación’ en el habla interétnica”, 81.

²⁷⁸ Chantal Caillavet, *Etnias del norte: etnohistoria e historia del Ecuador* (Lima: Abya Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos / Casa de Velásquez, 2000), 322.

²⁷⁹ Laura Rival, *Transformaciones Huaorani: frontera, cultura y tensión* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, 2015), 8.

²⁸⁰ Ver § 15-25 (cursivas eliminadas). Aristóteles, *Órganon*, 1982, I:64.

necesario el *tercero incluido*, que se constituye como “una semi-actualización de dinamismos antagónicos y, a la vez, una semi-potencialización de esos mismos dinamismos antagónicos. Sin embargo, uno no aprehende toda la realidad sino tanto como el efecto de una tercera dinámica emergente entre la energía y la materia”.²⁸¹

Echeverría trató el tema siguiendo a Klaus Heinrich, lo conceptualizó desde la negatividad, entendió el “tercer excluido”, “como decidir o *tomar partido* —de una manera que se antoja absurda, paradójica— *por los dos contrarios a la vez*”;²⁸² no llegó a nombrar el tercer incluido desde la *positividad*, quizá, porque no tenía a mano la categoría *aymara* que es *taypi*.

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

Según el pensamiento occidental moderno, en la medida que es tributario de la lógica del Tercero excluido, se ha rehusado pensar esta dialéctica de la reciprocidad y procede de acuerdo [sic] al Principio de identidad según el cual la realidad de un hecho contradictorio está fuera de toda posibilidad de existir y, si existe, hay que colonizarla, homogeneizarla “a su imagen y semejanza”. Para el pensamiento occidental el ente tiene que ser reducido a un principio no contradictorio: la identidad de A y B. Esta es la lógica que ha regido la evangelización, el colonialismo, el tercermundismo, la ayuda al desarrollo y de la pobreza.²⁸³

La formulación política del tercer excluido está planteada en el “choque de civilizaciones”,²⁸⁴ según Huntington, la visión euronorteamericana es la que debe imponerse en el mundo, no existe la posibilidad de coexistencia de Irán y Usa, por ejemplo.

²⁸¹ Javier Medina, *Mirar con los ojos*, 2.a ed. (La Paz-Bolivia: La mirada salvaje, 2010), 104–5.

²⁸² Cursiva añadida. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 176.

²⁸³ Medina, *Mirar con los ojos*, 102.

²⁸⁴ Samuel-P. Huntington, *El choque de civilizaciones: y la reconfiguración del orden mundial* (España: Grupo Planeta, 2014).

Ahora bien, es muy importante recalcar que el pensamiento amerindio no niega el Principio de no contradicción. Lo que sucede es que el pensamiento occidental entiende la contradicción formal como absoluta: es decir, exclusiva, de tal manera que uno, A, excluye al otro, B, y viceversa; en tanto que el pensamiento andino interpreta la contradicción formal como una contrariedad material: A es distinto de B y B es distinto de A; cierto, pero A y B pueden coexistir como partes complementarias de una tercera entidad que conformará un nuevo todo en sentido estricto.²⁸⁵

La *Crítica de la razón dialéctica* tropieza con este límite pero nunca lo asume o trasciende, mas bien mantiene y fortifica la *dialéctica negativa*, es decir, tal crítica no va mas allá del eurocentrismo. Por eso Sartre afirma “en nuestro mundo, todo es un objeto o un sujeto, y no existe un tercer término para trascender tal dicotomía”,²⁸⁶

en América Latina apareció este lema que formularon primero los zapatistas: “Una sociedad en la que quepan todos los seres humanos y la naturaleza también”. En el otro mundo posible también cabrían los opresores, pero tienen que dejar de oprimir, es decir, como personas pueden entrar, pero no como categoría social. Hay que efectuar el discernimiento de categoría social, discernimiento de las instituciones, también discernimiento de los derechos institucionales que tiene la gente. No es una sociedad en la cual “nada es imposible”, sino una sociedad en la cual todos puedan vivir, también los que han sido explotadores o hasta cierto grado lo siguen siendo. Yo creo que no es la vuelta de la tortilla, donde los pobres coman pan y los ricos mierda, no creo que esta sea una sociedad vivible tampoco. Siempre hay que hacer concesiones, hay que buscar soluciones intermedias, es obvio, no se trata de la imposición de algo ideal sin consideraciones. A la luz del aporte zapatista hay que hablar de transformación, no de la eliminación del otro.²⁸⁷

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

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

²⁸⁵ Medina, *Mirar con los ojos*, 104.

²⁸⁶ Jean-Paúl Sartre, *Crítica da razão dialética*, trad. Guilherme João de Freitas Teixeira (Brasil: DP&A editora, 2002), 10.

²⁸⁷ Franz Hinkelammert, *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación* (San José, Costa Rica: Arlekin, 2012), 109–10.

con-vivencia de colectivos humanos que difieren o inclusive mantienen un conjunto de contradicciones *tinkuna* en su: religiosidad, economía, pedagogía, etc. La *con-vivencia* implica “vivir en compañía de otros” *convivere*, involucra “comer con” el otro, del latín *convivo*. Con el tercer incluido, en Latinoamérica el “problema indio”²⁸⁸ se transforma descolonialmente en el *indio como solución*. Hinkelammert hace memoria:

en una reunión con gente de otros lugares, había un africano que decía: “África no es el problema, África es la solución”. Algunos se reían, pero es algo muy serio, porque en África también está esta conciencia. Es algo parecido a lo que ocurre en América Latina con la cultura andina, ahí está la solución, no en New York. Mejor dicho, tal vez no proporciona “la” solución, pero sí la dirección en la que hay que tender los caminos.²⁸⁹

La dialéctica con síntesis es un análisis circular, se cierra en sí misma, destruye a los excluidos, a quienes no pueden acoplarse en el sistema: indígenas empobrecidos, niñas y niños abandonados, adultos mayores. “No debemos pensar en el hombre en términos de ser y no ser, tomados como últimas referencias. La humanidad, la subjetividad del tercero excluido, excluido de todas partes, no lugar, significa la explosión de esta alternativa, la del uno en el lugar, de la otra sustitución que significa en su significado de signo, de antes de la esencia, de antes de la identidad”.²⁹⁰

Entre los *Kallawaya* el *tinkuy* conforma la estructura epistemológica en la clasificación botánica de las plantas: *calientes*, *frescas* y el tercer incluido *templadas*.²⁹¹ La representación performativa del *tinkuy* en el pueblo *kichwa* Saraguro se plasma a través del *wiki* en la *muguna* o fiesta de redistribución con la *comida*, matriz básica de la vida, lo explicamos a continuación.

En las estructuras de relación mutua de los descendientes *mitmakuna* en el pueblo *kichwa* Saraguro los sistemas de reciprocidad se desarrollan como mayor expresividad en la *muguna*.²⁹² *Muguna* se traduce como contribución y reciprocidad en sentido colectivo,

²⁸⁸ Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 167.

²⁸⁹ Hinkelammert, *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*, 164.

²⁹⁰ “Il ne faut pas penser l’homme en fonction de l’être et du ne-pas-être, pris pour références ultimes. L’humanité, la subjectivité tiers exclu, exclu de partout, non-lieu signifient l’éclatement de cette alternative, l’un-à-la-place- de-l’autre substitution signification dans sa signifiance de signe, d’avant l’essence, d’avant l’identité”. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence* (Paris: Martinus Nijhoff & La Haye, 1974), 30.

²⁹¹ “Si la plante a une saveur très amère elle est classée dans les *calientes*. Si cette saveur est assez neutre elle appartient aux *templadas*. Et si elle est plutôt douce, elle sera classée dans les *frescas*”. Louis Girault, *Kallawaya: guérisseurs itinérants des andes. Recherches sur les pratiques médicinales et magiques* (Paris: Éditions de l’ORSTOM, 1984), 27.

²⁹² Belote, *Los Saraguros del sur del Ecuador*, 191–92.

que también hace referencia a la redistribución y el consumo comunitario²⁹³ con el fin de materializar la cobertura de las necesidades básicas, es decir, el *cuidado de la vida* o *Sumak Kawsay*.

Los sinónimos de *Sumak Kawsay* son atender, asistir, guardar, conservar. Mientras que las categorías *kichwa mukuna* o *muguna*, se traducen para el *aymara* en calidad de *mokota*. La *mokota* aymara consiste en triturar, masticar o reducir a lo mínimo alguna cosa: en este caso se puede traducir como la disolución o trituración de la avaricia.

Lo dicho a la vez abre la posibilidad para la construcción de la crítica del individualismo como tendencia hacia la acumulación, consumo y proliferación del hambre *kawsay hichushka*, que se constituye como el antónimo del *Sumak Kawsay*.

La *muguna* en el pueblo *kichwa* Saraguro, equivale a la satisfacción de una necesidad básica, la alimentación. Se ha explicado brevemente el significado de la *muguna*, con el fin de mostrar a la vez el *tinkuy* como personificación performativa en un *wiki*. El *wiki* de la *muguna*, que se presenta en la siguiente figura, como una “metáfora textil-espacial”²⁹⁴ performativa, es decir: existe una gramática textil,²⁹⁵ que viste un personaje que luego se presente en la *muguna kichwa* Saraguro en el mes de diciembre *Kapak Raymi*, éste tiene dos caras, la una mira al frente y la otra mira para atrás, contiene dos rostros y un ser humano dentro de él, tiene un *tercer incluido*.

²⁹³ Dominique Temple, *La dialéctica del don. Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas*, ed. Javier Medina, trad. María Rosa Montes (La Paz, Bolivia: Hisbol, 1995), 52.

²⁹⁴ Rivera-Cusicanqui y El Colectivo, *Principio Potosí Reverso*, 2.

²⁹⁵ Según Cereceda “grammaire des tissus”. Verónica Cereceda, “Sémiologie des tissus andins : les talegas d’Isluga”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 33, n° 5 (1978): 1030, <https://doi.org/10.3406/ahess.1978.293997>.



Fotografía 1. En la *muguna*, un *wiki* —de cuatro en total— *kichwa* Saraguro
Fuente, archivo personal.²⁹⁶

La presentación de un textil con semántica filosófica permite hacer una crítica de signo descolonial, el textil es presentado generalmente por los indigenistas como “trajes típicos”, “ropajes coloridos”, “vestimenta tradicional”. Sin embargo, en Bolivia se desarrolló otro tipo de discusiones que aquí caracterizamos como descoloniales.

Es sabido que los textiles de la región, en su condición de mapas territoriales configurados por patrones de ríos, rutas y cerros, dada la ausencia de la escritura, servían en las cortes coloniales y republicanas como documentos jurídicos de importancia fundamental en las luchas por defender estos territorios contra la penetración de las haciendas en distintos momentos históricos. Se narra también que algunas jóvenes de la región que tenían un don especial en el arte textil aún tejen estos mapas históricos una vez en la vida, para ilustrar esta historia mayor, en especímenes de textiles muy apreciados para contemplar.²⁹⁷

En una conversación con Luis Lozano, *kichwa* Saraguro, nos mostró la perspectiva descolonial del arte textil, dijo: “yo pinto para quienes están perdidos, para encontrarme con ellos, mis pinturas no respetan las proporciones y parámetros que enseñan las universidades”,²⁹⁸ lo que significa que los esquemas académicos no siempre guardan relación con el *cuidado de la vida*.

²⁹⁶ *Yukukapak*-Saraguro, Ecuador: 23 de diciembre de 2019

²⁹⁷ Arnold y Espejo-Ayca, *Ciencia de las mujeres: experiencias en la cadena textil desde los ayllus de Challapata*, 28.

²⁹⁸ Luis-Antonio Lozano-Quizhpe, *Arte kichwa Saraguro*, 29 de diciembre de 2019.

Las obras de Lozano, en general, plasman la naturaleza antropomorfa, es decir, las montañas, los ríos, las piedras como sujetos vivos: con manos, cabeza, corazón, etc. Por supuesto que esta representación no es nueva, ni exclusiva de América; en Europa también encontramos a las piedras como seres animados.²⁹⁹

Para regresar a los textiles indígenas, queda formulada aquí la necesidad de realizar reconstrucciones de la semántica y gráfica de los sujetos indígenas: con sus palabras, vestidos y bailes que generalmente se presentan en las fiestas de aquellos pueblos.

Los dioses indígenas en la naturaleza antropomorfa que representan el *cuidado de la vida* son demonizados teológicamente desde el cristianismo: en Saraguro los *wiki* son llamados “diablicos” o demonios, no ingresan a la iglesia; y, lo mismo sucede con los catalogados como “diablos” de Oruro, en Bolivia. Presentamos a continuación una cabeza *wiki*, obra del artista Luis Lozano.



Fotografía 2. Una cabeza textil *wiki*
Fuente: Lozano-Quizhpe (2020)³⁰⁰

Finalmente, la exclusión o demonización de los indígenas y por supuesto de sus propuestas filosóficas es parte de la historia, pero tiene aún vigencia. Esta premisa nos

²⁹⁹ “El son de la lira de Apolo sólo puede hacer que las piedras formen muro porque, maravillosa, milagrosamente, las piedras mismas son individuos animados —‘llenos de Dioses’—”. Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, ed. y trad. Miguel García-Baró (Salamanca: Sígueme, 1991), 91.

³⁰⁰ No existen obras de traducción de la gramática textil *kichwa* Saraguro. Luis-Antonio Lozano-Quizhpe, *Wiki*, 1 de enero de 2020, Textil, 30/20 cm, 1 de enero de 2020.

debe obligar a discutir la descolonización. Si la colonia fuera parte del pasado este trabajo no tendría su razón de ser.

Capítulo tercero

Lo indígena, lo no-indígena y la descolonización

Hay más responsabilidades,
 los “indios” muertos se liberaron,
 pusieron el pecho y murieron,
 nosotros quedamos con la carga,
 sí, ellos dieron la vida,
 el mayor sacrificio humano.
 Que sus muertes nos indignen,
 acá vienen madres, abuelas, hermanas,
 las que nos dieron acceso escolar,
 pidieron espacio universitario,
 tú “india”, tú “indio”, así te apodaron,
 pesada tienes la carga.
 Que sus muertes no se olviden,
 tú “india”, tú “indio”, tienes “derechos”,
 tus hermanos murieron por ellos,
 que la memoria no te falle,
 si no eres capaz de morir por ellos,
 al menos vive por ellos.

La carga colonial es heredada. Quienes nos antecedieron hicieron un trabajo de praxis de resistencia, que también significó en alguna medida una forma descolonial de vida. En este sentido, la descolonización tiene una matriz práctica, es una vivencia cotidiana entre los indígenas. Las discusiones supuestamente descoloniales que se ciñen a lo teórico anulan la descolonización.³⁰¹ Por esta razón estamos avocados a indagar en prácticas descoloniales. Pero ¿qué tipo de prácticas indígenas podríamos categorizar como descoloniales?

La descolonización es transdisciplinar, es decir, debe ejercerse una descolonización psíquica, económica, política; ligadas con la praxis. En el presente apartado se indagará desde lo indígena como una crítica de tipo económico-ético, la crítica indígena de la acumulación o capitalismo.

En otras palabras, la práctica cotidiana de solidaridad de los pueblos llamados indígenas trasciende la acumulación y la avaricia. En este sentido, existen dos posiciones:

³⁰¹ Silvia Rivera-Cusicanqui, *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015), 68–69.

una moral perversa de acumulación necrofílica contrapuesta a la ética de cuidado de la vida *Sumak Kawsay*.

En la moral perversa, el Otro ha desaparecido.

En el capitalismo, ¿quién es el Otro del sujeto? Si yo soy rico, es el pobre. Si soy pobre, es el rico. En la época en que la escuela incluía a los pobres y a los extranjeros, uno podía llegar a ser rico y conservar el recuerdo de la pobreza. El mundo había cambiado, pero no estaba escindido, evolucionaba. Hoy en día la escuela refuerza las desigualdades: el niño bien educado tiene padres bien educados que ignoran el mundo de los mal educados. En este nuevo contexto social, el Otro se convierte en la idea que uno mismo se forma y no surge de la experiencia que ha tenido de él. Nos proyectamos en él, ya no lo interiorizamos.

Este proceso cultural de perversión es facilitado por la tecnicidad, en la que el Otro, representado gracias a una máquina [computadoras, móviles, tablets], ya no es alguien con quien nos encontramos mediante la experiencia común del cuerpo a cuerpo. El Otro del sexo es imaginado: “Sólo cuenta mi deseo”, dice el perverso. El Otro de la lengua es olvidado: “Sólo mi lengua materna es comprensible”. Que las otras lenguas desaparezcan no tiene ninguna importancia. El Otro de la ideología no ha tomado conciencia de lo que yo he comprendido. El Otro de la religión es un increyente [con creencias demoníacas en casos extremos coloniales]. En un mundo clausurado de este modo se puede uno convertir en hipermoral con sus allegados e hipomoral con los que están lejos, viviendo de este modo una moral perversa.

Siempre hay un momento en que se produce el encuentro con “una alteridad radical, inasimilable, incomprensible, incluso impensable”. En este momento es cuando surge una figura completamente extraña, sin emoción compartida: “Irrumpe en el campo social: surge dentro de las ciudades (delincuencia, toxicomanía), en forma de violencia absoluta (terrorismo) o desafío industrial (liberalismo sin freno)”.

El nuevo hombre occidental está orgulloso de ser en todo el primero, sin entender que por fuerza es así, ya que en un mundo sin Otro no hay segundo. Pero, sin Otro, ¿cómo se hace para llegar a ser uno mismo? Sólo se puede repetir una certidumbre indemostrable, un postulado que afirma: “Soy el mejor, pertenezco a la superhumanidad [Nietzsche], es por tanto moral eliminar a quienes no son como yo”.³⁰²

El *otro* o la *otredad* pueden ser enfocados o presentados básicamente de dos formas, es decir, dialécticamente la visión simple de la *otredad* es una positividad o una negatividad.

En su forma positiva³⁰³ el *otro* representa la trascendencia del *ego*, una posibilidad de la destrucción del *yo*; a la vez, su presencia —la del *otro*— hace necesaria u obligatoria la responsabilidad. “Desde el punto de vista de la motivación, la preocupación por la

³⁰² Boris Cyrulnik, (*Super*)*héroes: ¿por qué los necesitamos?*, trad. Marta Beltrán-Bahón, 2.a ed., Libertad y cambio (Barcelona, España: Gedisa, 2016), 120–22.

³⁰³ Bajtín entiende la ética como “teoría del acto”. Mijaíl Bajtín, *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*, trad. Tatiana Bubnova (México: Taurus / La huella del otro, 2000), 101.

evaluación social se deriva de la interdependencia de los compañeros colaborativos: mi supervivencia depende de tu juicio sobre mí”.³⁰⁴

El *otro* y el *yo* tenemos errores y debemos corregirnos, el *otro* me hace responsable y él es responsable por mí. “Uno para el otro, de la sustitución de lo mismo por lo otro”.³⁰⁵ Así, el *yo*, es responsable cuando defiende la vida, cuando se transmuta en un *nosotros*, inclusive a costa de perder la propia vida, toda persona que en Latinoamérica sale a protestar, gritar o quemar llantas en las calles y corre el riesgo de perder la vida, enfrenta la violencia y las represiones de las fuerzas armadas o la policía, solo por el mero hecho de enfrentar y denunciar las injusticias.

“Y es el fuera del yo lo que lo solicita en la necesidad: el fuera del yo es para mí”,³⁰⁶ nos dice Lévinas. El *yo* hace referencia a la individualidad, a la formación de la identidad a partir de la vivencia en el mundo. “El ideal del yo tiene, a consecuencia de su historia de formación {de cultura}, el más vasto enlace con la adquisición filogenética, esa herencia arcaica, del individuo”.³⁰⁷

El *otro*, es la contraposición del *yo*. Lo que conocemos de mejor manera es a nosotros mismos, el *yo* es bastante accesible para cada uno de nosotros. Cuando decimos conocer al otro, hemos construido una *ipseidad*, una duplicación de nosotros mismos. De allí que el *otro* es casi desconocido, más aún el que vive en la calle, en la cárcel, en la pobreza económica, el otro es la presencia del rostro sin más: “El rostro se presenta en su desnudez; no es una forma que encierra un fondo, sino que precisamente por esto lo indica; no es tampoco un fenómeno que esconde una cosa en sí, sino que, justamente por esto, la traiciona. De otra manera, el rostro se confundiría con una máscara, que lo presupondría. Si significar equivaliera a indicar; el rostro sería insignificante”.³⁰⁸

La presencia del rostro, hace necesaria la ética. Entre los pueblos indígenas la relación cotidiana con el mundo es de carácter ético. En consecuencia, el *otro* está desnudo y soy responsable para vestirle, si no puede alimentarse debo dotarle de alimentos. El *otro* como excluido o injustamente tratado, trae a colación la

³⁰⁴ Tomasello, *Una historia natural del pensamiento humano*, 66.

³⁰⁵ “L’être signifierait à partir de l’Un-pour-l’autre, de la substitution du Même à l’Autre”. Lévinas, *Autrement qu’être ou Au-dela de l’essence*, 40.

³⁰⁶ Emmanuel Lévinas, *La huella del otro*, trad. Esther Cohén, Sivana Rabinovich, y Manrico Montero (México: Taurus, 2000), 47.

³⁰⁷ Sigmund Freud, *El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, trad. José L. Etcheverry, 2.a ed., vol. 19, Obras completas (Argentina: Amorrortu Editores, 1992), 38.

³⁰⁸ Lévinas, *La huella del otro*, 66.

responsabilidad, y, esto debe ser solucionado, pero, con la participación del afectado directamente.

“En el nivel psicológico, ayudar al otro es convertirse en la persona a través de la cual viene la felicidad. Reparar al otro es repararse a sí mismo. En términos psicoanalíticos, hay una reparación narcisista”.³⁰⁹ En la medida en que nos ayudamos *con* los otros, contribuimos al cuidado de la vida de todos, en general. Esto se entiende en la praxis como solidaridad, ayudamos a los otros y necesitamos ser ayudados.

Sin embargo, el *otro* considerado en sentido negativo prevaleció en el proceso de colonización de América, con un enfoque de subalternidad, primitivismo y subdesarrollo. En esta forma negativa, el *yo* es superior al *otro*, el *yo* es todopoderoso y el *otro* es débil; estamos hablando del débil colonizado, en sentido dependiente, económico y político; como consecuencia, el indígena colonizado no puede defenderse a cabalidad sin tomar consciencia de su dependencia.

Nietzsche, asqueado del debilitamiento, dice: “esto es lo que les ocurre siempre a los hombres débiles: se pierden a sí mismos en sus caminos. Y al final, todavía su cansancio pregunta: ‘¿para qué hemos recorrido caminos! ¡Todo es igual!’”.³¹⁰ Al que se atreve a defender al débil, le recrimina:

El idealista, exactamente igual que el sacerdote, tiene en su mano todos los grandes conceptos (- ¡y no sólo en su mano!), los contrapone, con un benévolo desprecio, el ‘entendimiento’, a los ‘sentidos’, a los honores, a la ‘buena vida’, a la ‘ciencia’, tales cosas *por debajo de sí*, como si fueran dañosas y seductoras las cuales se ciernen ‘el espíritu’ en una paraseidad (*Für-sich-heit*)[Por seguridad] pura: - como si la humildad, la castidad, la pobreza, en una palabra, la santidad, no hubiesen causado hasta ahora a la vida un daño indeciblemente mayor que cualesquiera horrores y vicios.³¹¹

Según Nietzsche, “el hecho de que ese joven haya enfermado, no haya resistido a la enfermedad, es la consecuencia de una vida empobrecida, de un agotamiento congénito”.³¹² Para Nietzsche no existe un sistema histórico-económico injusto —la

³⁰⁹ “Sur le plan psychologique, aider l’autre, c’est devenir celui par qui le bonheur arrive. Réparer l’autre, c’est se réparer. En termes psychanalytiques, il y a une réparation narcissique”. Boris Cyrulnik, *La petite sirène de Copenhague*, Epub (France: l’aube, 2012), 15.

³¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 2003), 290.

³¹¹ Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 1999), 37.

³¹² Friedrich Nietzsche, *Como se filosofa a martillazos* (Argentina: El Cid Editor, 2010), 52.

dependencia o colonización—, existen sujetos por naturaleza débiles y también fuertes, su mejor sujeto es el *súperhombre*.

Benjamin critica este enfoque, vinculando aquel súperhombre con el culto a la acumulación, el capitalismo. “La trascendencia de Dios ha caído. Pero no está muerto, está involucrado en el destino humano. Este paso del planeta hombre por la casa de la desesperación en la absoluta unidad de su órbita es el ethos que Nietzsche determinó. Este hombre es el superhombre, el primero que comienza a cumplir con la religión capitalista”.³¹³

El indígena estuvo supuestamente destinado a ser esclavizado y morir en ese estado, por el hecho de tener esos caracteres que serían considerados “congénitos”, que lo obligaban a vivir en esa condición subhumana.

En 1776 encontramos memoria del “escaso valor de las declaraciones provenientes de testigos indígenas, porque, [...] seis indios equivalen a un testigo idóneo, a causa de la imbecilidad y mendacidad connaturales de esa raza”.³¹⁴

Simón Bolívar también apoyaba esta aproximación naturalista y fatalista, por esta razón es que, en las repúblicas recién “independizadas”, el “estado natural”³¹⁵ del indio es el de *ser-estar* colonizado-esclavizado. El producto de la esclavización y el colonialismo es el racismo. Luego, se hace necesario un clérigo, un representante legal y más recientemente un antropólogo o sociólogo que se constituya en la voz del indígena. Según Simón Bolívar entiende:

El indio es de un carácter tan apacible que sólo desea el reposo y la soledad; no aspira ni aun a acaudillar su tribu, mucho menos a dominar las extrañas. Felizmente esta especie de hombres es la que menos reclama la preponderancia; aunque su número excede a la suma de los otros habitantes. Esta parte de la población americana es una especie de barrera para contener a los otros partidos; ella no pretende la autoridad, porque ni la ambiciona ni se cree con aptitud para ejercerla, contentándose con su paz, su tierra y su

³¹³ “Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen. Dieser Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Ein-samkeit seiner Bahn ist das Ethos das Nietzsche bestimmt. Dieser Mensch ist der Übermensch, der erste der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt.” Walter Benjamin, “Kapitalismus als Religion”, en *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, 1. Aufl., vol. VI (Deutschland: Suhrkamp, 1991), 101.

³¹⁴ Moreno-Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, 106.

³¹⁵ Argumento ya esgrimido también por Juan Mayor (1469-1550), “aquel pueblo vive bestialmente [*bestialiter*] [...] por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son *por naturaleza esclavos* [*quia natura sunt servi*]”. Dussel, Mendieta, y Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*, 58.

familia. El indio es el amigo de todos, porque las leyes no lo habían desigualado y porque, para obtener todas las mismas dignidades de fortuna y de honor que conceden los gobiernos, no han menester de recurrir a otros medios que a los servicios y al saber; aspiraciones que ellos odian más que lo que pueden desear las gracias.

Así, pues, parece que debemos contar con la dulzura de mucho más de la mitad de la población, puesto que los indios y los blancos componen los tres quintos de la población total, y si añadimos los mestizos que participan de la sangre de ambos, el aumento se hace más sensible y el temor de los colores se disminuye, por consecuencia.

El esclavo en la América española vegeta abandonado en las haciendas, gozando, por decirlo así, de su inacción, de la hacienda de su señor y de una gran parte de los bienes de la libertad; y como la religión le ha persuadido que es un deber sagrado servir, ha nacido y existido en esta dependencia doméstica, se considera en su estado natural como un miembro de la familia de su amo, a quien ama y respeta.³¹⁶

Esto constituye la *negación* de los indígenas como sujetos políticos. Cuando se revisa la historia, tanto económica, política, jurídica de Latinoamérica de modo general en los campos del conocimiento, se inicia con la colonia, desconociendo lo que ingenuamente ha venido a llamarse “pre-colonial”, pareciera que la historia de los indígenas antes de la colonia queda relegada a los estudios de arqueología o paleontología.

Esto tiene como consecuencia la *negación* de la existencia misma de los indígenas, es decir, se da a entender que los campos como la economía, derecho o filosofía, llegan a Latinoamérica con el desembarco de la colonia, a partir de 1492. En cuanto se plantea, aunque sea como hipótesis, un proceso histórico previo a la colonia tenemos la posibilidad de hablar de una memoria indígena, es la *humanidad precolonial de lo indígena*.

La historia de los colectivos humanos constituye un poderoso instrumento de reclamo de derechos: autonomía jurídica, territorial o económica, y, en consecuencia la reivindicación de políticas públicas.³¹⁷ Por ejemplo, la nacionalidad Zápara de la Amazonía ecuatoriana fue reconocida como tal, por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y luego de que la Unesco los declaró patrimonio intangible en el 2001, aquellos se fortalecieron y exigieron territorio y autonomía. La noción indígena e inclusive la categoría *kichwa* —para los Zápara— estaban vacías de contenido histórico; a los Zápara no les era de utilidad ser considerados *kichwa*, y, peor aún ser considerados indígenas. El reconocimiento como nacionalidad Zápara dio lugar a la

³¹⁶ Simón Bolívar, *Para nosotros la patria es América*, 2.a ed. (Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho / Banco Central de Venezuela, 2010), 89.

³¹⁷ Daniel Gutiérrez Martínez, ed., *Epistemología de las identidades: reflexiones en torno a la pluralidad* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010), 23–24.

exigibilidad de derechos: les permitió reclamar territorio y políticas públicas; accedieron a fondos de cooperación internacional encaminado a realizar trabajos de fortalecimiento en campos como el lingüístico.

Como consecuencia, la reivindicación de la historia indígena es necesaria. “La historia no es un avance continuo infinito, sino una sucesión discontinua de formaciones hegemónicas que no puede ser ordenada de acuerdo con ninguna narrativa universal que trascienda su historicidad contingente”.³¹⁸ La historia nos puede dotar de sentido científico-filosófico a los indígenas. En este sentido, Weber representa el enfoque eurocentrado; para él, en *Abya Yala* o América no hay ciencia.

Sólo en Occidente hay “ciencia” en aquella fase de su desarrollo que actualmente reconocemos como “válida”. A no dudarlo, también en otras partes (India, China, Babilonia, Egipto) ha habido conocimientos empíricos, meditación sobre los problemas del mundo y de la vida, filosofía de matices racionalistas y hasta teológicos (aun cuando la elaboración de una teología sistemática haya sido más bien la obra del cristianismo, influenciado por el espíritu helénico; en el Islam y en algunas sectas indias sólo se encuentran atisbos); conocimientos y observaciones tan profundos como agudos.³¹⁹

Lo indígena ha sido marginado de la historia oficial, por esta razón es que —lamentablemente— para reconstruir la memoria indígena se debe recurrir especialmente a los archivos que se conocen bajo las disciplinas etnología, antropología y luego la sociología. Hay que recordar que tanto la etnología y la antropología fueron progresivamente abandonadas por Europa y Estados Unidos a partir de 1945, estos campos de conocimiento fueron absorbidos por los “departamentos de historia, filosofía, estudios clásicos y religión, así como en los recién creados departamentos de estudios culturales regionales”.³²⁰

Esto no quiere decir que lo indígena está relegado de las disciplinas que involucran aspectos cuantitativos como la economía, estadística o matemática; lo indígena aparece también en estos campos, pero por ejemplo, como *objeto* pobre, no como *sujeto* empobrecido. El pobre es catalogado como culpable de su pobreza debido a su actitud pasiva; el empobrecido es objeto de injusticias. Con razón *Ñandamañachi* critica:

³¹⁸ Ernesto Laclau, *La razón populista*, trad. Laclau Soledad, Sociología (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005), 281.

³¹⁹ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ed. Francisco-Gil Villegas-M., Epub (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 55.

³²⁰ Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, 42–43.

Los señores discuten sobre nuestra suerte, los antropólogos nos buscan las muelas del abuelo, los sociólogos fotografían nuestras trenzas, los economistas nos suman las carencias, los políticos formulan planes redentores y todos multiplican el pan en el papel, y nos recitan los Derechos Humanos. Más, Juan sigue sin tierra; Pedro, se pone la última camisa; Antonio, cumple cien años sin zapatos; Manuel, deja sus manos en la fábrica; Luis, sus pulmones en la mina; Julian, no sabe escribir “Julian”; Alfonso, dice ¡mierda! y le fusilan. Sí, señores. Sabemos de la “Alizanza para el Progreso”, y, de otros clavos. No ignoramos, por cierto, de la Oea ni de la Onu, o, de la integración del hemisferio, en fin. Pero los rótulos y las siglas no alimentan. Y, esta sopa[, la educación] bilingüe ni siquiera sirve para el engorde de los cerdos, y, en caso de servir, ¿de qué nos sirve?, cuando la Santa Iglesia, que lava con champán los pies del nazareno, sabe que somos pecadores inferiores al puerco.³²¹

Ahora bien, cuando a Europa se le revela el “nuevo mundo” o los indígenas, se abre la posibilidad de la disciplina etnográfica,³²² que luego pasará a llamarse antropología y posteriormente sociología. Estas ciencias empíricas son solamente instrumentos de síntesis y por eso adolecen de ingenuidad, estudian lo indígena solamente como tal, no lo critican. Dussel propone, en sustitución de tales campos del conocimiento, la *antropología filosófica*, es decir, ésta nos permitiría sacar a relucir, en nuestro caso, lo indígena, pero con sus rasgos *coloniales* para criticarlo desde sus raíces hasta su actualidad.³²³

Para la reconstrucción histórica, se debe partir inclusive desde casos individuales, por ejemplo en Ecuador, Eugenio Chushig —su padre era *kechwa* de Perú—, su apellido fue borrado, un hospital quiteño se llama Eugenio “Espejo”, cuando es de conocimiento general, que él, eliminó su apellido Chushig y adoptó el seudónimo Espejo con el fin de acceder a la educación formal. El cambio de apellidos o de identidad, fue practicado también para evitar el despojo de territorios:³²⁴ en la colonia los mestizos, “criollos”, y “blancos” tenían más derechos que los indígenas.

Aunque, “Fray José del Rosario, médico y patrón de Luis Espejo, declaró en un informe que el abuelo de Eugenio Espejo tenía el apellido indio Chusic, pero que comúnmente le conocían de Cruz, de cuyo apellido eran aficionados los indios, según

³²¹ Escuchar *La gran marcha* – Sanjuanito (Texto de Jaime Galarza Zavala). Ñandamañachi, *Ñanda Mañachi*, vol. 3 (Ibarra: Llaquiclla, 1980), <https://bit.ly/3ucXw42>.

³²² Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, 38.

³²³ Ver especialmente el § 14. La antropología “filosófica” es la introducción a la filosofía en sentido estricto. Dussel, *Lecciones de Antropología Filosófica: para una de-structura de la Historia de la Ética*, 91–96.

³²⁴ Moreno-Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, 190–91.

este religioso”.³²⁵ Quizá, a través del apellido Cruz, Chushig intentaba resaltar su ascendencia indígena.

Es interesante el análisis biográfico de Chushig, porque los presentadores de su obra categorizan a nuestro insigne filósofo como indígena, pero él nunca se autodenomina indígena, ni tampoco *indio*, sino como mestizo.

A Chushig, el eurocentrismo le acusaba de que sus ideas *independentistas* “las había adquirido a la luz de la independencia de las colonias inglesas de la América del Norte y de los sucesos de la revolución francesa”.³²⁶

En la concepción eurocentrada ni siquiera las ideas y el anhelo de liberación del sujeto colonizado son auténticos, sino que son importados, bajo este argumento subyace un complejo de inferioridad que hace necesario el *indigenismo descolonial*. Es decir, subsiste una supuesta necesidad del indigenista para la descolonización, el pueblo colonizado no puede o no debe buscar la liberación por sí mismo, sino que debe esperar hasta cuando el colonizador decida liberarlo. Mariátegui dice:

¿Debemos ver en este optimismo un signo y un dato del espíritu afirmativo y de la voluntad creadora de la nueva generación hispano-americana? Yo creo reconocer, ante todo, un rasgo de la vieja e incurable exaltación verbal de nuestra América. La fe de América en su porvenir no necesita alimentarse de una artificiosa y retórica exageración de su presente. Está bien que América se crea predestinada a ser el hogar de la futura civilización. Está bien que diga: “Por mi raza hablará el espíritu”. Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en vísperas de reemplazar a Europa ni que declare ya fenecida y tramontada la hegemonía intelectual de la gente europea.

Mariátegui sufre el complejo de inferioridad, complejo que se puede atribuir a toda Latinoamérica empobrecida. “Las potencias del centro dominan a menudo a las zonas de la periferia imponiendo un sentimiento de inferioridad a sus habitantes con respecto a su cultura”.³²⁷ Según Mariátegui, “Hace más de un siglo, vino de Europa a estos pueblos de

³²⁵ Francisco-Javier-Eugenio Espejo, *Obra Educativa*, ed. Philip L.-Astuto (Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1981), 454.

³²⁶ Francisco-Javier-Eugenio Espejo, *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, vol. I (Quito: Imprenta Municipal, 1912), XVII.

³²⁷ Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea 1600-1750*, trad. Pilar López-Mañez, vol. II, Historia (México: Siglo Veintiuno Editores, 1984), 83.

América una ideología revolucionaria. Y conflagrada por su revolución burguesa, Europa no pudo evitar la independización americana engendrada por esa ideología”.³²⁸

En este sentido el indígena es conducido a pensar y “creer” que constituye parte de la *periferia* en sentido negativo, con la consecuencia de que para insertarse en el centro y posteriormente discutir al mismo nivel, debe integrarse y adoptar los parámetros euronorteamericanos civilizatorios.

Este complejo de inferioridad se articula con nuestro problema general: el despojo económico, político y sobre todo en este caso psicológico para los indígenas. El complejo de inferioridad del indígena se nutre de un enfoque colonocéntrico, según este, el indígena es un individuo vacío: sin historia, economía o política. Sin la colonia el indígena es un *no-ser*.

Chushig también sufría este complejo, en sus pasajes médicos se muestra fatalista y saca a relucir su racismo y eurocentrismo, “habitamos los bárbaros países de las Indias”,³²⁹ dice. Cuando reflexiona sobre cómo la población quiteña y la indígena, debería superar la viruela señala:

Nosotros la evitaremos llevando nuestros virolentos á la casa destinada. Pero acontecerá, que v. g. Huayllabamba, Zambiza, Cotocola, ó Tumbaco, se prenda en aquellos que no la han padecido. Ahora en Pueblos como estos, no solamente miserables, sino por la mayor parte de Indios Bárbaros aún, y Salvages, que no son capaces de entrar en conocimiento de lo que les conviene.³³⁰

Dado este salvajismo, la articulación de los indígenas con: lo *humano*, el *humanismo* y la *civilización* es uno de los paradigmas poco discutidos desde la historia crítica colonial. Parece que los indígenas adquieren humanidad con el desembarco de la colonia,³³¹ lo que podría denominarse el “robo del *humanismo*”.³³² Allí radica el supuesto

³²⁸ José-Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea y otros escritos*, Mariátegui: política revolucionaria, contribución a la crítica socialista (Caracas, Venezuela: El perro y la rana, 2017), 323.

³²⁹ Espejo, *Obra Educativa*, 41.

³³⁰ Francisco-Javier-Eugenio Espejo y Francisco Gil, *Disertación físico-médica en la qual se prescribe un método seguro de preservar á los Pueblos de Viruales hasta lograr la extinción de ellas en todo el Reyno*, 2.a ed. (Madrid, España: Por la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1786), 359.

³³¹ Dussel recuerda una discusión: “Karl-Otto Apel, en nuestros diálogos en México en 1991, nos mostraba la superioridad de la ‘Aufklärung’ [Ilustración] sobre los otros pueblos, por ejemplo, en el hecho de descubrir el sentido ético del canibalismo. Yo le repliqué que ¿por qué no se veía junto al pretendido ‘canibalismo’ el hecho más mostruoso y numéricamente espantoso del ‘esclavismo’? Hubo silencio”. Dussel, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*, 153.

³³² Según Goody, “se trataba de un ‘humanismo’, en el que Occidente se apropió del ser humano, como del Renacimiento o del propio renacer, y que ‘sustentó el imperialismo europeo del siglo XIX’,

fundamento lascasiano de los derechos humanos, porque “se ha querido atribuirle los balbuceos de un humanismo comprometido en la defensa de los derechos del hombre o los orígenes de la etnografía. Pero esto equivale de nuevo, y siempre, a hacer de la experiencia americana un complemento, un suplemento, una marginalidad indignante (la matanza de los indios) o edificante (Las Casas contra el genocidio)”.³³³

Aquella forma de esquematizar la historia mantiene un protagonismo judeocristiano, europeo y una linealidad, que se constituye como una construcción eurocentrada. “El tiempo newtoniano [eurocéntrico] es unidimensional: una sola secuencia ordenada de instantes que forma la totalidad de la historia”.³³⁴ Nos conduce a pensar que los indígenas se entroncan en la historia solo cuando son *objeto* del *sujeto* colonizador.

Fabian muestra la relación dialéctica entre la antropología y la construcción del *objeto*, describe el enfoque del sujeto antropólogo, este se sitúa en una posición privilegiada con respecto al objeto de estudio, el antropólogo coloniza su *objeto*.³³⁵ La *Filosofía de la liberación* en sus inicios trabajó la periodización temporal de la historia de la iglesia en América Latina. La iglesia cristiana es la que desembarca en América en el siglo XV. Con esta re-construcción de la periodización histórica se nos revela que el tiempo, es un instrumento de descolonización. La fe, o, la religiosidad indígena estuvo excluida, al igual que la proveniente de India, China o África.

justificando el dominio europeo sobre el resto del globo”. Jack Goody, *El robo de la historia*, trad. Raquel Vázquez Ramil (Madrid: Akal, 2011), 141.

³³³ Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 7.

³³⁴ Tim Maudlin, *Filosofía de la física: I*, trad. Mariano Sánchez-Ventura, Breviarios (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 25.

³³⁵ Johannes Fabian, *Tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*, trad. Denise Jardim-Duarte (Brasil: Vozes, 2013).

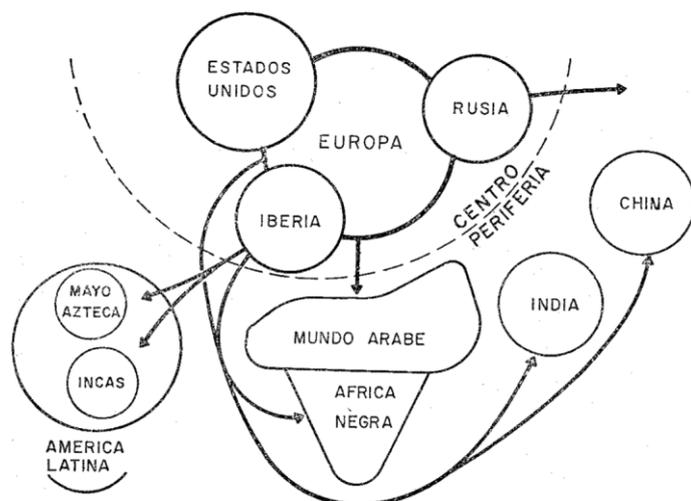


Figura 9. “Nueva estructura internacional [centro-periferia] desde el siglo XV al XX”³³⁶
Fuente: Dussel³³⁷

La estructura lineal de la evolución humana tiene su origen en la teoría darwinista. Charles Darwin presenta sus “Pruebas de que todas las naciones civilizadas han sido salvajes en otras épocas”,³³⁸ el mono es por supuesto nuestro ascendiente. Surge una pregunta inquietante, de paso antropológica y sociológica: ¿las personas de la Amazonía —en los lugares donde no hay transacciones con dinero o tarjetas— que viven en los bosques, siguen siendo salvajes? Por supuesto, la teoría del liberalismo económico nos condujo a

creer que el hombre primitivo se concentraba en el trueque y el pago en especie, [lo que a la vez] indujo a sus sucesores a desear todo interés en ese hombre primitivo, ya que ahora se sabía que no había albergado tan laudables pasiones. La tradición de los economistas clásicos, que trataron de basar la ley del mercado en las supuestas propensiones del hombre en estado natural, fue sustituida por un abandono de todo interés por las culturas del hombre “incivilizado”, consideradas irrelevantes para el entendimiento de los problemas de nuestra época.³³⁹

³³⁶ Enrique Dussel, ed., *Para una historia de la Iglesia en América Latina: I encuentro de Latinoamericano de Cehila en Quito (1973)* (España: Cehila / Nova Terra, 1975), 28.

³³⁷ Dussel, 28.

³³⁸ Carlos Darwin, *El origen del hombre: la selección natural y sexual*, La ciencia moderna: biblioteca de obras científicas contemporáneas (Barcelona: Trilla y Serra, Editores, 1880), 157.

³³⁹ Karl Polanyi, *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, trad. Suárez Eduardo-L., 2.a ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 93.

“Un discurso que emplea términos [de retórica³⁴⁰] como primitivo, salvaje (y también tribal, tradicional, del Tercer Mundo o cualquier eufemismo corriente) no piensa u observa, o estudia críticamente lo primitivo; piensa, observa y estudia en los términos de lo primitivo. Siendo lo primitivo, esencialmente, un concepto temporal, es una categoría y no un objeto del pensamiento occidental”.³⁴¹

Fromm, por ejemplo, cae en el primitivismo cuando traza un recorrido lineal entre el ser humano habitante de la naturaleza y el que construye objetos con base en arcilla y o metal, sujeto *técnico* en definitiva, según él:

el desarrollo de la raza humana puede caracterizarse como la emergencia del hombre de la naturaleza, de la madre, de los lazos de la sangre y el suelo. En el comienzo de la historia humana, el hombre, si bien expulsado de la unidad original con la naturaleza, se aferra todavía a esos lazos primarios. Encuentra seguridad regresando o aferrándose a esos vínculos primitivos. Siéntese identificado todavía con el mundo de los animales y de los árboles, y trata de lograr la unidad formando parte del reino natural. Muchas religiones primitivas son manifestaciones de esa etapa evolutiva. Un animal se transforma en un tótem; se utilizan máscaras de animales en los actos religiosos o en la guerra; se adora a un animal como dios. En una etapa posterior de evolución, cuando la habilidad humana se ha desarrollado hasta alcanzar la del artesano o el artista, cuando el hombre no depende ya exclusivamente de los dones de la naturaleza —la fruta que encuentra y el animal que mata— el hombre transforma el producto de su propia mano en un dios. Es ésa la etapa de la adoración de ídolos hechos de arcilla, plata u oro. El hombre proyecta sus poderes y habilidades propios en las cosas que hace, y así a distancia, adora sus proezas, sus posesiones. En una etapa ulterior, el hombre da a sus dioses la forma de humanos. Parece que eso sólo puede ocurrir cuando el hombre se ha tornado más consciente de sí mismo, y cuando ha descubierto al hombre como la “cosa” más elevada y digna en el mundo. En esa fase de adoración de un dios antropomórfico, encontramos una evolución de dos dimensiones. Una se refiere a la naturaleza femenina o masculina de los dioses, la otra al grado de madurez alcanzado por el hombre, grado que determina la naturaleza de sus dioses y la naturaleza de su amor a ellos.³⁴²

³⁴⁰ Tomamos a quí la *retórica* en sentido aristotélico “La retórica es una *antístrofa* de la dialéctica, ya que ambas trantan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada. Por ello, todos participan en alguna forma de ambas, puesto que, hasta un cierto límite, todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento e, igualmente, en defenderse o acusar. Ahora bien, la mayoría de los hombres hace esto, sea al azar, sea por una costumbre nacida de su modo de ser. Y como de ambas maneras es posible, resulta evidente que también en estas <materias> cabe señalar un camino. Por tal razón, la causa por la que logran su objetivo tanto los que obran por costumbre como los que lo hacen espontáneamente puede teorizarse; y todos convendrán entonces que tal tarea es propia de un arte”. Aristóteles, *Retórica*, trad. Quintín Racionero (Madrid: Gredos, 1990), 161–62.

³⁴¹ “Um discurso que emprega termos como primitivo, selvagem (mas também tribal, tradicional, de Terceiro Mundo ou qualquer eufemismo corrente) não pensa, ou observa, ou estuda criticamente, o “primitivo”; ele pensa, observa e estuda *nos termos* do primitivo. Sendo o *primitivo*, essencialmente, um conceito temporal, ele é uma categoria, e não um objeto, do pensamento ocidental”. Fabian, *Tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*, 54.

³⁴² Erich Fromm, *El arte de amar: una investigación sobre la naturaleza del amor*, trad. Noemí Rosenblatt (Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1966), 79–80.

Las personas que habitaron o más bien habitan la Amazonía, al margen del estado, estarían viviendo en un “estado ‘natural’ de guerra”³⁴³ según la teoría monoteísta y belicista de Rousseau.

Empero, “el hombre [así llamado] primitivo era impotente ante las fuerzas naturales [por ello creó categorías trascendentales como *pachamama* o madre cosmos], así el hombre moderno está desamparado ante las fuerzas económicas y sociales que él mismo ha creado”,³⁴⁴ como consecuencia, la acumulación pasa —en este último caso— a convertirse en su totem o ídolo, esta es la forma teológica humana de intentar controlar la “mano invisible”³⁴⁵ o las supuestas “fuerzas del mercado”.

La divinización de la acumulación se transmuta en capitalismo. “El capitalismo es una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente para la satisfacción de las mismas preocupaciones, agonías, disturbios, a los que las llamadas religiones respondieron una vez”.³⁴⁶ Weber llega a esta divinización de la acumulación a través del análisis del “espíritu del capitalismo”, señala “virtudes” ascéticas, el egoísmo y sobre todo la racionalidad medio-fin de la búsqueda de la ganancia.³⁴⁷

“Podemos pensar entonces en un desarrollo del sentimiento religioso [que se refleja diacrónicamente en el amor a la *pachamama* o en su antagónico, la acumulación;] vinculado a las transacciones entre el cuerpo biológico y su contexto cultural”.³⁴⁸ El amor a la naturaleza nos conduce a proteger la vida en general; mientras que el apego avaricioso a la acumulación nos lleva hacia el suicidio colectivo, es decir, es destructivo.

La destructividad de la colonia estaba enfocada en los metales preciosos: el oro y la plata, es decir, se centraba en el extractivismo. Pero también, destruye y crea nuevos significados, nombra o rebautiza. Es decir, hay una construcción semántica “creadora”,

³⁴³ Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*, ed. Sergio Sevilla, trad. Urruti Ríos (España: Biblioteca Nueva, 2003), 184.

³⁴⁴ Erich Fromm, *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea*, trad. Gerardo Steenks (Barcelona: Paidós Estudio, 1989), 16.

³⁴⁵ Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez Braun (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 554.

³⁴⁶ “Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d. h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben”. Benjamin, “Kapitalismus als Religion”, 100.

³⁴⁷ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 85.

³⁴⁸ Boris Cyrulnik, *Psicoterapia de Dios: la fe como resiliencia*, trad. Alfonso Díez, 1.a ed. (Barcelona, España: Gedisa, 2018), 30.

es el nivel metafísico de una teología colonial, la destrucción total de los colonizados y la reconstrucción a partir de una supuesta “nada” *ex nihilo*, por eso se habló hasta hace poco del “descubrimiento” de América.

Haciendo una metáfora, según Moisés, dios crea el mundo a partir del vacío o desde la nada.³⁴⁹ El colonizador se percibe a sí mismo como un dios, que “crea”, “descubre” o destruye a su antojo, quizá por el *cristianismo invertido*.

Según la *Teología de la liberación* se denomina cristianismo invertido al que presenta a Jesús como justificación de la muerte, la tortura o el hambre; por ejemplo, en la colonia Cristo era el núcleo del argumento de los colonizadores, a los indígenas se les despojaba de sus territorios por una supuesta idolatría, se destripaba y violaba a las mujeres que curaban con plantas porque esta medicina era considerada “brujería”. Cuando se retuerce al dios cristiano para que justifique las injusticias, nos encontramos frente a un cristianismo perverso.

El cristianismo invertido tiene características acrílicas, se encuentra conforme y reafirma el *statu quo*. El cristianismo invertido es parte de la teología eurocéntrica, esta última es mercado-céntrica y capital-céntrica, forma parte de una “filosofía de la dominación”.³⁵⁰ “Toda tradición teológica y eclesiástica corre el peligro de ser mal utilizada como agente ideológico de acomodación a las fuerzas políticas y económicas”,³⁵¹ el cristianismo invertido ha sido acomodado para mantener las injusticias.

Jorge Icaza relata, que cuando Juan, un esclavo indígena, recibía los azotes de su esclavizador gritaba de dolor llamándole dios: “¡Perdón... Perdón, ¡Taita [papá] Diosito...! ¡Taita Diositooo!”,³⁵² le decía. Juan debería gritar ¡demonio!, ¡maligno! o ¡perverso!, es el cristianismo invertido el que le hace creer que es dios quien le castiga.

Entonces, el colonizador no debe ser endiosado bajo parámetros teológicos, el colonizador no es un dios. Por supuesto que antes del “descubrimiento del Nuevo Mundo”

³⁴⁹ “1. En el principio crió Dios el cielo y la tierra. 2. La tierra, empero, estaba informe y vacía, y las tinieblas cubrían la superficie y el abismo”. Génesis, capítulo 1, versículos 1-2. Felix Torres-Amat, trad., *La Sagrada Biblia Latinoamericana* (United States of America: MCMLXV, 1950), 14.

³⁵⁰ Enrique Dussel, *Ética comunitaria, Cristianismo y Sociedad* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1986), 41.

³⁵¹ “Every theological and ecclesiastical tradition is in danger of misuse as an ideological agent of accommodation to political and economic forces”. Ulrich Duchrow, *Global Economy: A Confessional Issue for the Churches?*, trad. David Lewis (Great Britain: WCC Publications, 1987), 3.

³⁵² Icaza, *Seis veces la muerte*, 258.

hubo sistemas políticos, económicos o jurídicos, parece una obviedad, pero por lo mismo, no se puede partir de la “nada” *ex nihilo*; recalamos, el colonizador no es dios y no tiene el poder creador.

Lo que sí se puede atribuir al colonizador es la autoría de lo indígena como demonización, como *otredad negativa*. El conocimiento, las religiones, el uso de las plantas por parte del indígena se construye generalmente en las crónicas coloniales mostrando un marco teológico demoníaco, luego, el demonio indígena debe ser exorcizado o destruido. “Así que, si tengo una idea horrible del otro, voy a tener emociones que se desencadenarán por mi idea del otro, no por mi conocimiento del otro. Ahora estoy sujeto a la idea que tengo del otro, no a la percepción que tengo del otro. Por lo tanto, lógica y moralmente, la destruiré”.³⁵³

En la *Extirpación de la idolatría del Perú* de Arriaga encontramos un manual de metodología de colonización³⁵⁴ con vigencia absoluta en el siglo XXI, según este colonizador, toda *waka* o dios *Inka* tiene carácter demoníaco. Todo dios o diosa de los *indígenas* es maligno. En *Brujas y curanderas de la colonia*³⁵⁵ encontramos la demonización de la medicina *kichwa* y la legislación en contra de esta, con un “juez de idólatras”³⁵⁶ para castigar tales “brujerías”. En Saraguro, María comenta que:

cuando era párroco el padre Valentín [Cadarsó] yo le confesaba que hacía medicina con plantitas traídas de *tayta* Puglla para curarme a mí y a mis hijos, el padrecito me decía que eso es idolatría y brujería [el marco teológico demoníaco de los dioses *indígenas*], me mandaba a rezar, ya no me acuerdo cuántos, padres nuestros y ave marías para purgar mis pecados; luego, llegó el padre Jaime Guerra y también le confesaba los mismos pecados, en cambio él me dijo que eso no es brujería; ya no sé cómo mismo será.³⁵⁷

Por supuesto que los indígenas enfrentaron y confrontan estos dogmas opresores, para ello crearon una Trascendentalidad que se podría categorizar como descolonial. María es una teóloga descolonial, según ella: —“Mira, estas ‘plantitas’ que están aquí en

³⁵³ “Ainsi, si je me fais de l’autre une idée horrible, je vais avoir des émotions qui seront désormais déclenchées par l’idée que je me fais de l’autre, et non pas par la connaissance que j’ai de l’autre. Je suis désormais soumis à l’idée que je me fais de l’autre, et non pas à la perception que j’en ai. Je vais donc logiquement, moralement, le détruire”. Cyrulnik, *La petite sirène de Copenhague*, 53.

³⁵⁴ Pablo-Iofeph De-Arriaga, *Extirpacion de la idolatría del Pirv: dirigido al Rey N. S. en sv Real Consejo de Indias* (Lima: Gerónimo de Contreras, 1621).

³⁵⁵ María-Luisa Laviana-Cuetos, *Brujas y curanderas de la colonia*, ed. Jorge Núñez-Sánchez (Guaranda, Ecuador: Centro para el Desarrollo Social, 1995).

³⁵⁶ Laviana-Cuetos, 25.

³⁵⁷ María-Vicenta Gualán-Puchaicela, Brujerías de una mujer *kichwa* cristiana, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2 de enero de 2019.

el cerro, son las buenas para curar”. Ante la repregunta: “¿Y, por qué, las que están aquí en el cerro?”. Ella responde: —“porque aquí no se oyen las campanas de la iglesia”.

María señala que la medicina *kichwa* Saraguro contraría el dogma de la iglesia; esta medicina y la iglesia están en polos opuestos, nos dice. Si las plantas escuchan a las campanas de la iglesia, pierden la capacidad curativa. La matriz Trascendental de María dota de mística antropomorfa a las plantas, señala que aquellas escuchan, esto contradice el dogmatismo cristiano.

Icaza también muestra la teología colonial, los indígenas son categorizados como “Indios salvajes que no quieren seguir el camino de Dios, que no quieren civilizarse, tendrán el infierno”.³⁵⁸

Los primeros teólogos en Latinoamérica por supuesto eran indigenistas. Tanto Garcilaso-de-la-Vega, Vitoria o De-las-Casas, tienen algo en común, en sus relatos históricos construyen moldes de lo “indio”, o ahora indígena, aquellos moldes configuran lo que el indígena *fue* y ahora *debe* o *debería ser*, si se sale de aquellos moldes, el indígena deja de ser tal —según el indigenista—. Así,

en nuestros historiadores de Indias se contiene la Antropología de América bajo todos sus aspectos, conforme á los métodos y recursos de la ciencia del siglo XVI; porque no sólo estudiaron y describieron las razas atendiendo al conjunto de sus caracteres físicos, intelectuales y morales, sino que examinaron las formas de su organización social, é intentaron averiguar su origen; bien es verdad que esto último conforme á los procedimientos meramente históricos ó teológicos.³⁵⁹

Esto debe ser desenmascarado, la construcción de lo indígena en sentido colonial involucra juicios teológicos, éticos, estéticos: así debe vestirse el indígena, allí debe vivir, esto debe pensar, así es como debe alimentarse.

Los primeros indigenistas ingresaban armados especialmente de *teología*, núcleo con el que se estudiaba lo indígena. Esta teología había subsumido el cristianismo invertido que demoniza o subcategoriza a la Trascendentalidad de los indígenas.

De lo anterior se deduce el cinismo de Habermas a “la puesta en el mismo plano” de “la comprensión moderna del mundo” que tiene matriz teológica, frente al

³⁵⁸ Icaza, *Huasipungo*, 23.

³⁵⁹ Manuel Atón-y-Ferrándiz, *Antropología de los pueblos de América anteriores al descubrimiento* (España: Impresores de la Real Casa, 1891), 7.

“pensamiento mágico”³⁶⁰ indígena que tiene matriz Trascendental. Fromm describe al ser humano *moderno* en calidad de monstruo destructivo o necrofilico: “El hombre es un monstruo por naturaleza. Es el único animal con conciencia de su propio ser, el único ser vivo que está integrado en la naturaleza y al mismo tiempo la trasciende. Tiene conciencia de sí mismo, de su pasado y futuro. No percibe sus instintos del mismo modo que el animal. En gran medida está desarraigado de la naturaleza”.³⁶¹

Habermas estaría perplejo si accediera a la realidad latinoamericana e indígena, en que por supuesto existe cierto arraigamiento con la “comprensión moderna” o teológica del mundo debido a la colonia judeocristiana. Esta comprensión moderna del mundo puede ser representada como una hidra y sus varias cabezas: la supuesta laicidad —que en realidad endiosa el capitalismo— y la teología cristiana que idolatra a su Dios específico. Pero hasta allí llegaría la comprensión moderna, porque no tiene categorías para la *Trascendentalidad* indígena o amazónica que venera en sus raíces a la naturaleza como deidad —“pensamiento mágico” para Habermas—. Habermas no puede ir más allá de la teología, porque desconoce la Trascendentalidad indígena.

Nuestra Trascendentalidad indígena tiene una matriz *sentimental* —el *disparador crítico* que llama Damasio—, el *amor a la vida* o *biofilia* según Fromm. Para comprender la formulación de una Trascendentalidad amazónica debemos desechar conceptos eurocentrados de “civilización” sostenidos por el mismo Echeverría, que llegó a categorizarlos como los “grupos étnicos de la Amazonia”.³⁶²

En otras palabras, la Amazonía está habitada por sujetos filósofos —no “étnicos”, ni “particulares”, sino con proyección mundial— que cuidan la vida, en la medida en que *son* sujetos liberados de la colonización y *están* viviendo con las garantías básicas: alimentación, cobijo y techo. Por supuesto bajo la amenaza del capitalismo y la “civilización” desarrollista.

Es decir, y volviendo con las ideas de Habermas, en él, hay una filosofía acomodada en el *statu quo* que reta al que sufrió la esclavización a pensar bajo parámetros teológicos tal y como el colonizador; de allí se extrae el sentido *crítico* y *positivo* de la reflexión acerca de la *colonización* o *dependencia*. Pensar o repensar la colonia es *positivo*

³⁶⁰ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*, ed. Manuel Jiménez-Redondo, vol. II (España: Taurus Humanidades, 1992), 245.

³⁶¹ Erich Fromm, *La vida auténtica*, trad. Marta Pino-Moreno (Barcelona: Paidós, 2007), 18.

³⁶² Echeverría, *Definición de la cultura*, 18.

para el esclavizado, sujeto o pueblo *dependiente*, porque a través de la filosofía en este caso se *piensa* la liberación o descolonización. Y, pensar en la descolonización es también romper con el *statu quo* socioeconómico.

El estudio crítico de la colonización se asume por la *Teoría de la Dependencia*, en calidad de crítica de la teoría desarrollista propuesta por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), de allí que Balandier utiliza como sinónimos tanto a la *colonización* como a la *dependencia*, “pueblos colonizados o dependientes”,³⁶³ nos llama acertadamente. Pero la Cepal se equivocó y encuadró a Latinoamérica en el marco del “desarrollo” o crecimiento económico, tornándose en una perspectiva retrocolonial. Es decir, el crecimiento económico *ilimitado* o *infinito* es una proyección teológico-económica que nos conduce a la destrucción de la naturaleza o suicidio colectivo. Aquí está razón para recuperar a la teología para la descolonización. “La teología es la disciplina que se ocupa del análisis crítico de la experiencia de lo sagrado”.³⁶⁴

Las primeras universidades del período colonial iniciaron sus actividades generalmente con la rama teológica, allí radica la importancia de este campo, entre aquellas universidades tenemos: la Universidad del Perú Decana de América; la Universidad San Gregorio Magno y la universidad Santo Tomás de Aquino en Ecuador, esta última partícipe de la colonización-esclavización de indígenas a través de las haciendas.³⁶⁵ Así también, en República Dominicana, la Universidad Santo Tomás de Aquino, y, el Stadium Generale, que posteriormente pasó a tomar el nombre de Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Los sacerdotes cristianos que trabajaron *con* y *para* la liberación de los pueblos *indígenas* estuvieron conscientes de que a partir de la colonia, la religión cristiana estaba profundamente arraigada en los *indígenas*. No se podía dar vuelta a atrás y retomar las propias religiones *indígenas*, su trabajo de reflexión se centró en tomar a Cristo como modelo de subversión contra las injusticias coloniales, se construyó un cristianismo descolonial que tomó el nombre de *Teología de la liberación*, como fruto de aquel trabajo

³⁶³ Georges Balandier, *Teoría de la descolonización: las dinámicas sociales*, trad. Rafael Di-Muro, Colección Crítica Ideológica (Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1973), 15.

³⁶⁴ Rivera-Cusicanqui y El Colectivo, *Principio Potosí Reverso*, 18.

³⁶⁵ Olaf Kaltmeier, *Jatarishun: testimonios de la lucha indígenas de Saquisilí (1930-2006)* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador / Universität Bielefeld / Corporación Editora Nacional, 2008), 24-42.

es que podemos ver a Jesús acompañando las proclamas de la protesta social indígena y promoviendo la liberación.



Fotografía 3. “Ecuador se va [a] levantar en el nombre de Jesús”

Fuente: archivo personal, protesta de la Conaie contra el decreto 883, 9 de octubre de 2019

La *Teología de la liberación*, con su núcleo judeocristiano critica inicialmente el cristianismo invertido. Es decir, partiendo de que el cristianismo original tiene como centro al ser humano, posteriormente la *Teología de la liberación* incorpora a Marx, y, finalmente la crítica de la destrucción de la naturaleza, luego, adquiere matriz ecocéntrica y a la vez antropocéntrica.

Antropocéntrico significa que en el centro de la concepción teórica-filosófica está el ser humano, pero nuestra sociedad es mercado-céntrica y capital-céntrica, no es antropocéntrica. Esta confusión proviene de una discusión puramente filosófica y vacía de contenido. [...] ¿cómo puede ser que si yo pongo al ser humano en el centro de una visión sobre el mundo, entonces destruya la base de vida del ser humano [, la naturaleza]? De nuevo es un absurdo. Entonces el ser humano no está en el centro, otra cosa está en el centro [: el mercado y el capital].³⁶⁶

Hinkelammert subsume la *Teología de la liberación* y añade la crítica de la fetichización del mercado, el dinero y la acumulación. Lo que en otras palabras significa, mostrar que el capital se ha convertido en dios, esto es, la crítica teológica de la economía.

³⁶⁶ Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización* (Chile: LOM Ediciones, 2001), 266.

En lo posterior, la *Filosofía de la liberación* con Dussel a la cabeza condensa de manera transdisciplinaria: tanto la *Teología de la liberación*, como la crítica de teológica de la economía, y, añade lo que podríamos llamar *historia descolonial*.

Lo señalado tiene trascendencia para nuestro caso, con el objetivo de discutir nuevos conceptos descoloniales que permitan; tanto la reconstrucción histórica descolonial del sujeto indígena, el posterior surgimiento de la *Filosofía Indígena* que está enfocada en la crítica del capitalismo.

Entonces, ¿si debiéramos trabajar con una historia indígena descolonial en Latinoamérica, a quienes nos estaríamos refiriendo?, por poner algunos ejemplos, *Inka*, *Maya* o *Chibcha*. Si aludimos a la historia *Inka*, para iniciar su estudio, simplificando, deberíamos trasladarnos hasta África, divisar los orígenes del homínido, luego pasaríamos por Asia, llegaríamos hasta la Amazonía y solo finalmente el estado *Inka*.³⁶⁷

Si se busca revisar un idioma, ya no indígena, sino de los *Inka* entonces debiéramos hacer un trabajo de filología respecto al idioma *kichwa* o *kechwa*. Para tratar la economía *Inka* deberíamos estudiar el estado, la centralización y distribución de la producción, así como su historia *Wari*, *Moche* y amazónica.

Al ingresar en el derecho *Inka*, se debiera revisar la centralización y redistribución de la propiedad, los sistemas de *cargos* u obligaciones estatales que suponía tal administración, las sanciones por el incumplimiento de normas.

Este tipo de caracteres están obviados en la historia indigenista y eurocéntrica, en consecuencia, quienes revisan el *derecho indígena*, la *economía indígena* —también subcategorizada bajo la “economía popular”— o la *historia indígena*, ignoran o suprimen aspectos como los aquí brevemente detallados; a todo eso nos conduce la simplificación colonial-esclavizante ingenua de pueblos, estados y civilizaciones alrededor de la categoría indígena.

Las razones antes señaladas obligan a que quien aborde lo indígena, inicie desde la raíz, es decir, el origen del ser humano en el África. El sujeto africano pobló lo que hoy es América antes de la colonia, más, también el sujeto africano fue trasladado por la fuerza

³⁶⁷ Se puede ver el esquema de las “Grandes culturas neolíticas y áreas de contacto del Oeste hacia el Este” (cursiva suprimida). Dussel, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*, 87.

para ser esclavizado, por ejemplo, en las plantaciones de azúcar o en la extracción cauchera.

Luego, la colonia configura por supuesto a toda la población —incluidos indígenas, negros, mestizos, etc— del continente ahora denominado americano. Según Ricœur la identidad personal y *comunitaria* se modifica por “traumas colectivos”, estos traumas devienen por las pérdidas de población, de territorio, de poder.³⁶⁸ La colonia se configura, en el contexto latinoamericano, través de traumas que tienen diferentes grados de afección y en diferentes campos;³⁶⁹ en la niñez, “cuando un traumatizado precoz alcanza la edad de la procreación transmite a sus hijos secuencias modificadas por su trauma, y ello a lo largo de varias generaciones”.³⁷⁰ Existen poblaciones *indígenas* de la Amazonía que sufrieron la colonización de su corporalidad en formas que podrían considerarse como infiernos y purgatorios. El mismo Dante³⁷¹ se asustaría si pudiera verificar el proceso colonial de la Amazonía, con el infierno y purgatorio frente a sus ojos, sin espacio para el paraíso. En la Amazonía, las personas murieron sistemáticamente por empalamientos, mutilación de genitales, hubo personas quemadas vivas.³⁷²

³⁶⁸ Ricœur, *A memória, a história, o esquecimento*, 92.

³⁶⁹ En este sentido, en el capítulo *The Sociopsychological Effects of the Money Civilization on the Different Classes*, se plantea: “What Do the Losers Suffer? (1) Trauma Experiences in the Context of Neoliberalism [...] The undermining of the relatively benign pattern (matrix) of former social relatedness in the European welfare state, the US New Deal, the developmental model in most of the countries of the Global South, and the sharp increase in the destruction of indigenous communities affects all members of such societies and produces the accompanying symptoms”. Ulrich Duchrow y Franz Hinkelammert, *Transcending Greedy Money: Interreligious Solidarity for Just Relations*, 1st. ed., *New Approaches to Religion and Power* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 32, 10.1057/9781137290021.

³⁷⁰ Boris Cyrulnik, *Cuando un niño se da “muerte”*, trad. Alfonso Díez (Barcelona, España: Gedisa, 2014), 37.

³⁷¹ Dante Alighieri, *La Divina Comedia* (Barcelona: Plutón Ediciones, 2017).

³⁷² Ver el proceso colonial de explotación cauchera. Roger Casement, ed., *Libro azul británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*, trad. Luisa-Elvira Belaunde (Lima: IWGIA-CAAAP, 2011).

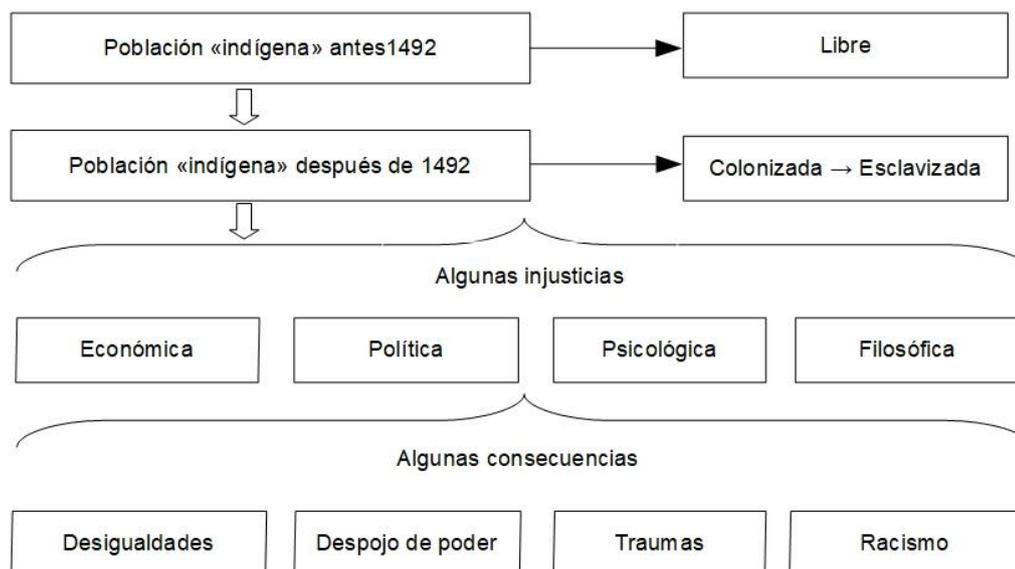


Figura 10. Campos de colonización
Fuente y elaboración propias

Uno de los frutos psicológicos que genera la colonia es el racismo. Lo indígena es objeto de racismo en los diversos campos, pero principalmente en lo económico, jurídico y político; en el año 2019, a través de diálogos con personas *Puruwá*,³⁷³ constaté que aún se hacen esfuerzos para olvidar el idioma *kichwa*. Noemí comenta “mi papi y mi mami me prohibieron hablar *kichwa* porque la gente mestiza se burla en Quito”.³⁷⁴ *Atawalpa Koro* explica “cuando estudiaba en la escuela los profesores me decían ¿cómo así te llamas Atawalpa, luego se reían?, mi hermano Pedro en cambio no tuvo que sufrir eso, porque su nombre no es *kichwa*, sino bíblico”.³⁷⁵ Y, Mishel quería aislarse en Zumbahua, en sus palabras, “cuando entré en la escuela, todos los niños se reían de mí, aprendí hablar español hace dos años nomás, unos días pensé en irme a Zumbahua y nunca volver a Quito para vivir para siempre hablando *kichwa*”.³⁷⁶

³⁷³ Es un pueblo de la nacionalidad *Kichwa*, ubicado en las provincias ecuatorianas de Bolívar, Chimborazo y Cotopaxi.

³⁷⁴ Noemí Morocho, Tenemos que hablar en castellano, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 5 de abril de 2018.

³⁷⁵ Segundo-Atahualpa Coro-Atupaña, Racismo por el nombre, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 28 de agosto de 2019.

³⁷⁶ Mishel Guamangate, Quería irme a Zumbahua y nunca regresar, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 4 de agosto de 2019.

Cuando se forma parte del 15 % de niños que sufren en la escuela porque su familia tiene dificultades o porque es acosado por un rasgo físico o cultural, se corre el riesgo de no aprender nada allí, salvo sentirse desgraciado y aburrirse. Cada año, ciento cincuenta mil jóvenes abandonan la escuela sin conocimientos tras haber padecido años de humillaciones. La mayoría atravesarán la existencia sufriendo muchos traumas. Un argumento cínico, sin embargo verdadero, afirma que esas personas, al tener que recibir toda su vida una ayuda social, costarán más caras al Estado que si hubieran sido bien cuidados cuando eran niños.³⁷⁷

Una persona *no*-indígena urbana jamás tendrá que pasar por el trauma del despojo de territorio que sufre un amazónico porque el estado encontró petróleo en el subsuelo de su comunidad, en el peor de los casos “sufrirá” un proceso de expropiación y luego será indemnizado. Mientras que

en el caso de comunidades [...] indígenas el proyecto de vida pasa por la relación con la tierra y las actividades productivas están íntimamente ligadas a la tierra, al sentido de identidad y de vida comunitaria. La inseguridad y el peligro que conllevaron las violaciones de derechos en estos casos [suponen o] supusieron el desplazamiento forzado a zonas más pobladas o ciudades, engrosando así los índices de desempleo y dejando sus labores agrícolas. En otros casos ven en peligro poder seguir en ella debido a proyectos productivos que incluyen su expropiación en los casos de desalojos violentos analizados.³⁷⁸

Mientras laboraba en el Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) ecuatoriano, durante el año 2018, demostré a través de un análisis antroponímico que en una casa de acogida —hospicio— de la provincia ecuatoriana Morona Santiago, el 80 % de la niñez abandonada por sus progenitores tenía apellidos *Shuar*, es decir, era indígena. Por supuesto que el problema medular era la pérdida de territorio y también el despojo de las fuentes para vivir por parte de madres y padres *Shuar*. Todos estos progenitores, al verse expuestos hasta el límite de no poder alimentar a su descendencia entregaban a sus hijas e hijos *Shuar* en los hospicios ecuatorianos para que allí se garantice por lo menos su alimentación.

Los indígenas estamos obligados a tomar consciencia de este tipo de situaciones, la consciencia es el paso previo para modificarlas. A Freire se le puede atribuir el “psicoanálisis histórico-político-social”³⁷⁹ como paso previo para *concientizar* la

³⁷⁷ Cyrulnik, *Cuando un niño se da “muerte”*, 82.

³⁷⁸ Comisión de la verdad, *Informe de la Comisión de la verdad Ecuador 2010: resumen ejecutivo* (Ecuador: Ediecuatorial, 2010), 445.

³⁷⁹ “A alfabetização, por exemplo, numa área de miséria só ganha sentido na dimensão humana se, com ela, se realiza uma espécie de psicanálise histórico-político-social de que vá resultando a extrojeção

situación del sujeto colonizado u oprimido, es decir, la situación de injusticia de tal sujeto no es aislada, hay un opresor, este opresor debe ser expulsado de la consciencia del oprimido. La consciencia se entiende aquí, también como un estado psico-orgánico que agrupa el cuerpo y el sistema nervioso.³⁸⁰

Los sujetos indígenas están tomando consciencia de esta situación colonial. En una reunión de madres y padres de familia de la escuela *Inti Raymi* en Saraguro, Loja-Ecuador, Enrique Quizhpe reflexionó “ahora me doy cuenta de que, obviamente estamos colonizados, porque creemos que solo el *mizhu* blanco de las escuelas del centro urbano pueden educar a nuestros hijos, por eso hemos desconfiado de las escuelas y colegios que tienen docentes indígenas”.³⁸¹

Como experiencia personal, mientras atendía las clases en la universidad tuve que responder a la siguiente pregunta de un profesor “¿dime qué es ser indígena, pero sin que ello implique que recurras a la trenza [generalmente cabello largo entre las personas *kichwa*], el sombrero o el idioma *kichwa*?”. A mi interlocutor, le faltó decir que también me estaba vedado argumentar que ser indígena es nacer en ese lugar geográfico denominado Saraguro, es decir, recurrir al gentilicio. En la discusión histórica, nacer en un contexto indígena implica el sometimiento a estructuras sociales —racismo, exclusión o empobrecimiento— de raíz colonial. Debo confesar que la respuesta que ofrecí fue espontánea y sobre todo corta, sin embargo, me atrevo a reafirmar en el presente trabajo que tal respuesta, también fue certera, en ese entonces dije: “para ser ‘indígena’ hay que vivir como ‘indígena’”. Aquella fue una respuesta *psico-orgánica*, Zubiri refiere que:

Entre otras, la realidad del [ser humano] es la inteligencia, y conexas esencialmente con ella, el sentimiento y la voluntad. Son unas notas en virtud de las cuales el [ser humano] es una realidad esencial y formalmente psico-orgánica.

Tan formalmente psico-orgánica, que no cabe que se escinda en dos: de un lado la psique y de otro el organismo. Es una realidad unitariamente psico-orgánica.³⁸²

da culpa indevida. A isto corresponde a ‘expulsão’ do opressor de ‘dentro’ do oprimido, enquanto *sombra invasora*”. Paulo Freire, *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*, Epub (São Paulo: Paz e Terra, 2011), 61.

³⁸⁰ En el texto “consciousness is a state of the body, a state of nerves”. Edelman, *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*, 2.

³⁸¹ Enrique Quizhpe, Colonización pedagógica, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2 de agosto de 2020.

³⁸² Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 7.

Que *para ser indígena hay que vivir como indígena* hace referencia a una destrucción de la mirada indigenista de lo indígena. El ojo indigenista observa y decide que lo indígena *es*, solo en cuanto objeto estático, es decir, lo indígena en una situación momificada o hasta petrificada. Lo indígena petrificado, es una imagen congelada de lo que encontró Francisco Pizarro, Bartolomé De-las-Casas o Hernán Cortez.

Lo indígenas no fueron petrificados, como sujetos vivos, adoptaron estrategias para sobrevivir a la colonia: sufrieron la destrucción idiomática, sus pensamientos transmutaron, o, su estética fue modificada. Lo que observamos como indígena en el siglo XXI es fruto de todo aquello.

Para continuar con la anécdota referida, la discusión continuó y se extendió un poco más, mi interlocutor preguntó a su vez, “entonces me dices que yo también puedo ser indígena”, como parecía que mi respuesta no le convencía o no le quedaba clara, respondí: “sí, si eres capaz de vivir como indígena”, mi interlocutor respondió ¡Ah, entonces gracias!, y con eso finalizó la discusión.

Existe una diferencia abismal cuando concurre la posibilidad de que un sujeto decide, libremente, adoptar una forma de vivir indígena: aprender un idioma, servirse tales alimentos, *vivir* en un contexto geográfico. Tal situación puede ilustrarse en aquellas personas que voluntariamente construyen familia con indígenas.

Sin embargo, en el caso de no existir la posibilidad de optar, es decir, cuando tal categoría es transmitida, cuando al sujeto se le dice “tú eres ‘indígena’ porque tu madre y/o padre así como abuelas y abuelos son indígenas”, porque aquellos también nacieron bajo esa categoría, se está planteando una naturaleza indígena que pareciera ser genética. Lo mismo cuando una persona es categorizada como indígena por ser portadora de un apellido no europeo.

Otra es la situación en que una persona se categoriza o “se autoidentifica”, en su subjetividad, por sí misma como indígena, aquella persona tiene un poder. Mientras que, en el caso de no poder elegir, esta persona está siendo dominada, de allí una razón más para *criticar* categorías impuestas, según Foucault “la crítica es el arte de no ser gobernado en exceso”.³⁸³

³⁸³ “Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale: l'art de n'être pas tellement gouverné”. Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*, trad. Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini (France: Vrin philosophie du présent, 2015), 37.

Con esta premisa, tenemos la posibilidad de dar un siguiente paso, la categoría indígena tiene un sentido psico-orgánico, pero mantiene conexión con la colonia y como consecuencia está sometida a la dominación. Empero, el sujeto que no permite ser gobernado o dominado, procesa o realiza un escaneo neuronal respecto a la noción indígena y luego la asume o la desecha; entonces, si una persona proveniente de Europa o de cualquier parte del globo viene a *vivir* en el pueblo *kichwa* Saraguro y dice soy indígena, aquella persona no es gobernada por ninguna categoría, sino que gobierna y decide respecto a su *sujetividad*. “La sujetividad es una identidad con los otros, pero una identidad mediada. Es mediada por la relación vida-muerte del otro y mía”.³⁸⁴ Mientras tanto el *sujeto* indígena que desciende de personas que han sufrido el proceso colonial *pachakutik*, tiene una carga adicional, está obligado a descolonizarse, a eliminar la dominación que se ejerce históricamente sobre sí.

La autoidentificación es sinónimo de un *heme aquí* como indígena, aquello nos permite discutir el origen de aquel sujeto, el “simple” hecho de lactar de una madre indígena, nacer de aquella.

Según Freud, “El primer objeto [¿sujeto?] erótico del niño es el pecho materno nutricional; el amor se engendra apuntalado en la necesidad de nutrición satisfecha”,³⁸⁵ para Freud la madre es algo así como una vaca que tiene que entregar leche para ganarse el amor de sus hijos. Fromm y Maccoby corrigen y amplían este análisis, “El lactante, en verdad, es amado por su madre no porque la complazca, sino porque es su hijo, y esta experiencia de amor incondicional tiene un carácter eufórico que permanece como un anhelo profundo, que casi no se puede erradicar de la mente”.³⁸⁶

En vínculo estrecho con el amor maternal se encuentra una característica adicional de los indígenas. Quienes son hijas e hijos de madres indígenas luchamos con una dicotomía del *orden patriarcal* y *matriarcal*.

la diferencia entre el orden patriarcal y el matriarcal iba mucho más allá de la supremacía social de hombres y mujeres, respectivamente; era una diferencia de principios, sociales y morales. La cultura matriarcal se caracterizaba por la preeminencia de los lazos de sangre y los lazos del suelo, y una aceptación pasiva de todos los fenómenos naturales.

³⁸⁴ Hinkelammert, *El retorno del sujeto reprimido*, 244.

³⁸⁵ Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, trad. José Luis Etcheverry, James Strachey, y Leandro Wolfson, 2.a ed., vol. XXIII, Obras completas (Argentina: Amorrortu Editores, 1991), 188.

³⁸⁶ Erich Fromm y Michael Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano: estudio de la economía y la psicología de una comunidad rural* (México: Fondo de Cultura Económica, 1973), 155.

La sociedad patriarcal, en cambio, se caracterizaba por el respeto a la ley del hombre, el predominio del pensamiento racional y los esfuerzos del hombre para modificar los fenómenos naturales. En lo que respecta a estos principios, la cultura patriarcal constituye un progreso preciso sobre el mundo matriarcal. En otros aspectos, no obstante, los principios matriarcales eran superiores a los principios victoriosos patriarcales. En el concepto matriarcal todos los hombres son iguales, ya que cada cual es hijo de una madre y todos hijos de la madre tierra. Una madre ama a todos los hijos por igual sin condiciones, puesto que su amor se basa en que son sus hijos y no en que posean méritos o hazañas especiales; el objetivo de la vida es la felicidad de los hombres, y no hay nada más importante y digno que la vida y la existencia humanas. El sistema patriarcal, por su parte, considera que la obediencia a la autoridad es la virtud principal. En lugar del principio de igualdad, encontramos aquí el concepto del hijo favorito y un orden jerárquico en la sociedad.³⁸⁷

Según la perspectiva eurocéntrica “el matriarcado no pertenece a ningún pueblo determinado, sino a un estadio cultural”,³⁸⁸ en consecuencia, “cuanto más primitivo es un pueblo, tanto más elevado está en la religión el principio femenino de la Naturaleza, y en la vida el poder y la autoridad de la mujer”.³⁸⁹

Los pueblos indígenas guardan el *orden matriarcal* en la vida cotidiana y en su memoria de lo sagrado. La colonia obligó, por ejemplo, a que la *pachamama* adopte el disfraz de virgen María.³⁹⁰ Los cristianos colocaron una cruz o una iglesia en toda montaña o cerro sagrado *apu* con el objetivo destructivo sobre los dioses indígenas; sin embargo, la tierra como un todo sigue siendo *madre cosmos pachamama*, allí la vigencia del orden matriarcal.

Con *Quilla* —la luna— y *Pachamama* —la “Tierra madre”— es todo un nuevo mundo que se nos presenta. Es como una verdadera contrapartida del teísmo. Los pueblos sedentarios agrícolas, de tipo más bien femenino o matriarcal, organizan su teología dentro de las estructuras *Któnicas* —de Któn: tierra, en griego—. Nos encontramos con el animismo, el manismo, el totemismo “en medio de todo esto se puede discernir la idea clara y sintéticamente expresada de la vida, sobre todo a causa de la asociación íntima de la mujer, la tierra, la luna y la fecundidad, de los ciclos biológicos y los ciclos cosmológicos”.³⁹¹

³⁸⁷ Erich Fromm, *El lenguaje olvidado: introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*, trad. Mario Cales (Argentina: Paidós, 2012), 233–34.

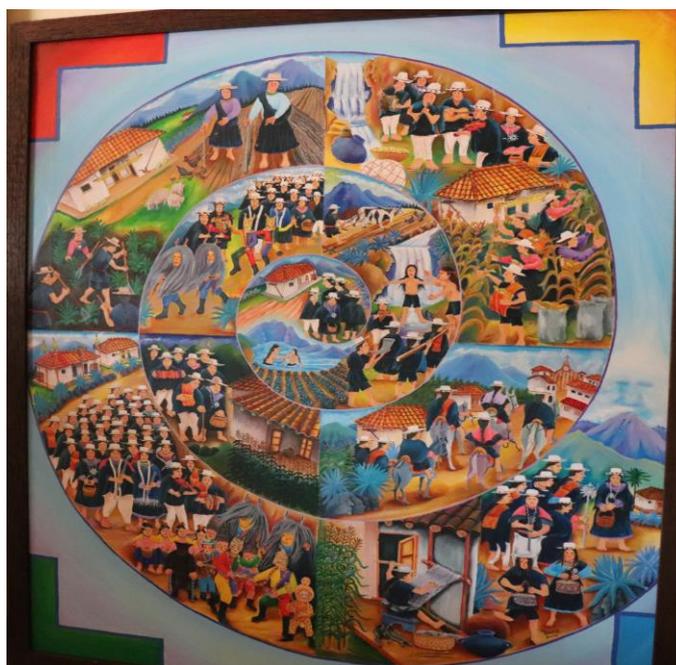
³⁸⁸ Johann-Jakob Bachofen, *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia: en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, ed. y trad. María-del-Mar Llinares-García (Madrid, España: Akal Universitaria, 1987), 28–29.

³⁸⁹ Bachofen, 217.

³⁹⁰ Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, 2.a ed. (La Paz, Bolivia: Fundación BHN, 1994), 35.

³⁹¹ Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, 227.

Entre los indígenas *kichwa*, la *pachamama* es primero madre y luego cosmos, se puede hacer un desglose etimológico. *Pacha* es el tiempo-espacio que se representa de manera iconográfica a través de la espiral *churu* o curva infinita, “espiral cualitativamente evolutiva de lo nuevo, y no “eterno retorno de lo mismo” como en Nietzsche”.³⁹² Tanto el *churu* como su sinónimo *tayka*, significan madre³⁹³ u origen, es decir, inclusive el tiempo-espacio es de género femenino; de allí que luego se traduzca *pachamama* como *madre cosmos*. Luis Lozano presenta una obra de arte que representa la espiral *churu* fundada en el orden matriarcal:



Fotografía 4. *Pachakutik, el regreso y el paso de los tiempos*
Fuente: Lozano-Quizhpe (2019)³⁹⁴

Esta obra de arte *kichwa* Saraguro muestra la reproducción de la vida *Sumak Kawsay* en sus diversas facetas: la configuración del núcleo familiar enlazado con la *pachamama*, la comunidad y el trabajo para beneficio conjunto, la fiesta redistributiva o *muguna*, la construcción textil y mítica de las diosas y dioses *kichwa* saraguros. Esto se

³⁹² Enrique Dussel, *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación: hacia la fundamentación del giro decolonial*, Epub (Madrid, España: Trotta, 2020), 18.

³⁹³ Cereceda nos comenta una discusión alrededor de estas dos categorías: “Une fois conversation que j’avais avec les mamas sur les chhurus : ‘Ça ne s’appelle pas chhuru’, assura-t-il emphatique, ‘Ça s’appelle tayka’. ‘Non répliquèrent les femmes, tayca c’est pour les couvertures’”. Cereceda, “Sémiologie des tissus andins”, 1030.

³⁹⁴ Luis-Antonio Lozano-Quizhpe, *Pachakutik, el regreso y el paso de los tiempos*, 28 de diciembre de 2019, 28 de diciembre de 2019.

puede resumir como una representación artística Trascendental del pueblo *kichwa* Saraguro.

“Las teogonías [¿Trascendentalidad según la categoría aquí planteada?] o el relato mítico del origen de los dioses, el cosmos y los hombres, es siempre bisexual entre las grandes culturas amerindias —y no exclusivamente patriarcal como entre los semitas, por ejemplo—. Esto se explica por la proximidad a la edad arcaica [¿primaria?] de la agricultura y por la presencia de tradiciones matrilineales”.³⁹⁵ Freud mantiene una concepción ambigua que sin embargo ingresa a la naturaleza como deidad:

El progreso que sigue al totemismo es la humanización del ser a quien se venera. Los animales son remplazados por dioses humanos cuyo origen en el tótem no se oculta. Unas veces el dios es figurado todavía como un animal o, al menos, con rostro zoomorfo; otras, el tótem se convierte en el compañero predilecto del dios, inseparable de él; y otras, aún, en la saga el dios mata a ese mismo animal, pese a que este era su estadio anterior. En un punto de este desarrollo, que todavía no podemos situar con exactitud, aparecen grandes deidades maternas, es probable que con anterioridad a los dioses masculinos, y luego se mantienen largo tiempo junto a estos últimos. Entretanto, se ha consumado una gran subversión social. El derecho materno fue relevado por un régimen patriarcal restablecido. Empero, los nuevos padres nunca alcanzaron la omnipotencia del padre primordial; ellos eran muchos, convivían en asociaciones mayores que la antigua horda, tenían que tolerarse entre sí, permanecían limitados por estatutos sociales. Probablemente las deidades maternas nacieron en los tiempos iniciales de la limitación del matriarcado, como un resarcimiento para las madres relegadas. Las divinidades masculinas aparecen primero como hijos varones junto a la Gran Madre, y sólo después cobran los rasgos nítidos de figuras paternas. Estos dioses masculinos del politeísmo espejan las constelaciones de la época patriarcal. Son numerosos, se limitan unos a otros, en ocasiones se subordinan a un dios superior. Y bien; el paso siguiente nos lleva al tema que aquí nos ocupa, el retorno de un dios-padre único, que gobierna sin limitación alguna.³⁹⁶

Rosenzweig nos aclara este pasaje, a nivel genealógico, como principio, “lo materno siempre es lo que ya existe, mientras que lo paterno se añade: la mujer siempre le es al varón madre”.³⁹⁷ El orden matriarcal prevalece, entonces, sobre todo en América.

Las madres *indígenas* influyen mucho más que los padres en la educación de las hijas e hijos, en este sentido las historias de injusticias relatadas por las madres *indígenas* configuran la psique de su descendencia.

³⁹⁵ Aquí introducimos la categoría *primaria* que nos es útil para establecer una cronología y superar el peyorativo “arcaica” de Dussel. Enrique Dussel, *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, 4.a ed. (Colombia: Editorial Nueva América, 1990), 37–38.

³⁹⁶ Freud, *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, XXIII:80.

³⁹⁷ Rosenzweig, *La estrella de la redención*, 204.

En referencia a los “campesinos” mexicanos, Fromm señala “Los principios centrados en la madre y el padre, se manifiestan respectivamente, en la vida familiar y en la vida religiosa. En una estructura familiar centrada en la madre, la ligazón es más o menos exclusiva de la madre. Ella es también quien domina [¿dirige?] a la familia, aunque las apariencias muestren una fachada de centrismo en el padre”.³⁹⁸

En América, el análisis arqueológico de los restos de 27 personas mostró que la participación femenina en la caza oscilaba entre el 30 % y el 50 %, lo que dejó caducadas la mayoría de las teorías de etnólogos, antropólogos y sociólogos cuando afirmaban que existía una supuesta división “natural” de actividades por sexos, más bien se confirmó la equidad de género.³⁹⁹

Esta equidad u horizontalidad fue destruida, por cuanto la colonia por cuanto en la colonia prevaleció el orden patriarcal u horizontal; y, peor aún obligó a las mujeres a soportar injusticias específicas: violaciones sexuales, abortos forzados y discriminación por género. Según la crítica de Rivera-Cusicanqui:⁴⁰⁰

ser mujer condiciona la manera cómo se transita por los eslabones de la migración y el mestizaje cultural, hasta alcanzar el status de “chola” o “birchola” [en otras palabras ascender en el estatus socio-económico], que viven, sin embargo, renovadas exclusiones y accesos condicionados a los derechos ciudadanos y a los “fondos de desarrollo” que Bolivia tiene a nombre de su población más necesitada. Finalmente, ser mujer en las comunidades indígenas de la amazonía implica también el inédito desafío de habitar los rincones más aislados del país, y participar, sin embargo, en debates y problemas de escala mundial, que sitúan a estas mujeres en el centro de controversias mundiales entre las políticas desarrollistas del estado, las presiones del ecologismo internacional —en sus diversas corrientes— y el precario equilibrio con los varones.⁴⁰¹

Dicho esto, no se puede afirmar que la situación precolonial de género era un equilibrio idílico; empero, debemos resaltar que había menos injusticias de este tipo. En la actualidad por supuesto que compartimos problemas que ya son de carácter mundial: el femicidio es un ejemplo.

³⁹⁸ Fromm y Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano: estudio de la economía y la psicología de una comunidad rural*, 156.

³⁹⁹ Randall Haas et al., “Female Hunters of the Early Americas”, *Science Advances* 6, n° 45 (1 de noviembre de 2020): 5, <https://doi.org/10.1126/sciadv.abd0310>.

⁴⁰⁰ Ver también una breve introducción feminista “indígena” en: Rivera-Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, 180–89.

⁴⁰¹ Rivera-Cusicanqui, *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la La Paz y El Alto*, 2.

En América la cosificación de la mujer y la ruptura de la dualidad “une pues umbilicalmente al patriarcalismo con el colonialismo a partir de 1532”.⁴⁰² En este sentido se identifican “las tres fuentes de inequidad social: la condición de género; la ubicación etno-nacional [ser indígena en este caso]; y la situación de clase”,⁴⁰³ la segunda fuente se acentúa y debe tener un trato especial a la hora de abordar la situación de la mujer indígena. Si bien “la categoría mujer en abstracto no existe [en este caso, entonces, necesitamos hablar de la mujer indígena]. Existen mujeres en diversas situaciones por lo que resulta difícil generalizar a partir de un factor exclusivamente”.⁴⁰⁴

El testimonio de Domitila Barrios discute y trasciende críticamente en un *tinkuy* la importación ingenua del feminismo euronorteamericano, y, a la vez, expone el machismo rampante entre los pueblos indígenas:

en este momento es mucho más importante pelear por la liberación de nuestro pueblo junto con el varón. No es que yo acepte el machismo, no. Sino que yo considero que el machismo es también un arma del imperialismo, como lo es el feminismo. Por lo tanto, considero que la lucha fundamental no es una lucha entre sexos; es una lucha de la pareja. Y al hablar de la pareja, hablo yo también de los hijos, de los nietos, que tienen que integrarse, desde su condición de clase, a la lucha por la liberación.⁴⁰⁵

Entre los problemas e injusticias que desembarcaron enquistados en la colonia, en lo que ahora es América, hay que resaltar que *los colonizadores* fueron exclusivamente varones, con ello, por supuesto que aparecieron problemas de género medulares: el machismo, el sexismo o la intolerancia.

Como indígenas soportamos injusticias de género, que a la vez están ligados al hambre, al despojo territorial y finalmente a la colonia. Allí la razón de que Wamán-Puma-de-Ayala vincule: “Todo decía: ‘*Indias* [mujeres], *Indias* [mujeres], oro, plata, oro, plata del Perú’. Hasta los músicos cantaban el romance ‘*Indias* [mujeres], oro, plata’”.⁴⁰⁶ Como herencia de aquello, entre los pueblos indígenas de la actualidad subsiste un alto

⁴⁰² Rivera-Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, 190.

⁴⁰³ Jaime Breilh, *El Género entre fuegos: inequidad y esperanza* (Quito: Centro de Estudios y Asesoría en Salud, CEAS, 1996), 19.

⁴⁰⁴ Lilia Rodríguez, *Las mujeres de Solanda: mujer, barrio popular y vida cotidiana*, ed. Simón Espinosa (Quito, Ecuador: Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer / Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, 1990), 54.

⁴⁰⁵ Domitila Barrios-de-Chungara, *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, ed. Moema Viezzer y Eugenia Huerta, 2.a ed. (Siglo XXI Editores, 1978), 7.

⁴⁰⁶ Todo decía: “‘*Yndias, yndias, oro, plata, oro, plata del Pirú.*’ Hasta los músicos cantavanel rromanse ‘*Yndias, oro, plata.*’” Cursiva añadida. Guaman-Poma-de-Ayala-[Huaman-Puma], *El primer nueva corónica y buen gobierno* [**], 344.

grado de machismo, con la consecuente represión de personas: homosexuales, lesbianas, bisexuales y más.⁴⁰⁷

Los feminismos euronorteamericanos generalmente discuten el género como categoría aislada. Es decir, critican la discriminación, marginación y el machismo contra: mujeres, lesbianas o bisexuales; análisis que hasta allí, por supuesto es plausible y necesario para Europa y Norteamérica. Sin embargo es una construcción que deja fuera el análisis colonial, y, allí radica la inaplicabilidad de estas teorías para las personas indígenas.

“El problema del género es que prescribe cómo *tenemos que ser*, en vez de reconocer cómo somos realmente”.⁴⁰⁸ En otras palabras, la discusión de género euronorteamericana se cerró en imperativos categóricos, se alimentó del universalismo, y, se tornó prescriptiva.

La discusión de género en los contextos indígenas se sitúan en la crítica del orden patriarcal de raíz colonial, en dos momentos. Primero, un momento descriptivo y luego prescriptivo. El momento descriptivo implica identificar los problemas e injusticias que pesan especialmente sobre la *familia indígena*, y, solo después la prescripción de soluciones *desde* aquellas.

En nuestro contexto el *sujeto* de la crítica de género es la familia indígena, y, la violencia que pesa sobre aquella. Para las personas indígenas la opresión del orden patriarcal es familiar, no recae específicamente sobre la mujer, oprime a la familia indígena, está ligado a la explotación económica y racista de origen colonial.⁴⁰⁹ Por supuesto que dentro de esta crítica hay espacio para “las mujeres como grupo social frente a los varones”,⁴¹⁰ pero no es ella exclusivamente la que soporta las injusticias del orden patriarcal.

⁴⁰⁷ Se puede observar como *introducción* la interesante problemática planteada en su dimensión trascendental mítica: racista, machista y de opresión en: Edson Hurtado, *Indígenas homosexuales. Un acercamiento a la cosmovisión sobre diversidades sexuales de siete pueblos originarios del Estado Plurinacional de Bolivia (Moxeños, Afrobolivianos, Quechuas, Ayoreos, Guaraníes, Tacanas y Aymaras)* (La Paz, Bolivia: Conexión Fondo de Emancipación, 2014).

⁴⁰⁸ Chimamanda Ngozi-Adichie, *Todos deberíamos ser feministas*, trad. Javier Calvo, Literatura Random House (Barcelona: Penguin Random House, 2015), 16.

⁴⁰⁹ Según Wallerstein, “el racismo y el subdesarrollo son más que dilemas; en mi opinión son elementos constitutivos de la economía-mundo capitalista como sistema histórico”. Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*, 101.

⁴¹⁰ Dussel, Mendieta, y Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*, 421.

Como consecuencia, hace falta un análisis de género contextualizado para los indígenas, no con la pretensión de embarcarnos en teorías *fashion*, sino con la firme convicción de *mostrar* problemas ocultos de mujeres indígenas y sobre todo familias indígenas que descienden de personas colonizadas.

El feminismo euronorteamericano no tiene la capacidad de profundizar injusticias que pesan sobre las personas indígenas, generalmente se encuentran ocultos para él o adolece de categorías para develarlas: racismo o clasismo entre indígenas por ejemplo. Como no pensar en un feminismo indígena frente al testimonio de una mujer *kichwa* Saraguro, que narra violencias consideradas normalizadas: “me casé cuando tenía 16 años, por la iglesia y todo [Registro Civil], cuando llegué a la casa de mis suegros [también *kichwa* saraguros] ellos me insultaron: ‘que coma lo que haya, claro pues, a ella le gusta lamer los platos de los laychos [entiéndase mestizos]’, eso era normal porque yo trabajaba como empleada doméstica en el centro de Saraguro”.⁴¹¹

En Saraguro, personalmente, no conozco ninguna persona *kichwa* alguna que afirme que su familia, tanto hombres como mujeres, no ha sufrido violencias de tipo sexual o por lo menos algún tipo de violencia patriarcal.

En Bolivia, las mujeres son explotadas conjuntamente con sus hijas e hijos como “mano de obra”, y, al llegar a sus hogares desempeñan una segunda jornada laboral con el fin de alimentar, educar y mantener la salud de su descendencia. Luego, la opresión atraviesa también las fronteras etáreas,

al minero doblemente lo explotan, ¿no? Porque, dándole tan poco salario, la mujer tiene que hacer mucho más cosas en el hogar. Y es una obra gratuita que le estamos haciendo al patrón, finalmente, ¿no?

Y, explotando al minero, no solamente la explotan a su compañera, sino que hay veces que hasta los hijos. Porque los quehaceres en el hogar son tantos que hasta a las *wawas* [niñas y niños] las hacemos trabajar, por ejemplo recibir carne, recibir agua. Y hay veces que tienen que hacer colas grandes, hacerse apretar y maltratar. Cuando hay escasez de carne en las minas, se hacen esas colas tan largas que hay incluso niños que mueren aplastados por recibir carne. Hay una desesperación terrible. Yo conocí a niños que así han muerto, sus costillitas fracturadas, ¿y por qué? Porque las madres, tanto tenemos que hacer en el hogar, que entonces mandamos a nuestros hijos a hacer colas. Y a veces hay una apretadura tan terrible, que eso ocurre: que aplastan a los niños. En esos últimos años hemos visto varios casos así. Y también hay otra cosa que se debería tomar en cuenta y que es el perjuicio que se hace a los niños que no van a la escuela por hacer mandados.

⁴¹¹ María-Vicenta Gualán-Puchaicela, Yuyayyuk, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 12 de junio de 2020.

Cuando durante dos, tres días se espera la carne y no llega, se está haciendo cola todito el día. Y las wawas, dos, tres días faltan a la escuela.⁴¹²

Historias de sufrimiento de mujeres se cuentan por Pequeño,⁴¹³ que expone el proceso de surgimiento y representación de las mujeres indígenas; en el mismo sentido, Kotarska⁴¹⁴ presenta biografías distintivas de mujeres indígenas de Saraguro u Otavalo, especialmente a finales del siglo XX, narra el choque; cultural, económico, y político entre indígenas y no-indígenas en el ámbito laboral, en áreas de educación, de liderazgo, etc. Quizá uno de los relatos más crudos del sufrimiento de la mujer indígena es el que cuenta Rigoberta Menchú⁴¹⁵ desde México, al igual que Domitila Barrios desde Bolivia. Lo dicho por Rivera-Cusicanqui respecto a la dicotomía urbanidad-ruralidad en Bolivia, es perfectamente aplicable para Ecuador:

las mujeres de las élites urbanas hallan en el servicio doméstico migrante la válvula de escape que les permite descargarse de su segunda jornada laboral y retirar de la discusión pública el tema de la corresponsabilidad paterna y otros asuntos cruciales en términos de equidad entre los sexos. A medida que la modernización progresa, las mujeres del valle (rurales o migrantes, campesinas, trabajadoras domésticas, artesanas o comerciantes) ocupan nichos cada vez más marginalizados y degradados del mercado laboral, en los que se reproduce y eterniza su asociación “natural” con las labores reproductivas, reforzando los sesgos patriarcales de toda la estructura de oportunidades laborales. Dentro de esta cadena, en la que se entrelaza la dominación patriarcal con el colonialismo interno, ciertamente el último eslabón son las mujeres rurales qhichwa hablantes, que proveen educación a su prole, obreros a la economía capitalista (legal o ilegal), trabajo doméstico a las capas medias y altas urbanas, productos al mercado y chicha y afecto a una sociabilidad pública que cada vez más las utiliza, a la par que estigmatiza con mayor astucia, excluyéndolas de todo ámbito donde sus voces pudieran adquirir una significación pública.⁴¹⁶

En el caso de la Amazonía, Casement describe las atrocidades que presencié,⁴¹⁷ luego empaquetadas como novela para consumo masivo por Vargas Llosa.⁴¹⁸ Este último

⁴¹² Barrios-de-Chungara, *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, 24.

⁴¹³ Andrea Pequeño-Bueno, *Imágenes en disputa: representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas* (Quito: Abya Yala, 2007).

⁴¹⁴ Magdalena Sniadecka-Kotarska, *Antropología de la mujer andina: biografía de mujeres indígenas de clase media y su identidad*, 2.a ed. (Quito: Abya Yala, 2001).

⁴¹⁵ Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, 20.a ed. (México: Siglo XXI Editores, 2007).

⁴¹⁶ Rivera-Cusicanqui, *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la La Paz y El Alto*, 28.

⁴¹⁷ Casement, *Libro azul británico*.

⁴¹⁸ Mario Vargas-Llosa, *El sueño del celta* (España: Penguin Random House, 2013).

expone las acciones de la industria cauchera, violaciones sexuales con inserción de madera al rojo vivo a través de las vaginas, destripamiento de mujeres embarazadas, torturas con cepo, etc., sin embargo, tiene un estilo de *Hollywood*, nos hace entender la necesidad del redentor —o indigenista— “blanco”, angloparlante, foráneo, el nuevo Bartolomé De-las-Casas, que denuncia las injusticias, el que tiene la capacidad de resistir y representar a los “indios”, “indígenas”, “nativos”, como él los llama. Roger Casement, es para Vargas Llosa el héroe de la película.

En el Ecuador, durante el año 2008, mientras laboraba en el Mies ecuatoriano conocí el caso del deceso de una pareja amazónica *Huaorani* que supuestamente se suicidó dejando un hijo en orfandad, el niño era la razón por la que conocía el caso el Mies. Según relataba la ayuda memoria de los hechos, de la antropóloga Milagros Aguirre, ex trabajadora de la Fundación Alejandro Labaka, acaeció un suicidio con barbasco.⁴¹⁹ El hecho se situó en la parroquia Cononaco - Dícaro de Orellana. La pareja —omito aquí sus nombres por obvias razones— tenía 18 y 17 años respectivamente.

Según el relato textual de Milagros Aguirre, presumía que los hechos fueron causados por los celos del marido, éste habría sido el primero en ingerir barbasco y luego ella también habría hecho lo mismo “por la presión de la culpa”. El Mies solicitó un informe para supuestamente efectuar acciones al respecto, debido a que había personas de la institución que ni siquiera sabían pronunciar la categoría *Huaorani*.

El informe para el Mies fue bastante escueto —seis hojas—, contenía algo de memoria histórica⁴²⁰ y asimismo normas al respecto;⁴²¹ en la conclusión señalaba que los *Huaorani* constituyen un pueblo que recientemente ha sido obligado a tomar contacto con el aparato de industria extractiva: el Estado ecuatoriano, las petroleras y las madereras. Por ello solicité un comité interdisciplinario; aunque, jamás recibimos noticia de acción

⁴¹⁹ El barbasco es una planta venenosa, que es utilizada además de los *Huaorani* por los *Shuar*, *Achuar*, *Sarayaku*, entre otros. Se conoce que esta planta se utilizó especialmente para pescar, aunque actualmente está decreciendo su uso por la disminución y desaparición de los peces en los ríos, esto último especialmente como fruto de la industria extractiva.

⁴²⁰ Mencioné especialmente los trabajos de: Cabodevilla, *Tras el rito de las lanzas: vida y luchas de Alejandro Labaka*; Miguel Ángel Cabodevilla, Randy Smith, y Alex Rivas Toledo, *Tiempos de guerra: waorani contra taromenane* (Quito, Ecuador: Abya-Yala, 2004), 110; Miguel-Ángel Cabodevilla y Mikel Berraondo-López, *Pueblos no contactados ante el reto de los derechos humanos: un camino de esperanza para los tagaeri y taromenani* (Quito: Cicame / CDES, 2005); Miguel-Ángel Cabodevilla, *Una tragedia oculta* (Quito, Ecuador: Cicame ; Fundación Alejandro Labaka, 2013); Miguel Ángel Cabodevilla, ed., *El gran viaje*, 2.a ed., Tierra incógnita (Quito: Abya Yala, 2014).

⁴²¹ Ministerio de Salud Pública del Ecuador, “Protección de salud para los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y en contacto inicial”, Pub. L. No. Acuerdo ministerial No. 0114-2017 (2017).

alguna de parte del Estado ecuatoriano. En otras palabras, teníamos un contexto retrocolonial sumado a los problemas e injusticias patriarcales y de género, los “celos” del marido mencionados por la antropóloga.

Con el advenimiento de la colonia, el orden patriarcal tomó caracteres metafísicos. Es decir, se mitificó la violencia patriarcal, de género y sobre todo la violencia sexual ejercida *sobre* las mujeres indígenas. La violencia colonial tuvo tal profundidad traumática, que dotó al orden patriarcal de un *rasgo teológico*, llegó a considerarse sagrado.

Esto se explica, por ejemplo, a través de la inversión teológica del significado del *kuwichi* arcoiris. El arcoiris, considerado inicialmente un dios tanto para los *aymara* como para los *kichwa*, fue invertido y vinculado en calidad de monstruo a la violencia sexual, con ello empezó a ser temido y considerado como un ser demoníaco. En otras palabras, el arcoiris, de ser un dios venerado, pasó a ser un demonio violador de mujeres indígenas; todo esto se concretó a través de una inversión mítico teológica.

Según se comenta entre los *kichwa* Saraguro, las mujeres no pueden o no deben salir durante los días nublados y lluviosos porque corren el peligro de encontrarse con el *kuwichi*, y, al tocarlo, el arcoiris las embaraza, luego, el supuesto hijo del arcoiris tendrá los siguientes caracteres fisiológicos: la piel, el cabello y los ojos claros.

Por supuesto que detrás de este mito estaba escondido el verdadero violador que era el colonizador: de ojos claros, el cabello rubio y piel blanca. Este aprovechaba de los días nublados y lluviosos cuando había poca concurrencia, para violar a las mujeres indígenas.

Sin embargo, con una argucia teológica, el colonizador se deslinda de su responsabilidad como violador, para luego inculpar al arcoiris. Con esto, el colonizador se libera de sus actos y a la vez demoniza a un dios indígena. Esto, por supuesto, infunde terror hacia los dioses indígenas, he comprobado el espanto que las mujeres *kichwa* saraguras aún mantienen hacia el *kuwichi* arcoiris. Pero, también la perplejidad al reflexionar sobre esta teología colonial.

Ahora, surge una pregunta, ¿qué sucede con esos supuestos hijos del arcoiris? La novela de Icaza *Huairapamushcas* nos permite profundizar en el análisis. Él, también se refiere al arcoiris y lo traduce erróneamente como *wayra* o “viento”, entonces, según

Icaza, los hijos del arcoíris vendrían a ser los hijos del viento o hijos de nadie *wayrapamushkakuna*.⁴²² En un pasaje, señala lo que acabamos de analizar:

—Dicen que el Huaira... [más bien el arcoiris o *kuwichi*]
 ¿Qué Huaira? [es la repregunta]
 [Y la respuesta es] —El viento malo que persigue a los naturales. El viento malo que sin saber cómo deja preñadas a las hembras... A las hembras que les sorprende con la *boca abierta* [distráidas] frente al cerro.⁴²³

Si el violador es el arcoíris, entonces solo hay madres indígenas violadas que se avergüenzan de estos hechos, no hay “padre” violador, los hijos de tales violaciones sexuales son los *hijos del viento*.

Cereceda se encontró en Bolivia con esta inversión mítico-teológica y no logró descolonizarla, su interpretación resultó retorcida, para ella más bien este relato tiene sentido estético, es “belleza” y por eso dice “el arcoíris es alma *lunthata* (ladrón del alma)”.⁴²⁴

Si las violaciones sexuales coloniales se atribuyen a los dioses indígenas, tenemos como consecuencia que se destruye su propia matriz Trascendental; y, con esto se abre la puerta para el ingreso del dios del cristianismo como *creador*. Es una colonización fundante, de gran perversión.

Es decir, mediante esta demonización se abre paso para que la religión judeocristiana reemplace a las religiones indígenas. La descolonización de los mitos fundantes como el aquí analizado permite devolver el sentido Trascendental o sagrado de los dioses indígenas. Dado que:

no hay que admirarse, que en cosas tan pequeñas reconociesen deidad los indios. Porque es cosa cierta y averiguada, que estas figuras y piedras son imágenes, y representación de algunos cerros, de montes, y arroyos, o de sus progenitores, y antepasados, y que los invocan y adoran como sus hazederos, y de quien esperan todo su bien y felicidad, digo la temporal y visible, porque de la espiritual, y eterna, como tienen poco o ningún aprecio, ni le esperan ni lo piden comunmente.⁴²⁵

⁴²² Jorge Icaza, *Huairapamushcas (hijos del viento)*, 2.a ed. (Quito, Ecuador: Editorial de la Casa de la Cultura, 1962), 43.

⁴²³ Icaza, 81.

⁴²⁴ Thérèse Bouysse-Cassagne et al., *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* (Bolivia, La Paz: Hisbol, 1987), 216.

⁴²⁵ Según Arriaga “no ay que admirarfe, q en cofas tan pequeñas reconocieffen Deidad los Indios. Porque es cofa cierta y aueriguada, que eftas figuras y piedras fon imágenes, y reprentacion de lagunos, cerros, de montes, y arroyos, o de fus progenitores, y antepafados, y que los inuocan y adoran como fus azederos, y de quien eferan todo fu bien y felicidad, digo la temporal y vifible, porque de la fpiritual, y

Esta colonización teológica también recayó sobre las lagunas sagradas *kuchakuna* de los indígenas, esto se traduce en la demonización de la Trascendencia matriarcal indígena. Aquello se constituye en una perversión teológica, demonología de lo indígena.

Toda perversión teológica de la colonia se desarrolla en un orden más o menos similar. El primer paso es la demonización de la diosa o dios indígena: en este caso, las lagunas *kuchakuna* que forman parte de la tierra, es decir, en el fondo se está demonizando a la *pachamama*, para luego suplantarla con el orden patriarcal o la veneración de la ley.

Las lagunas *kuchakuna* o el agua, inicialmente fueron consideradas diosas: fuentes de vida y sanación, seres vivos antropomorfizados, con capacidad para moverse y cambiar de ubicación. La colonia demonizó a las *kuchakuna* como antropófagas; es decir, supuestamente las lagunas sagradas persiguen y tragan a las personas que se acercan a su alrededor. Arguedas recuerda:

las historias que contaban los comuneros sobre los cerros, las piedras grandes, los ríos y las lagunas.

De tiempo en tiempo, dice, sienten hambre y se llevan a un mak'tillo [persona joven]; se lo comen enterito y lo guardan en su adentro. A veces los mak'tillos presos recuerdan la tierra, sus pueblos, sus madres y cantan triste. ¿No le has oído tú cantar a Jatunrumi [diosa o dios encarnado en una piedra gigante]? El corazón de cualquiera llora si en las noches negras, cuando ha parado la lluvia, por ejemplo, canta Jatunrumi con voz triste y delgadita. Pero no es la voz de Jatunrumi, es la voz de los pobres mak'tillos que se ha llevado. Cada cien años nomás pasa eso. ¿Cuántos años ya tendrá Jatunrumi?⁴²⁶

Por supuesto que la inversión colonial teológica nunca fue perfecta. Esa es la razón de que aún se conserva la memoria de que las lagunas sagradas están vivas, caminan, cambian de ubicación y pueden *acompañar* a las personas. A partir de este análisis se puede concretar la descolonización Trascendental.

Aunque, esta inversión teológica ya fue combatida en un círculo hermético por los *yatiri*. Los *yatiri* fueron categorizados despectivamente por la etnología y antropología bajo nociones como “brujo”, “shamán” o “curandero”, es decir, subcategorías de la profesión médica.

eterna, como tienen poco o ingun aprecio, ni le esperan ni lo piden comunmente”. De-Arriaga, *Extirpacion de la idolatría del Pirv: dirigido al Rey N. S. en sv Real Consejo de Indias*, 3.

⁴²⁶ José-María Arguedas, *Agua y otros cuentos indígenas* (Lima, Perú: Milla Batres, 1974), 63.

Los *yatiri* se encargan de “limpiar” a las personas de sus enfermedades, acuden a las *lagunas sagradas*, se bañan los días martes, jueves y viernes a media noche, con el objetivo curar y mejorar su capacidad de ayudar a las personas.

Entonces, la crítica descolonial de la demonización de las lagunas sagradas nos conduce a entender que: son las personas bajo la ideología del crecimiento económico infinito o capitalismo,⁴²⁷ y, la industria extractiva en concreto las que se tragan a las montañas y lagunas, con el único objetivo de la acumulación.

Y, por supuesto, las lagunas están vivas, caminan y nos acompañan; pero en calidad de diosas *wakakuna*, permiten la vida —el fundamento filosófico Trascendental indígena— como fuentes de reserva hídrica. Esta es la matriz Trascendental y filosófica del orden matriarcal indígena. Pero, antes de tratar a profundidad aquello, es necesario un trabajo descolonial.

El proceso descolonial es complejo, no existe una forma universal o un solo camino trazado que nos conduzca hacia la descolonización, especialmente por la existencia de una variedad de campos coloniales.

Sin embargo se puede proponer como postulado que, para los sujetos colonizados, inicialmente subsiste un primer momento negativo. La situación del *sujeto-objeto* fundada en el marco epistemológico de la dominación. “La relación sujeto-objeto es la relación en la cual el individuo se dirige al mundo para dominar y poseer”.⁴²⁸

El segundo momento de carácter positivo consiste en realizar un giro epistemológico, para intentar *comprender* la infinitud del *sujeto* indígena, su presencia hace entender las limitaciones que arrastran las teorías y realidades construidas sin su participación, sin su voz. En esto da lugar al cara-cara, *sujeto-sujeto*, o, más resumidamente “persona-persona”,⁴²⁹ en esto consiste en pocas palabras el giro epistemológico, la liberación o descolonial.

Por supuesto que epistemológicamente se debe admitir la objetivación en un sentido restringido. “La objetivación existe, nosotros somos los que hacemos el objeto

⁴²⁷ Wallerstein opina que “para que un sistema histórico pueda considerarse como un sistema capitalista, la característica dominante o decisiva debe ser la búsqueda persistente de una acumulación *interminable* [o infinita] de capital —la acumulación de capital para seguir acumulando más capital—”. Immanuel Wallerstein et al., *¿Tiene futuro del capitalismo?*, trad. Bertha Ruiz-de-la-Concha (España: Siglo Veintiuno Editores, 2015), 16.

⁴²⁸ Hinkelammert, “*Yo vivo, si tú vives*”: *el sujeto de los derechos humanos*, 57.

⁴²⁹ Dussel y Apel, *Ética del discurso y Ética de la liberación*, 233.

que observamos, si no estuviéramos allí para observarlo, sería diferente”.⁴³⁰ En una versión totalizada vertical y dominadora de la objetivación, el *sujeto* construye, describe y presenta su *objeto*. A partir de este marco epistemológico se puede entender la visión ingenua de la supuesta evolución unidireccional de la humanidad: del subdesarrollo al desarrollo, del primitivo al civilizado, del colonizado al descolonizado.

La unidireccionalidad en el trajinar de los sujetos es criticable por varias razones, aquí presentamos algunas: la primera tiene su fundamento en que el sujeto indígena estuvo y está inmerso en un proceso: histórico, económico, político; que no es el mismo en el que transcurre el sujeto no-indígena, y, viceversa. En otras palabras, ningún ser humano puede vivir las mismas circunstancias que otro, no hay duplicidad, siempre existen cambios por mínimos que sean. La segunda razón deriva de la anterior y es especialmente psico-orgánica, es decir, no existen seres humanos idénticos; así, por ejemplo, la reacción corporal traumática de sufrir el racismo difiere en cada corporalidad. En neurología se verifica que frente a las mismas actividades el cerebro humano funciona de diferente forma en cada sujeto.⁴³¹ Frente a estímulos similares los seres humanos actúan de diversas formas. La tercera razón estriba en la representación homogénea del sujeto, este enfoque elimina la alteridad nos lleva a creer que hay un molde del ser humano, hace desaparecer al *otro*. La cuarta razón se funda en la física de Einstein, el mundo está compuesto de un espacio tiempo curvo *churu*, es decir, la presentación unidireccional del sujeto lo subsume en una línea recta del tiempo, induce a creer que todo ser humano transcurre por las mismas etapas, es lo que Levi Strauss llama críticamente la “historia acumulativa”. En este planteamiento supuestamente rectilíneo “todo” sujeto transcurre por meras fases temporales consideradas *universales*.

El hecho de ser todos iguales, normales, llevando la misma máscara y recitando los mismos eslóganes, nos proporciona un delicioso sentimiento de pertenencia. Entonces podemos destruir tranquilamente al otro, al diferente. En un mundo sin otro como el de los perversos, la culpabilidad no existe. Uno no es culpable de pisar a un insecto o de aplastar a una víbora.

⁴³⁰ “L’objectivation existe, c’est nous qui fabriquons l’objet qu’on observe, si nous n’étions pas là pour l’observer, il serait différent”. Boris Cyrulnik, Élisabeth De-Fontenay, y Peter Singer, *Les animaux aussi ont des droits*, Epub (Paris: Seuil, 2013), 158.

⁴³¹ Kelly Servick, “Computers Turn Neural Signals into Speech”, *Science* 363, n° 6422 (4 de enero de 2019): 14–14, <https://doi.org/10.1126/science.363.6422.14>.

En una relación personal entre dos o tres personas solamente, cuando uno sufre una indisposición, es muy probable que sea atendido; pero en una relación anónima, entre una multitud o una masa colectiva, es casi moral abandonar al que impide avanzar.⁴³²

La metáfora de la infinitud del *churu* o tiempo-espacio curvo muestra la representación de los sujetos —cada uno como una infinitud de curvas— de forma multidimensional. Esta representación de la infinitud es positiva porque muestra las limitaciones humanas.

Por supuesto que existe la representación negativa de la infinitud, en sentido cartesiano, dicotómico e inclusive teológico, por ejemplo: la idea de que *todo* es dicotómico, un estado una nación; o la epistemología de la división hacia el infinito —en vez de la conjunción— de las partes como método de conocimiento; y, finalmente la búsqueda de la infinitud o automatismo —por ejemplo de las máquinas, el desarrollo infinito en economía, que termina siendo teología o deificación— *perpetum mobile*, que inclusive se puede considerar como un trastorno psiquiátrico de los sujetos que han asimilado el capitalismo, según Rank.⁴³³

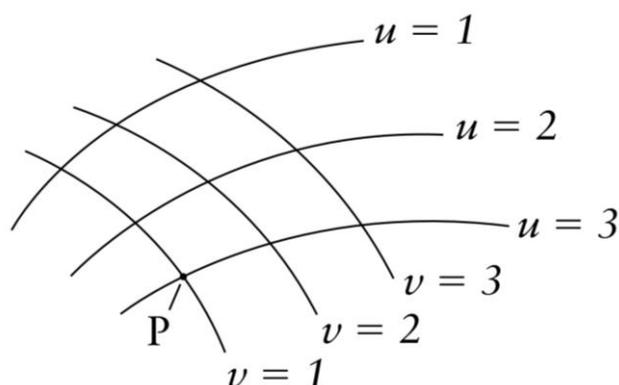


Figura 11. Representación descolonial multidimensional de los sujetos
Fuente: Einstein (2006)⁴³⁴

⁴³² Boris Cyrulnik, *Sálvate, la vida te espera* (España: Penguin Random House, 2013).

⁴³³ “Se ve en algunos de estos casos que los enfermos que buscan descubrir el *perpetum mobile* o encontrar la cuadratura del círculo, no aspiran, en el fondo, más que a resolver el problema que concierne a la posibilidad de la permanencia lo más prolongada posible en la cavidad intrauterina, a pesar de las dificultades derivadas de la desproporción de los tamaños”. Otto Rank, *El trauma del nacimiento*, trad. Saltzmann H.-Z. (Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1961), 100.

⁴³⁴ Ver especialmente las “Gaussian Co-ordinates”, como representación espacio temporal. Albert Einstein, *Relativity: The Special and the General Theory*, trad. Robert W.-Lawson, Penguin Classics (New York: Penguin Books, 2006), 79.

En el esquema propuesto cada curva *churu* representa un sujeto, acorde a nuestra investigación, los sujetos *u* se encuentran en *distinta* situación —no subdesarrollados, primitivos, ni atrasados— respecto a los sujetos *v*. Asimismo, de entre el conjunto de sujetos *u*, y, también entre los sujetos *v*, cada uno de ellos —1, 2, 3— difiere entre sí. Los puntos P son lugares espacio-temporales de encuentro: interculturalidad económica, interculturalidad pedagógica, interculturalidad política. Entonces, no existe un modelo o perfección de trajín o encuentro, el sujeto indígena es un sujeto en movimiento, camina, propende a liberarse o descolonizarse en distintos campos.

Lo que hasta aquí se ha categorizado bajo lo: multi, pluri o inter-culturalismo es un discurso vacío, que solo puede explicarse en una representación unidireccional evolutiva en el tiempo-espacio, línea asintótica, como una *perspectiva ingenua de la descolonización*. Llevar a la concreción este discurso significa asimilar al sujeto indígena a las perspectivas dominantes del sistema-mundo, por ejemplo, que todos los indígenas se “desarrollen” económicamente, o, que todos los indígenas atraviesen por las universidades. Dada esta situación, es necesaria la *crítica desde el sujeto* indígena.

En la generalidad el “investigador [...] habla de todo menos de lo que le hace hablar: la estructura económica que le paga y le impone a través de los programas un cierto tipo de discurso culturalista que deja en paz a la economía”.⁴³⁵ Esta crítica, en la situación del indígena latinoamericano, la academia en general se expresa en un marco teórico culturalista que deja a la economía en paz. Se dice, como discurso retórico, hay que respetar al indígena, debería promoverse la justicia indígena, deberíamos dar pasos hacia la interculturalidad, mientras tanto el sistema económico no se toca. Parece olvidarse que una gran parte de la población indígena se encuentra en una situación económica precaria porque su ascendencia fue esclavizada. Aquí es necesaria inclusive una discusión histórica a nivel psiconalítico.

Consideremos los sueños psicóticos que tenían los *Inka* respecto al *otredad*, los *Inka* abrazaron metafísicamente al *otro* —que en realidad era colonizador y esclavizador— como un dios, Wiracocha. Respecto a los sueños, Freud los caracteriza

⁴³⁵ “Le chercheur africain parle de tout sauf de ce qui le fait parler: la structure économique qui le payé et lui impose à travers les programs un certain type de discours culturaliste qui laisse en paix l'économie”. Bidima, *La philosophie négro-africaine*, 24.

como psicosis,⁴³⁶ enfermedades mentales, que, en nuestro caso padecían o pronosticaban los *Inka* respecto a la posibilidad del encuentro con la otredad. Existía una reverencia de los *Inka*, sin conocer al *otro*, cualesquiera que fuese, ya lo consideraban un dios; el encuentro llegó a concretarse de la manera más cruel para aquellos indígenas, el europeo colonizador, no solo que no era un dios —teológicamente debió considerarse un demonio—, sino que venía a colonizarlos y esclavizarlos. Aunque también hay que señalar que se preveía la llegada del *pachakutik* colonial,

los indios obedecieron [a] los españoles como a hombres enviados de su dios el sol y se les rindieron de todo punto, y no les resistieron en la conquista como pudieran. Antes los adoraron por hijos y descendientes de aquel su dios Viracocha hijo del sol, que se apareció en sueños a uno de sus reyes, por quien llamaron al mismo rey Inca Viracocha: y así dieron su nombre a los españoles.⁴³⁷

Lo mismo sucedió con los *Mexica*, en el caso de su líder *Motecuçoma*, fue previamente advertido del advenimiento de la colonización y esclavización, por ello intentó persuadir a los colonizadores para que pacíficamente se marcharan, empero, desde el inicio de la colonia se muestra la avaricia, núcleo del capitalismo. Mientras más oro entregaba *Motecuçoma*, más era el hambre que despertaba: avaricia, hambre infinita, y, teología capitalista.

Dijeron los indios que aqueste presente y dones enviaba Moteczuma á los que allí habian venido los dias pasados, que eran Juan de Grijalva y su compañía, sino que cuando llegaron con ello á la mar eran ya partidos. Valdria el oro y la plata que allí habia 20 ó 25.000 castellanos, pero la hermosura dellas y la hechura, mucho más valia de otro tanto. Dióse priesa Moteczuma en enviar respuesta y aquellos dones á los españoles; mandó á su Gobernador que les dijese que se fuesen, creyendo que eran niños que fácilmente se contentaban, porque se tornasen á su tierra y saliesen de la suya, y tenía lo mal pensado, porque cuanto más oro les enviara, como despues les envió siempre diciéndoles que se fuesen, fuera como fué mayor cebo para que fueran, como fueron, á sacárselo de las entrañas. Desta priesa de echarlos era la causa porque tenia por cierto, segun sus profetas ó agoreros le habian certificado, que su estado, y riquezas, y prosperidad habia de perecer dentro de pocos años, por cierta gente que habia de venir en sus dias, que de su felicidad lo derrocasse, y por ésto vivia siempre con temor, y en tristeza, y sobresaltado, y así lo

⁴³⁶ “El sueño es, pues, una psicosis, con todos los despropósitos, formaciones delirantes y espejismos sensoriales que ella supone. Por cierto que una psicosis de duración breve, inofensiva, hasta encargada de una función útil; es introducida con la aquiescencia de la persona, y un acto de su voluntad le pone término. Pero es, con todo, una psicosis, y de ella aprendemos que incluso una alteración tan profunda de la vida anímica puede ser deshecha, puede dejar sitio a la función normal”. Freud, *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, XXIII:173.

⁴³⁷ Inca Garcilaso-de-la-Vega, *Comentarios reales de los incas: escritos*, ed. Horacio-H. Urteaga, vol. III (Lima: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1919), 64.

significaba su nombre, porque Moteczuma quiere decir, en aquella lengua, hombre triste y enojado.⁴³⁸

El proceso descrito se mantiene y *moderniza*, en la actualidad a través de nuevos sistemas de raíz colonial, como la industria maderera o la extracción petrolera, que nuevamente responden al sentimiento de la avaricia y al sistema capitalista de acumulación. El colonizador, antes europeo, ahora institucionalizado en las repúblicas que conservan la “matriz colonial del estado”⁴³⁹ dependiente de la industria extractiva, a imagen y semejanza de los modelos eurocéntricos: económicos, políticos o pedagógicos; luego, abren paso a las denominadas *crisis* por la insostenibilidad intrínseca de aquellos, es decir, la calidad de un “Estado colonizado y colonizante”.⁴⁴⁰ La crítica de Rivera-Cusicanqui muestra el rumbo para desenmascarar la vigencia del carácter colonial de las denominadas repúblicas. Entre los resquicios de su núcleo *colonial* están los rasgos de “un Estado excluyente, que confía el manejo del aparato estatal sólo a una clase media letrada, mestiza y [norte-europeizada]”.⁴⁴¹ La clase que conduce el estado está *colonizada* por el sometimiento en materia económica, política o pedagógica; y, es a la vez *colonizante* porque mantiene procesos de colonización, sobre los pueblos *indígenas*, obsérvese el triste ejemplo del despojo territorial sistemático y sometimiento a la industria extractiva que sufre la Amazonía: ecuatoriana, peruana y boliviana

En este caso, Rivera-Cusicanqui critica la importación y el análisis de categorías como modernidad y transmodernidad, su diatriba tiene cabida solo si se realiza un ejercicio de traslado teórico acrítico y desprovisto de praxis.⁴⁴² Aunque siempre está latente el peligro gnoseológico, “no siempre resulta fácil, ni siquiera para aquellos que se identifican con el pueblo, superar una formación pequeño-burguesa individualista e intelectualizada, que establece una dicotomía entre teoría y práctica, entre trascendencia y mundaneidad, trabajo intelectual y trabajo manual”.⁴⁴³

⁴³⁸ De-las-Casas, *Historia de las Indias*, 1875, IV:506.

⁴³⁹ Rivera-Cusicanqui, “*Oprimidos pero no vencidos*”: *luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*, 18.

⁴⁴⁰ Silvia Rivera-Cusicanqui, *Gestión pública intercultural: pueblos originarios y Estado* (La Paz: Instituto Nacional de la Administración Pública República Argentina / Servicio Nacional de Administración de Personal Ministerio de Hacienda, 2008), 7.

⁴⁴¹ Se cambia la categoría “occidentalizada” por europeizada, aceptando la crítica de Edward Said respecto al orientalismo y occidentalismo. Rivera-Cusicanqui, 7.

⁴⁴² Silvia Rivera-Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón /, 2010), 63–69.

⁴⁴³ Freire et al., *Teología Negra. Teología de la Liberación*, 29.

Rivera-Cusicanqui refiere con nombres y apellidos a los Estudios Poscoloniales de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, porque según su opinión, reproducen acríticamente discursos supuestamente descoloniales “dejando paralogizados a sus objetos de estudio —los pueblos indígenas y afrodescendientes— con quienes creen dialogar”, su crítica se podría enfocar contra lo *pos*-colonial como algo supuestamente ya superado —y, esto sí constituye eurocentrismo—. Sin embargo, la crítica de Cusicanqui está centrada en el indigenismo y el colonialismo sujeto-objeto.

Por esta razón, aquí se subsume gran parte del trabajo de Rivera-Cusicanqui. En consecuencia, se reprocha la construcción histórica indigenista, inclusive desde los cronistas; y, en un mayor grado de profundidad, se plantea la crítica de la mitificación o mistificación del macro relato, por ejemplo, las historia de los *Inka* como construcción indigenista, porque estos últimos también pretendieron, en su momento, dominar a quienes ahora viven, o, más bien mueren en la Amazonía: Shuar, Achuar, Záparo.

De lo señalado se tiene que no existe el fetiche Pos-colonial, más bien el Estado latinoamericano propende a modernizarse o recolonizar, es funcional para y con un sistema económico sediento de acumulación, destrucción y *pauperización*.⁴⁴⁴ La modernización se hace dinámica, inacabada, en proceso de reconstrucción constante. En Latinoamérica, por ejemplo, Ecuador, Honduras o Perú; es paradigmática la creación de “leyes de modernización” con objetivos desarrollistas, de progresismo o crecimiento económico. Que “nuestro modernismo ocurrió sin modernización”⁴⁴⁵ expone nuestro complejo de inferioridad en el afán de mirarnos en el espejo antes europeo y ahora también norteamericano; nos sometemos al proceso extractivo petrolero, aurífero, maderero, con el afán de “desarrollarnos” o modernizarnos y terminamos destruyendo nuestros ríos, bosques, la tierra, y, en resumen, nuestra propia vida, la tendencia psicótica encaminada al suicidio colectivo.

⁴⁴⁴ Marx refiere al “ejército industrial de reserva”, personas desechadas del sistema o que no tienen trabajo, dispuestas a venderse por cualquier cantidad que les permita sobrevivir: la niñez sin familia, las prostitutas o los mendigos; y, Hinkelammert con Mora-Jimenez extraen la “ley de la pauperización” que refiere a que la acumulación capitalista que destruye y convierte en desecho a “la tierra y el sujeto productor”. Marx, *El capital I: crítica de la economía política*, 476; Hinkelammert y Mora-Jiménez, *Hacia una Economía para la vida: preludeo a una reconstrucción de la Economía*, 99.

⁴⁴⁵ Ver especialmente el aporte de Renato Ortiz “nosso modernismo ocorreu sem modernização”. Hermann Herlinghaus y Monika Walter, eds., *Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural* (Alemania: Langer Verlag Berlin, 1994), 185–96.

Echeverría nos califica como “una Europa fuera de Europa”,⁴⁴⁶ pero lo indígena puede ser europeo o europeizado solo en sentido colonial, entonces, Echeverría también esconde en su inconsciente la marca colonial, un complejo de inferioridad. Es lo que Dussel llama el nacimiento de la modernidad, “modernismo es eurocentrismo”,⁴⁴⁷ en Hinkelammert pasa a denominarse la “acumulación [mundial] del capital o globalización”,⁴⁴⁸ Wallerstein emplea la categoría sistema-mundo, son sinónimos, Europa coloniza América y trae consigo el sistema-mundo capitalista, modernidad o eurocentrismo,⁴⁴⁹ la ideología político-económica predominante de este sistema es el liberalismo.⁴⁵⁰

Por *modernidad* habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por *capitalismo*, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos.⁴⁵¹

Para Echeverría, la *modernidad* es el todo y el *capitalismo* la parte. Entonces, el capitalismo es en psicología la avaricia, en economía la acumulación, en política la dependencia o colonización. Pero el surgimiento de la mundialización del sistema capitalista supone además la falta de estructura política de regulación de este nuevo poder tiránico, el mercado mundial, que propende a la búsqueda de lucro y la acumulación, por encima del cuidado de la vida *Sumak Kawsay*. Es de conocimiento general que Naciones Unidas está controlada por las principales potencias económicas, una nueva forma de *colonización mundial*.

⁴⁴⁶ Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, 69.

⁴⁴⁷ En el texto autocrítico “in various shades and measures, [we are] Eurocentred in our ambitions, expectations, and approaches to life. In that highly particularistic, if almost tautological, sense, *modernism is Eurocentrism*”. Kannepalli-Kanth, *Against Eurocentrism: A Transcendent Critique of Modernist Science, Society, and Morals*, 43.

⁴⁴⁸ “There is a desire to resist the movements that criticize the strategy of capital accumulation – called globalization – these movements are active everywhere and mobilize people with a strength that might threaten the future of this strategy”. Ver § 1. Ulrich Duchrow y Franz Hinkelammert, *Property for People, Not for Profit: Alternatives to the Global Tyranny of Capital*, trad. Elaine Griffiths et al. (New York: Catholic Institute for International Relations, 2004), 116.

⁴⁴⁹ “That is to say: modernity, colonialism, the world-system, and capitalism were all simultaneous and mutually-constitutive aspects of the same reality”. Enrique Dussel, *Anti-Cartesian Meditations: From the Perspectives of Philosophy of Liberation*, ed. Alejandro A.-Vallega y Ramón Grosfoguel, *Decolonizing de Mind* 9 (Amrit Publishers, 2018), 44.

⁴⁵⁰ Según Wallerstein, la “ideología dominante desde 1848 el liberalismo, que en el fondo no es otra cosa que la modernidad”. Wallerstein, *Después del liberalismo*, 92.

⁴⁵¹ Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, 138.

La globalización [o mundialización] es *conquista*, una conquista prolongada, al servicio de las ganancias... La conquista de las tierras, las tierras de los pueblos originarios... La conquista de los recursos naturales. Todos esos recursos explotados en el mundo entero, sobre todo en los tiempos de ocupación. El 67% de las tierras emergidas del planeta estaban, en 1878, colonizadas por los europeos. En 1914, la proporción alcanzó 84,4%... (¿Cuál debe ser la proporción para que se hable de un sistema mundial?). ¿A qué sirvió la colonización de esas tierras?... La conquista evadió las independencias recurriendo al capital y a la empresa errante. La conquista de la mano de obra, primero raptándola, luego explotándola salarialmente... La conquista de las naciones, primero ocupándolas; luego dejando, después de las independencias, un aparato reproductor de explotación y cómplice de la dominación. Más tarde atando a las naciones mediante los lazos impalpables de las deudas externas.⁴⁵²

Hinkelammert lanza el postulado de la colonización mundial. Para América no aplica la ingenua crítica semántica de la “relevancia excesiva a la invención de algo llamado ‘capitalismo’”,⁴⁵³ puesto que tal acontecimiento tuvo como consecuencia una matanza o genocidio de indígenas y la correspondiente destrucción de sus sistemas económicos, políticos, jurídicos: el *pachakutik*. La afirmación de Latour *Jamás fuimos modernos*⁴⁵⁴ es eurocentrada, no aplicable para *nosotros* los así llamados indígenas, la modernización se impone ordinariamente a través del despojo.

Echeverría subsume a Braudel y concibe a la modernidad entre los siglos XI y XIII,⁴⁵⁵ tal noción aquí se desecha porque solamente la extracción de la plata y el oro situó económicamente a Europa en el mundo.

La avaricia colonial de la plata y el oro se grafica en las crónicas, así como en los textos de estudios etnográficos o antropológicos que exponen una *metafísica de la geofagia*. Cuando los *Shuar*, en lo que ahora es el estado ecuatoriano, capturaron al gobernador de Logroño “lo acostaron en el suelo, manos y pies atados, y echaron oro derretido en su boca para ver —como dijeron— si podía satisfacer su inmensa sed de oro”.⁴⁵⁶ Wamán-Puma-de-Ayala también plasmó aquello en sus crónicas.

⁴⁵² Hinkelammert, *El huracán de la globalización*, 60.

⁴⁵³ Jack Goody, *El milagro euroasiático*, trad. Belén Urrutia (Madrid: Alianza Editorial, 2012), 10.

⁴⁵⁴ Bruno Latour, *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simetrica*, trad. Carlos Irineu da Costa (Brasil: 34 / Nova fronteira, 1994).

⁴⁵⁵ Echeverría, *Modelos elementales de la oposición campo ciudad: anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, 71.

⁴⁵⁶ Rafael Karsten, *Entre los indios de las selvas del Ecuador: tres años de viajes e investigaciones*, trad. Lars Eriksson, 25 (Quito - Ecuador: Abya-Yala, 1998), 333.

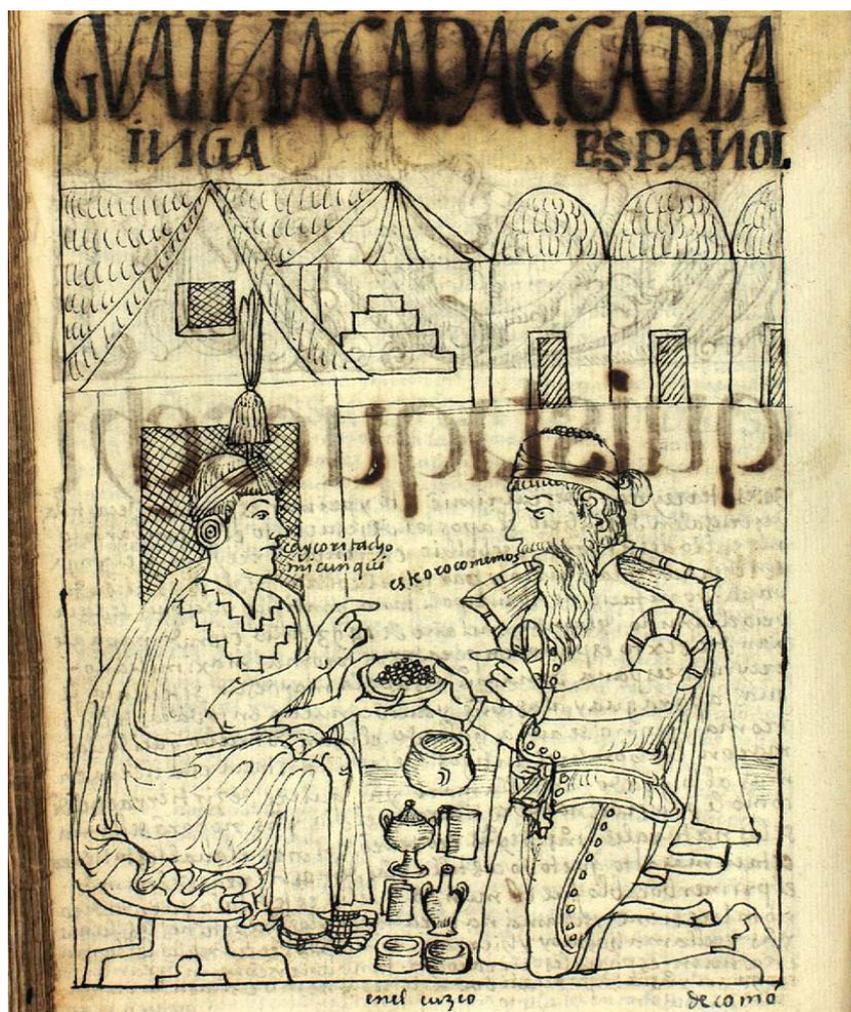


Figura 12. Geofagia: Inca Guainacapac y el español Candía
Fuente⁴⁵⁷

Wamán-Puma-de-Ayala realiza una crítica radical de la *metafísica de la geofagia*, como proceso extractivista del oro, o, crítica de la muerte. Sitúa cara a cara a *Wayna Kapak Inka* frente a Candía de origen español, el diálogo es fulminante.

—“¿Cay kuritachu mikunki? ¿Es éste el oro que comes?”, pregunta el *Inka*.

Mientras que el colonizador responde que sí: “Este oro comemos”.

En el siglo XXI damos testimonio de que los nuevos colonizadores: empresas transnacionales extractivas, países belicistas industrializados como Estados Unidos, o, religiones pro *statu quo* como el cristianismo “secular” que no toman partido por los empobrecidos. Estos nuevos colonizadores *comen* o son cómplices de los que *comen* —a

⁴⁵⁷ Felipe Guamán-Poma-de-Ayala, *El primer nueva corónica i buen gobierno compuesto por don Phelipe Gvaman Poma de Aiala, [señ]or i prí[n]cipe*, trad. Det Kongelige Bibliotek, s. f., 369 [371], <https://bit.ly/3bf2cfQ>.

más del oro— cobre, petróleo, agua y sobre todo engullen vidas humanas empobrecidas. Esta *ansia* de los neocolonizadores tiene proyección metafísica, la *avaricia infinita* por los “recursos extractivos”, por la matanza; el núcleo teórico-económico está arraigado en las tesis creadas por las universidades del Norte, que apuntan al “desarrollo”, “crecimiento” o “industrialización” ilimitada: esto se puede categorizar bajo la *metafísica de la destrucción o idolatría*.

En este sentido, la obra de Mirowski⁴⁵⁸ ilustra como se funde la economía y la matemática de John Von Neumann, para dar paso a la econometría. La econometría es una *abstracción* mental humana que propende al desarrollo infinito, esto constituye teología económica, la formulación matemático-económica medio-fin del cálculo “racional” de la ganancia, en palabras de Weber.⁴⁵⁹ En otras palabras, la economía euronorteamericana —por no decir, toda su “racionalidad” irracional— actual, está construida para enseñar el medio-fin de la ganancia y la acumulación. Este tipo de abstracciones son teológicas, sus creadores son las élites enriquecidas y su dios es el capital. Todo que se puede divisar de mejor manera desde el campo de la neurología.

⁴⁵⁸ Philip Mirowski, *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science* (New York: Cambridge University Press, 2002); Philip Mirowski, *Nunca dejes que una crisis te gane la partida: ¿cómo ha conseguido el neoliberalismo, responsable de la crisis, salir indemne de la misma?*, trad. Blanca Rivera De Madariaga, Epub (Barcelona: Deusto, 2014).

⁴⁵⁹ “En el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, todas las ciencias sociales, y especialmente el trío de disciplinas nomotéticas, la economía, la ciencia política y la sociología, adoptaron métodos cuantitativos de investigación y se apoyaron en el presupuesto del determinismo del universo social”. Immanuel Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*, trad. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba (Barcelona, España: Gedisa, 2005), 40.

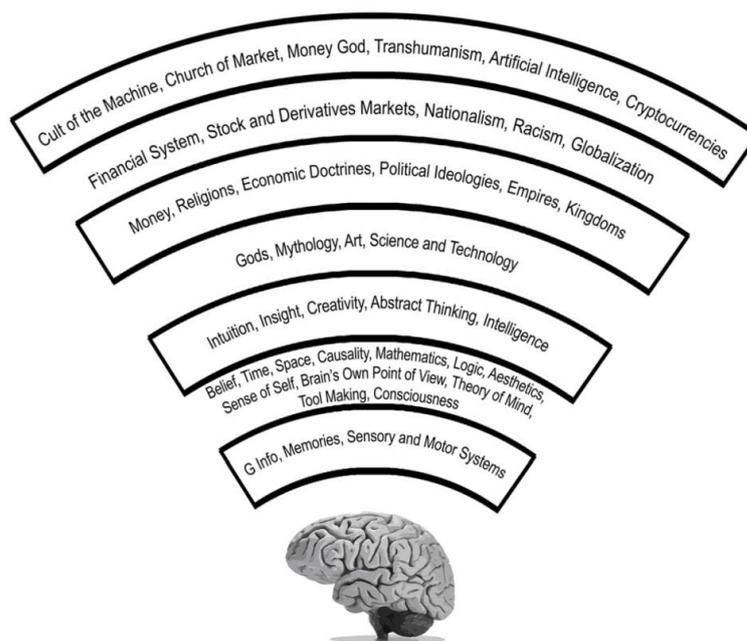


Figura 13. La cosmología cerebral: diferentes niveles de abstracciones mentales creadas por el cerebro humano

Fuente: Nicoletis (2020)⁴⁶⁰

Con razón Zuboff⁴⁶¹ plantea que el ser humano es un títere de los algoritmos, el comportamiento humano actual está basado en la supuesta automaticidad o “inteligencia” de las máquinas: la propaganda de internet, la bolsa de valores, las transacciones, etc. La máquina y la matematización están situadas —según Nicoletis— hasta el presente, en el nivel máximo de abstracción mental, en calidad de teología. Esta representación divinizada se traduce luego en el *culto* a lo muerto, aunque parece obvio, hay que resaltar que no son seres vivos: la máquina —móviles, computadoras, tablets—, el dinero (las criptomonedas) o el mercado. En este punto se pueden señalar como ejemplo los postulados fetichistas de una supuesta “inteligencia artificial” de la máquina.

Tales abstracciones deifican la acumulación, se pueden entender como el culto necrofílico, en resumen idolátrico. En otras palabras, se construye una *teología de la muerte*. A partir de lo dicho hay que señalar una diferencia radical entre el *culto necrofílico* y el *culto biofílico*.

⁴⁶⁰ “The braincentric cosmology: different levels of mental abstractions created by the human brain”. Nicoletis, *The True Creator of Everything: How the Human Brain Shaped the Universe as We Know It*, 258.

⁴⁶¹ Shoshana Zuboff, *La era del capitalismo de la vigilancia: la lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*, trad. Albino Santos, Epub, Estado y Sociedad (Barcelona, España: Paidós, 2020).

No existe en verdad una distinción más marcada entre los seres humanos que la que hay entre quienes aman la vida y quienes aman la muerte. Este amor por la muerte es una adquisición típicamente humana. El hombre es el único animal que puede aburrirse, el único animal que puede amar la muerte. Aunque el hombre impotente (no me estoy refiriendo a la impotencia sexual) no puede crear vida, puede destruirla y así trascenderla. El amor por la muerte en medio de la vida es la perversión más esencial. Hay algunos que son verdaderos necrófilos —y saludan a la guerra y la promueven, aunque en su mayoría no tienen conciencia de su motivación y racionalizan sus deseos como contribución a la vida, el honor o la libertad—. Son probablemente la minoría; pero hay muchos que nunca realizaron la elección entre vida y muerte, y que se refugiaron en la actividad febril para ocultarlo. Estos no celebran la destrucción, pero tampoco saludan a la vida.⁴⁶²

Si afirmamos que la destrucción ilimitada es una abstracción cültica, idolátrica, nos encontramos en un plano metafísico, ingresamos en la deificación necrofílica. *El dios de la modernidad es la muerte.*

“Lo opuesto a la orientación necrófila es la orientación biófila; su esencia es el amor a la vida, en contraste con el amor a la muerte”.⁴⁶³ En este sentido, el sistema Trascendental de los indígenas toma postura y se posiciona en un nivel biofílico máximo de abstracción mental, el culto-praxis del cuidado de la vida, lo que aquí se nombra bajo la categoría Trascendental como *Sumak Kawsay*. Los indígenas construyeron una *Trascendentalidad* que consisten en la deificación de las montañas, dentro de ellas las piedras, el agua y las plantas son seres vivientes.

A su vez, la Trascendentalidad de los indígenas se puede traducir como responsabilidad o ética. Para Maturana, en sus diez escalas de la biología del entendimiento humano, la ética se sitúa en el último grado —el décimo— de reflexividad o consciencia humana, consiste en “conocer el conocer”, pero, este *conocer el conocer* se relaciona a su vez con nuestros actos cotidianos, es decir, con el primer grado de reflexividad. En otras palabras, la ética o responsabilidad se plasma nuestra vida diaria.

⁴⁶² Erich Fromm, *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, trad. Eduardo Prieto (Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1984), 30.

⁴⁶³ Fromm, *El corazón del hombre: su potencia para el bien y para el mal*, 35.

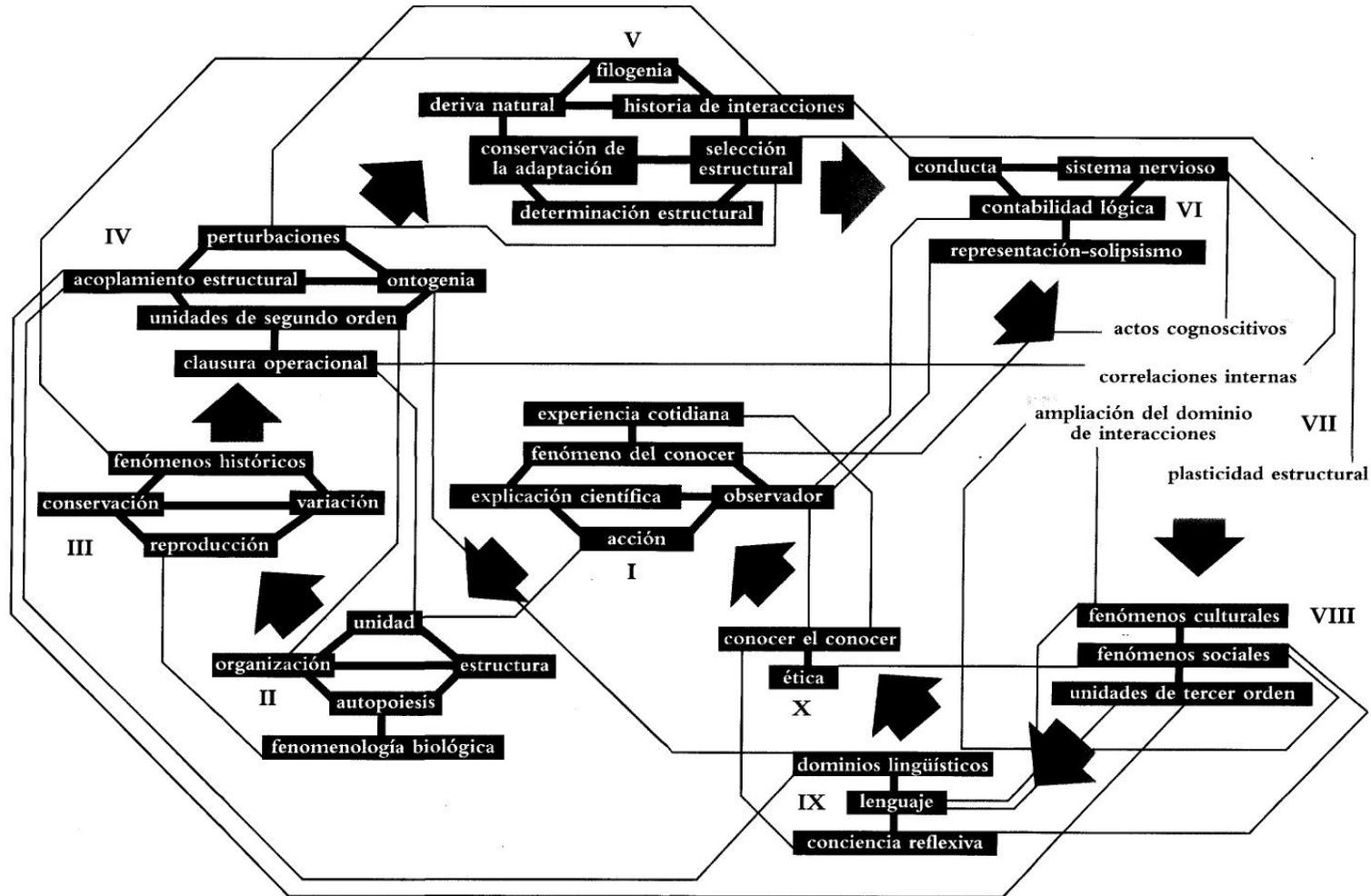


Figura 14. Grados de la biología del entender humano y ética
 Fuente: Maturana y Varela (2003)⁴⁶⁴

⁴⁶⁴ Maturana y Varela, *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*, 95.

Hasta aquí se han planteado los dos polos opuestos, la ética o Trascendentalidad indígena biofílica contrapuesta a la teología moderna que es necrofílica. De allí que, el análisis de la modernidad y transmodernidad es útil para los indígenas en la medida que permite su entroncamiento en la problemática del sistema-mundo —para emplear la categoría de Wallerstein— y los modelos económicos y políticos que propenden a generar opresión y destrucción de la vida. La *Teoría de la dependencia* —o más acertadamente dependencia(s)—⁴⁶⁵ y el *colonialismo interno* permiten mostrar de una mejor manera lo que aquí podría llamarse *indigenismo económico*. La *Teoría de la dependencia* indica la manera en que un solo modelo económico, el de acumulación y destrucción de la vida ha sido perpetuado; por nuestra parte mostramos como se ha minimizado el potencial de las economías *indígenas*, únicamente porque son ellas: indígenas.

Respecto al *colonialismo interno*, el Estado republicano colonial tiene como único parámetro de comparación a euronorteamérica y por eso continúa su labor recolonizante —iniciada en 1492— hacia los indígenas. Felix Patzi realiza una discusión amplia de este fenómeno.

Las economías indígenas, asumen tal seudónimo por la vigencia teórica y retórica del indigenismo económico. Sin embargo, en cuanto se critica este tipo de categorizaciones, deberíamos pasar a discutir más bien de la *economía amazónica*, con ello se realizaría un ejercicio de signo descolonial económico. Las economías, ya no indígenas, sino: Huaorani, Araweté, Záparo constituyen críticas radicales a la acumulación capitalista, contaminación y destrucción del planeta. En la Amazonía no solo hay teoría económica crítica, sino lo más importante *praxis* y *filosofía*. En 1550, en Brasil, un tupinambá discutía con Jean Lery:

“¿No tienes madera en tu país?” se preguntó. Cuando Lery explicó que la madera era para teñir, no para hacer leña, su interlocutor preguntó por qué necesitaban tanto de ella. El francés respondió que en su “país hay comerciantes que poseen más tela, cuchillos, tijeras, espejos y otros bienes de los que se pueda imaginar”. El Tupí consideró esto por un tiempo, luego meditó, “Este hombre rico del que me hablas, ¿no se muere?” Asegurado de que los franceses también mueren, el viejo se preguntó qué pasa con los bienes de los comerciantes después de la muerte. Lery explicó pacientemente que son legados a los herederos. El Tupí había escuchado suficiente: “Ahora veo que ustedes los franceses son grandes locos. Cruzáis el mar y sufrís grandes inconvenientes... y trabajáis tan duro para

⁴⁶⁵ “Si la situación se considera a la luz de la división del mundo en bloques ideológicos —ya existentes en 1967— y de las consecuentes repercusiones y *dependencias* económicas y políticas, el peligro resulta harto significativo”, cursiva añadida. Franz Hinkelammert et al., *El pensamiento social de Juan Pablo II: documentos y comentarios* (Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1988), 72.

acumular riquezas para vuestros hijos o para los que os sobrevivan. ¿La tierra que os alimentó no es suficiente para alimentarlos también? Tenemos padres, madres e hijos a los que amamos. Pero estamos seguros de que después de nuestra muerte la tierra que nos alimentó también los alimentará. Por lo tanto, descansamos sin más preocupaciones”.⁴⁶⁶

Desde Europa también se pretende criticar el sistema vigente. Empero, los ataques a la modernidad agrupados en el “antimodernismo”, la “postmodernidad” e inclusive una tercera posición, la de Habermas, que intenta subsumir a las dos anteriores, constituyen una crítica interna *desde* la modernidad. Según este último, hay “falsos frentes que no hacen mas que anublar las diferencias políticas entre el antimodernismo de los jóvenes conservadores y la defensa neoconservadora de una postmodernidad que despoja de su contenido racional y de sus perspectivas de futuro a una modernidad en discordia consigo misma”.⁴⁶⁷

La crítica habermasiana de la modernidad desde una posición eurocentrada constituye un “segundo Eurocentrismo”,⁴⁶⁸ eurocentrismo refinado. “Posmodernismo es modernismo sin escrúpulos, modernidad en extremo”.⁴⁶⁹

La crítica desde la *transmodernidad* implica positividad, la situación transmoderna de las personas indígenas en nuestro caso, implica el reconocimiento premoderno o de mayor antigüedad de las civilizaciones como la *Inka*, *Maya* o *Azteca*, y, asimismo el sentido contemporáneo de la modernidad;⁴⁷⁰ el sentido positivo de la

⁴⁶⁶ “‘Do you not have wood in your country?’ he wondered. When Lery explained that the wood was for dye, not firewood, his interlocutor asked why they needed so much of it. The Frenchman replied that in his ‘country there are traders who own more cloth, knives, scissors, mirrors and other goods than you can imagine.’ The Tupi considered this a while, then mused, ‘This rich man you are telling me about, does he not die?’ Assured that Frenchmen too died, the old man wondered what became of the traders’ goods after death. Lery patiently explained that they were bequeathed to heirs. The Tupi had heard enough: ‘I now see that you Frenchmen are great Madmen. You cross the sea and suffer great inconvenience . . . and work so hard to accumulate riches for your children or for those who survive you. Is the land that nourished you not sufficient to feed them too? We have fathers, mothers and children whom we love. But we are certain that after our death the land that nourished us will also feed them. We therefore rest without further cares.’” Kenneth Pomeranz y Seteven Topik, *The World That Trade Created: Society, Culture and the World Economy, 1400 to the Present*, 3rd. ed. (London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015), 32.

⁴⁶⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, II:562.

⁴⁶⁸ “This was necessary because ‘Modernity’, in the United States and Europe, had (continues to have) a clearly Eurocentric connotation, notorious from Lyotard or G. Vattimo through J. Habermas, and in another, more subtle manner even in I. Wallerstein, who we identify with a ‘second Eurocentris’”. Dussel, *Anti-Cartesian Meditations: From the Perspectives of Philosophy of Liberation*, 40.

⁴⁶⁹ “Postmodernism is modernism without scruples, modernity in extremis”. Duchrow y Hinkelammert, *Transcending Greedy Money: Interreligious Solidarity for Just Relations*, 97.

⁴⁷⁰ Dussel, *Anti-Cartesian Meditations: From the Perspectives of Philosophy of Liberation*, 50.

transmodernidad también refiere a la situación de la posición de países y personas periféricas excluidas, mal llamadas “subdesarrolladas” como si fueran enanas.

La categoría *trans* imprime a la *modernidad* —transmodernidad— un sentido de dinamicidad, como un sistema en proceso de devenir o imperfección, no en referencia a que tenga defectos sino a que se encuentra inacabada.⁴⁷¹ Lo dicho, es el principal aporte y crítica desde la transmodernidad a la postmodernidad, en este sentido Latinoamérica ya llegó a criticar a euronorteamérica. La posmodernidad nos lleva a idealizar una situación acabada o superada de la modernidad, mientras que la transmodernidad refiere a un proceso dinámico.

No hay aún establecida una cultura de la post-modernidad. Lo que existe es una búsqueda a partir de la constatación de una ruptura necesaria. Vivimos en plena cultura de la modernidad, pero ya no podemos creer en ella. Eso lo revela ya la propia palabra post-modernidad. Ninguna época nueva se llama post-época anterior. La sociedad burguesa no se llama post-feudal, ni la sociedad socialista post-burguesa.

Al surgir el proyecto concreto de una nueva época, aparece también la designación positiva de ella. Evidentemente, no estamos todavía frente a tal proyecto, no tenemos ni siquiera un nombre para lo que estamos anunciando. La designación post-modernidad atestigua precisamente eso.⁴⁷²

El posmodernismo es una reificación del *yo* moderno euronorteamericano. La insistencia del sistema colonial y luego euronorteamericano que reafirma la necesidad de su propia vigencia. Es un ego colonial y luego euronorteamericano, la sociedad enferma de avaricia, según Fromm.

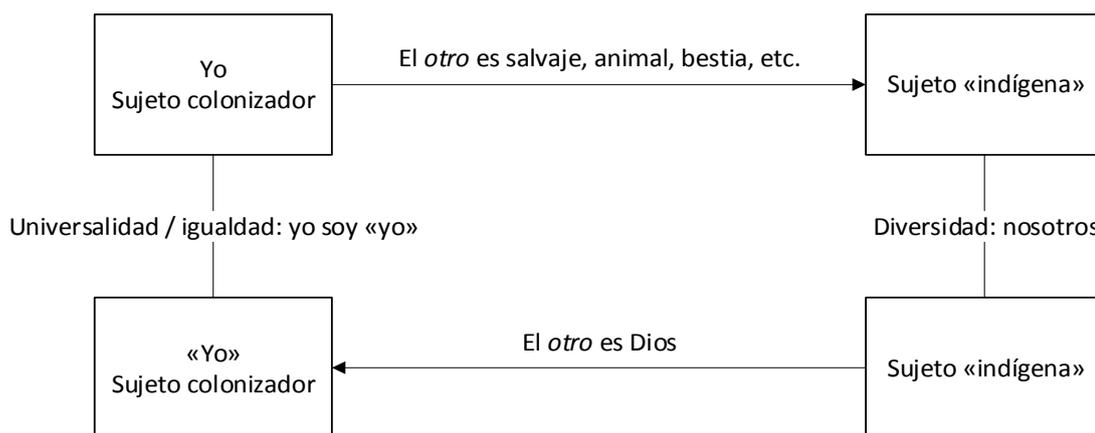


Figura 15. Nosotros o yo colectivo, y, el yo colonizador
Fuente y elaboración propias

⁴⁷¹ Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 46.

⁴⁷² Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1989), 83.

El sujeto colonizador ejerce una acción de reificación del *otro*, es decir, el sujeto colonizador es egocéntrico, para este último sujeto, el *otro* solo *es* en cuanto réplica de sí mismo, en tanto otro *yo*, como réplica o duplicidad, un espejo del yo. Esta es una mirada teológica, el *yo* proyectado como dios, “la fórmula de Dios ($A=A$) igualaba dos términos [asimismo] originarios e igualmente infinitos”.⁴⁷³

La derivación del *yo* en el *signo* que propone Rosenzweig se expresa con mayor claridad través del *taypi*. En la fórmula $A=B$, el sujeto A en su infinitud se propone como igual a B, y también viceversa $B=A$. El tercer incluido *taypi* es el *nosotros como iguales* AB o también BA.

Mientras tanto, el sujeto A y el sujeto B son también distintos: $A \neq B$, asimismo $B \neq A$. Nuevamente el *taypi* tercer incluido AB o BA es posible, pero es un *nosotros como distintos*.

Según Bachofen esta discusión se traslada también al género: “El número dos, de carácter material y femenino, que en la dualidad de las sacerdotisas aludía al originario dualismo, es elevado en el trípode a la perfección del tres, a la armoniosa trinidad”.⁴⁷⁴ Lo trascendente de esta representación lógica es el *nosotros* iguales y distintos, el tercer incluido. La representación de ambas posibilidades rompe la lógica del tercer excluido. No hay un tercer excluido, hay un *nosotros que incluye*, tercer incluido.

Para la mirada indígena el *otro* es un dios, tal *distinción* constituye una ampliación de la *otredad*, por ser un sujeto *otro* adquiere mayor infinitud, se constituye en un dios, me trasciende. De allí que el *sujeto colonizador* ingresa al “Nuevo Mundo” y solo puede apreciar los metales preciosos, valora especialmente la plata y el oro, solo en cuanto estos metales tienen *valor* en su propio mundo, Europa. Aquello constituye una revelación del egocentrismo europeo. La avaricia que considera el oro y los metales preciosos fue una revelación del egocentrismo de carácter individual, la apreciación del *sí mismo europeo* reflejado en el otro. Mientras que recibir al otro como diferente sin ni siquiera conocerlo y estimarlo es despojarse del ego: este es el caso de los *Inca* o los *Mexica*. Clastres en referencia al *nosotros* o *yo colectivo* se encontró con que: “La sustancia de la sociedad

⁴⁷³ Rosenzweig, *La estrella de la redención*, 90.

⁴⁷⁴ Bachofen, *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia: en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, 144.

guaraní es su mundo religioso. Si se pierde el anclaje en ese mundo, la sociedad se derrumba. La relación de los guaraníes con sus dioses es lo que los mantiene como un Yo colectivo, lo que los reúne como una comunidad de creyentes. Esa comunidad no sobreviviría un instante a la pérdida de la creencia”.⁴⁷⁵

Para el colonizador el otro descubierto fue y es un objeto o una cosa. La perspectiva metafísica del físico Stephen Hawking sirve para mostrar análogamente los resquicios del ego humano colonizador. Hawking responde a dos preguntas que marcan o deberían marcar el proyecto vital de la humanidad: ¿Sobreviviremos en la tierra? y si ¿Deberíamos *colonizar* el espacio?⁴⁷⁶ En la reflexión de Hawking aparece la preocupación por varios problemas de la tierra: la posible extinción de la humanidad, la crisis climática y la contaminación ambiental. Durante esta reflexión, nuestro físico no puede esquivar explícitamente la analogía con la colonización de América a partir de 1492. Pero no realiza el análisis ético de los grandes problemas de la tierra: la responsabilidad por la destrucción global de la vida y el hambre humana, concluye que si la humanidad quiere sobrevivir como especie, esta no tiene otra opción. “La colonización humana en otros planetas ya no es ciencia ficción”,⁴⁷⁷ concluye Hawking. El proyecto colonial dinámico adquiere entonces sentido interplanetario.

⁴⁷⁵ Texto en cursiva en el original. Pierre Clastres, *La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los guaraníes*, trad. María-Eugenia Valentié, Ediciones del sol, Antropológica (Buenos Aires: Ediciones del sol, 1993), 11.

⁴⁷⁶ Cursiva añadida, Chapter 7: Will We Survive on Earth?; Chapter 8: Should We Colonise Space? Stephen Hawking, *Brief Answers to the Big Questions*, Epub (New York: Bantam Books, 2018), 92–111.

⁴⁷⁷ “Human colonisation on other planets is no longer science fiction”. Hawking, 111.

Capítulo cuarto

Filosofía Indígena

Yo te traigo en el tiempo
hacia mi nueva reencarnación mestiza
y aúllo de dolor porque te he perdido.
Indio salvaje,
me haces señas a través de los siglos,
a través de todos los descubrimientos,
vuelves a vivir en mis ansias de monte,
de desnudez⁴⁷⁸

Pareciera que al hablar de filosofía se estaría buscando nuevamente un anclaje en Europa. Sin embargo, si nombramos obras “clásicas”, en los escritos referentes a Sócrates, Platón y Aristóteles, se reafirma que la llamada filosofía griega tiene raíz africana.⁴⁷⁹ Es decir, en África está el origen humano, porque está comprobada la monogénesis de la humanidad, y en consecuencia compartimos lazos de hermandad. Por tanto la historia indígena y luego Latinoamericana tiene la posibilidad de construir allí su entroncamiento mundial.

Con esta premisa se puede empezar el rastreo del marco histórico-filosófico de mayor calado respecto a los indígenas. En lo que ahora es Latinoamérica, a grandes trazos se identifica el triple entrecruzamiento de sistemas filosóficos. El *indígena*, que puede ser por ejemplo: *aymara*, *kichwa*, *shuar* etc.; el *indigenista* que tiene matriz euronorteamericana; y, el *africano*, que aquí solo se menciona porque este trabajo no lo abarca.

En primer lugar, específicamente la *Filosofía Indígena* subdividida a su vez — para simplificar— en dos, el sistema especialmente oral de matriz mítica de la Amazonía y el gráfico o escrito en textiles, pictografías o iconografía.

⁴⁷⁸ Gioconda Belli, *El ojo de la mujer*, 4.a ed. (Madrid, España: Visor Libros, 1998), 179–80.

⁴⁷⁹ Con abundante bibliografía se puede verificar esta aseveración y lo mismo sobre el origen africano de la humanidad, verbigracia: Enrique Dussel, *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, vol. I, II vols., Filosofía (Madrid: Trotta, 2009); John-M. Hobson, *Los orígenes de la civilización de occidente* (Barcelona: Crítica, 2006); Sahnouni et al., “1.9-Million- and 2.4-Million-Year-Old Artifacts and Stone Tool–Cutmarked Bones from Ain Boucherit, Algeria”.

Al referirse a las filosofías indígenas en general [...] la academia filosófica tiende a cualificar este tipo de filosofías como pensamiento, etnofilosofía, cosmovisión o simplemente sabiduría. Como con cualquier filosofía, se trata de filosofías contextuales, y el contexto en este caso es sobre todo de tipo cultural, étnico y religioso. Es cierto que en el caso del pensamiento quechua (o de la filosofía quechua) no existen textos históricos de primera mano, no hay autoría individual y no existen instituciones de elaboración y difusión del saber filosófico (universidades, institutos, comunidades de sabios).

Sin embargo, desde una perspectiva intercultural, se trata de un pensamiento filosófico distinto de la tradición occidental dominante, e incluso distinto de la gran mayoría de corrientes filosóficas de América Latina.

Evidentemente, hay problemas epistemológicos y metodológicos, en el momento de la elaboración y sistematización de una filosofía quechua. Por la falta de fuentes escritas, hay que buscar otro tipo de fuentes, que son sobre todo la tradición oral, la subconciencia colectiva, el universo simbólico religioso y ritual, los relatos indirectos de los primeros cronistas, y los esfuerzos indígenas de los últimos años por desclandestinizar la sabiduría milenaria quechua.

No se trata, entonces, de elaborar una filosofía desde cero, sino de articular, expresar y sistematizar un pensamiento milenario, que existía antes, con y después de la conquista española, y que sigue existiendo en gran parte de los Andes de Sudamérica, desde Colombia hasta el norte de Argentina. Este trabajo de análisis y sistematización merece el título de “filosofía”.⁴⁸⁰

El sistema filosófico indígena se plasma en la praxis cotidiana, por ejemplo la fiesta, que se puede entender como filosofía performativa, *filosofía vivencial* o *filosofía práctica*, y dentro de esta, por ejemplo: la solidaridad, alimentación sin pago a cambio, el baile como transgresión de lo establecido o de lo normado.

La Filosofía Indígena también está expresada en calidad de arte, se tiene por ejemplo: imágenes antropomorfas, representaciones de animales, mitos, o, en algunos casos a través de la representación de seres conformados por una “mezcla de hombre, animal y planta”⁴⁸¹ tallados, por ejemplo, en las vasijas de los *Moches*.

Este tipo de expresión opera en todos los sistemas filosóficos indígenas, por ejemplo, también para los Huaorani, hubo un tiempo en el que tanto animales como humanos no estaban separados.⁴⁸² Icaza presenta esta realidad filosófica, en el contexto *kichwa* ecuatoriano, como novela:

—Los runas toman para ellos el nombre de cualquier pendejada.
¿Cómo es éso?

⁴⁸⁰ Dussel, Mendieta, y Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*, 36–37.

⁴⁸¹ Rogger Ravines, ed., *100 años de arqueología en el Perú* (Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 1970), 306.

⁴⁸² “Humans and animals were not yet separated”. Laura Rival, *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador* (United States of America: Columbia University Press, 2002), 53.

—De un monte, un pájaro, una laguna, un río.⁴⁸³

En un campo disciplinario como la filosofía, para los indígenas esta discusión gira alrededor de la Trascendentalidad. Los animales, plantas o el agua toman un carácter divinizado, la vida en general es Trascendental.

Como consecuencia, la expresión filosófica indígena puede ser entendida y se materializa en mayor amplitud a través de la estética indígena, entendida como la *belleza de la reproducción de la vida*, este campo queda solamente planteado como postulado para un trabajo venidero.

En segundo lugar, se suma en Latinoamérica, la filosofía indigenista en algún sentido crítica que se construye en el período colonial-republicano. Por supuesto, el marco teórico-filosófico latinoamericano de mayor elaboración es la *Filosofía de la liberación*. Esto último, porque toma como punto de partida la “exterioridad” levinasiana, la “exclusión” o la otredad, pero hay que hacer una aclaración, la *Filosofía de la liberación* no puede partir *desde* el indígena. En otras palabras, la *Filosofía de la liberación* explica la opresión, exclusión o explotación del ser humano en general, y, también subsume en parte lo indígena, por tanto, aporta mucho a la presente discusión, sin embargo, nos deja trabajo por hacer.

El mundo indígena se mantuvo básicamente en la exterioridad en calidad de marginado: exterioridad económica como empobrecido; exterioridad política como despojado de poder; y también exterioridad filosófica, como pueblos subcategorizados con “cosmovisiones”, “pensamientos” o “creencias”; es decir, como no-filosofía.

Por esta razón, en esta se intentará formular un giro descolonial filosófico indígena: las cosmovisiones, pensamientos y creencias son en realidad *Filosofía Indígena*. Los caminos para mostrar esto son diversos, en el presente caso se tomarán como matriz especialmente trabajos indígenas, ecuatorianos y latinoamericanos; por ejemplo, en el estudio de los esbozos de Mariátegui se extrae lo colonial, de Espejo lo “indio”, de Montalvo su literatura, pedagogía o política.

Montalvo toma la posta a la primera obra literaria *moderna* que narra las historias de un *caballero andante* “loco”, como si se pudiera seguir adjetivando con tal categoría

⁴⁸³ Icaza, *Huairapamushcas (hijos del viento)*, 80.

a quienes combaten las injusticias, con el empeño de *desfacer agravios*.⁴⁸⁴ Montalvo construye la primera obra literaria que tiene un roce indigenista con pretensión crítica mundial de la modernidad, se trata de su obra póstuma que toma la posta a Cervantes.⁴⁸⁵ Montalvo inicia su crítica con un prólogo de singular extensidad, catalogando de *infusorio*, microorganismo con cilicios, a quien se atreve a hacer una revisión desprevenida de su “imitación de un libro inimitable”, no se podía esperar menos de quien con “solo” su pluma dio lugar a que García Moreno muriera a machetazos: “Dame *del atrevido*; dame, lector, *del sandio*; *del mal intencionado* no, porque ni lo he menester, ni lo merezco. Dame también *del loco*, y cuando me hayas puesto como nuevo, recíbeme á perdón y escucha. ¿Quién eres, infusorio —exclamas,— que con ese mundo encima vienes á echármelo á la puerta?”.⁴⁸⁶

Con su impar pluma, el ambateño hace migrar al *ingenioso hidalgo* y a Sancho a caminar por los valles y montañas de Latinoamérica, a econtrarse con el “conde Briel de Gariza y Huagrahuasi”. Presenta la categoría *kichwa Huagrahuasi* o Casa de Vaca, para aquel tiempo en que el *kichwa* era lengua de los “nadies”, dice mucho de su posición filosófica, en efecto, él quería contar la historia de los indios y hacer llorar al mundo.

Valga aquí recordar un pasaje que hace justicia a su fina pluma. En los *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes: ensayo de imitación de un libro inimitable*, se dá el lujo de presentar ahorcado al también presidente ecuatoriano Ignacio de Veintimilla. Así, Don Quijote iba caminando, más, de súbito, al ver ahorcado a Veintimilla y comido por los buitres exclama: “Los vicios, los crímenes hicieron en su alma los mismos estragos que las gallinazas han hecho en su cuerpo”.⁴⁸⁷ Y luego, Montalvo, como queriendo justificarse indica: “Tenía yo que imponer á ese malandrín un castigo digno de su vida, y nada más puesto en razón que hacerlo ahorcar”.⁴⁸⁸

Según Montalvo, a Cervantes se le olvidaron algunos capítulos, y él se encarga de recordárselos. Así, en Latinoamérica —generalmente— se ha olvidado la Filosofía Indígena, dado que Latinoamérica mestiza, debido a su complejo de inferioridad, se nutre

⁴⁸⁴ Miguel De-Cervantes-Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, vol. I, II vols. (Barcelona: Casa Editorial Vda. de Luis Tasso, s.f.); Miguel De-Cervantes-Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, vol. II, II vols. (Barcelona: Casa Editorial Vda. de Luis Tasso, s.f.).

⁴⁸⁵ Juan Montalvo-Fiallos, *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes: ensayo de imitación de un libro inimitable* (Barcelona: Montaner y Simón, 1898).

⁴⁸⁶ Montalvo-Fiallos, V.

⁴⁸⁷ Montalvo-Fiallos, 257.

⁴⁸⁸ Montalvo-Fiallos, 258.

y asimila casi exclusivamente la Filosofía euronorteamericana. En torno a lo euronorteamericano se puede resumir que “las grandes religiones universales (cristianismo, islam, judaísmo, budismo, hinduismo con las Upanishad, etc.) son religiones ‘del Texto’”⁴⁸⁹ y por lo mismo “la ‘hermenéutica del texto’ es esencial en una cultura de ‘cultos’, de alfabetizados, de ‘lectores’”.⁴⁹⁰

Los mitos o la memoria oral indígena, se posicionan en la exterioridad —están fuera o marginadas— de aquellas religiones escritas que tienen supuesta presencia “universal”: islam, cristianismo o hinduismo. “En realidad los mitos no nos maravillan mucho. Cuando se hacen respetables por formar parte de nuestra religión, les concedemos una atención convencional, superficial, como integrantes de una venerable tradición; cuando no contienen esa autoridad tradicional, los consideramos como expresiones infantiles del pensamiento humano anterior a su esclarecimiento por la ciencia”.⁴⁹¹

En el transcurso de este trabajo se utiliza material oral, la interpretación de algunos mitos, especialmente relatos *kichwa* Saraguro que fundamentan la Filosofía Indígena y: que representan lo que aquí llamamos cuidado de la vida *Sumak Kawsay*, o, también relatos que ofrecen significados descoloniales.

En este sentido, la vertiente filosófica africana tiene similitud con las filosofías indígenas de Latinoamérica porque se encuentra nutrida de memoria oral, danzas, mitos, etc. Vansina⁴⁹² propone en estos contextos, donde la escritura ha sido relegada, la *tradición oral* como metodología de investigación, nutrida de otras disciplinas como la arqueología.

Al margen de la escritura, en el contexto *Inka*, encontramos el *kipu* y el *kipukamayuk*. El *kipu* fue utilizado por “las tribus de Popayán, los caribes del Orinoco, los mexicanos antes de llegar a la escritura ideográfica de los códices, algunas tribus de América del Norte, los chinos y los habitantes de las islas Marquesas”.⁴⁹³

⁴⁸⁹ Dussel y Apel, *Ética del discurso y Ética de la liberación*, 227.

⁴⁹⁰ Dussel y Apel, 227.

⁴⁹¹ Fromm, *El lenguaje olvidado: introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*, 18.

⁴⁹² Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (United States of America: The University of Wisconsin Press, 1985); Jan Vansina, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, trad. H.-M. Right (Chicago: Aldine Publishing Company, 1965).

⁴⁹³ Francisco Carrillo-Espejo, *Literatura quechua clásica* (Lima, Perú: Editorial Horizonte, 1986), 157.

La discusión entre oralidad y escritura involucra varios problemas, entre ellos: “La reducción de las culturas a la escritura, ya por actores o por observadores, por cabalísticos o por antropólogos, tiende a una percepción del orden en una forma similar”.⁴⁹⁴ “De la misma manera los etnólogos, en su esfuerzo por aprehender una otredad que les seguirá siendo siempre relativa, no saldrán nunca de su monólogo, a menos, quizá, que se nieguen como etnólogos”.⁴⁹⁵ Las disciplinas como la etnología, antropología y sociología, en cuanto campos del conocimiento plasmados en la escritura, también colonizaron, destruyeron o negaron a los indígenas.

Esa negación epistémica significa que los indígenas estamos abocados a operar siempre en el marco de la teoría-praxis descolonial. Es decir, en la academia se debe replantear la etnología, antropología y sociología frente a la obvia presencia indígena, antes *objeto*, ahora transformado o presente, como *sujeto* en transición descolonial.

La arrogancia antropológica practica esencialmente la *inducción*, a partir de observaciones preliminares se construye generalizaciones *sobre* los indígenas. Estas generalizaciones son constructos retrocoloniales, dominan a la otredad y mantienen la jerarquía investigador-objeto. En este sentido: “La relación con otra persona puede ser de egoísmo; puedo buscarme a mí mismo en el otro”.⁴⁹⁶

La experiencia de los antropólogos europeos [en la generalidad] se conformó existencialmente con el tránsito radical de su objeto de estudio. Ellos vieron ir pasando el objeto “tradicional” de la antropología, de la “situación tribal” a la “situación nacional”. Los grupos tribales, las unidades étnicas, las comunidades, incluso el “folk” y el “vulgus” de los folkloristas se convirtieron en forma acelerada en otro tipo de entidades. Vieron convertirse sus objetos más o menos exóticos, arcaicos y diferenciados en otros objetos en los cuales se evidenciaba de otra manera la vieja situación de dependencia construida por los imperios coloniales. Esas tribus, esas comunidades, ese “folk” pasaron a ser en virtud de los procesos de liberación nacional, “sociedades complejas”, clases sociales.⁴⁹⁷

La ausencia de la escritura entre los indígenas tampoco se puede calificar de absoluta. Murra, al revisar los petroglifos, se encuentra con el arte de pueblos anteriores al *Inka* —*Chimú, Nasca, Chavín, Paracas, Mochica*—, presenta una serie de gráficos

⁴⁹⁴ Con mayor detalle el Capítulo IV, “Capacidad de escribir y clasificación: al resolver las tablas”. Jack Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje*, 2.a ed. (Madrid: Akal, 2008), 65–87; 83.

⁴⁹⁵ Robert Jaulin, *El etnocidio a través de las américas* (Estados Unidos: Siglo XXI Editores, 1976), 352.

⁴⁹⁶ Enrique Dussel, *Hacia los orígenes de occidente: meditaciones semitas*, Giro Descolonizador (México: Kanankil, 2012), 265.

⁴⁹⁷ Balandier, *Teoría de la descolonización: las dinámicas sociales*, VII.

artísticos diseñados o escritos en jarrones, tiestos, ollas.⁴⁹⁸ Estos diseños pasan a expresarse en los textiles que visten los pueblos y nacionalidades, la pregunta que surge es ¿cuánto de este *arte*, que no “artesanía”, nos hemos dedicado a “leer”?, pero sobre todo hay que resaltar los peyorativos —y, especialmente la “artesanía”— que dominan el campo artístico indígena.

El arte indígena se subcategoriza como “primitiva” con un matiz temporal-estética, el arte que existe antes de la llegada del colonizador —desde 1500 hacia atrás— tiene rasgos de retraso que luego podrá llegar a ser “civilizado” y por supuesto “moderno”, es lo que se denomina “la carga del *hombre blanco*”,⁴⁹⁹ es decir, la vara con la que se mide el arte indígena es la establecida por el sujeto euronorteamericano.

En el campo del arte, Weber realiza un análisis mundial eurocentrado de la música. Su estudio, por supuesto deja fuera a Latinoamérica, hay una veneración egocéntrica de la música e instrumentos europeos.

La subcategorización actual de la música de los *indígenas* se acompaña comúnmente de los siguientes adjetivos: música “folklórica”, música “popular” o música “andina”.

Coexiste una *música* a secas —la europea de Max Weber, encerrada en la escala pentatónica— y también las subcategorías de música que pertenecen a lo folklórico, lo popular o lo andino. Weber clasifica la música de dos formas como “primitiva” o en su caso “civilizada”. Hace una comparación entre Europa, China y otros, entre estos últimos están los indígenas,⁵⁰⁰ en aquella acepción de Weber, lo que no se puede ensamblar en la escala pentatónica es incivilizado y primitivo. Según él, “sólo en Occidente ha existido la música armónica racional”.⁵⁰¹ Lo primitivo es lo que no tiene medida, lo que no puede ensamblarse a través de la escala pentatónica.

⁴⁹⁸ John Murra y Donald Collier, *Survey and Excavations in Southern Ecuador* (United States of America: Field Museum of Natural History, 1943).

⁴⁹⁹ “This initial attitude, though fundamentally aesthetic in character and arising from contemporary aesthetic standards, was conditioned by the generally disdainful opinion of primitive peoples which prevailed throughout the nineteenth century, and which, if it originated in the theory of evolution, was influenced by and useful to colonial programs: the ‘white man’s burden’ affected even the arts”, cursiva añadida. Robert Goldwater, *Primitivism in Modern Art*, Enlarged edition (Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1986), 16.

⁵⁰⁰ Max Weber, *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*, trad. Leopoldo Waizbort (Brasil: Edusp, 1995), 65.

⁵⁰¹ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 56.

La música *chashpishka* de Saraguro como música indígena estaría clasificada en el grupo de música “primitiva”. En este sentido, según Martín Lozano “cuando presentaba canciones *chashpishka*-Saraguro en la Academia musical me decían que ‘eso no es música, es ruido’”.⁵⁰² Martín tuvo que presentar la *chashpishka* traducida en partituras para que se reconozca en calidad de arte, por supuesto que con esto se le otorgó un premio en Moscú, y, además quedó invalidada la teoría eurocéntrica de Weber. El trabajo de Martín Lozano se puede entender como una obra de signo descolonial *desde* el arte *kichwa*-Saraguro; pero no por el reconocimiento europeo, sino porque las premisas eurocéntricas quedaron invalidadas.

De hecho, en el marco jurídico y artístico ecuatoriano, hasta el año 1908 estuvo vigente la prohibición mediante ley, de entonar música *chashpishka* en las calles de Saraguro, pero finalmente se permitió según Ordenanza Municipal “Permítase el uso de bombas [sic, la ley quería decir *bombo*, un instrumento de percusión] y biolines[sic] a la clase indígena y en las calles de esta población”.⁵⁰³

Análogo es el caso del *pijuano*, instrumento musical de Gañil-Saraguro que se asemeja a una *quena*, pero tampoco se puede entonar bajo las tradicionales notas: Do, Re, Mi, Fa, Sol, La y Si.

Con esto se pone de relieve que, en general, tanto la música como el arte indígena no deben ser fraccionadas o encasilladas bajo los marcos categoriales artísticos europeos, por ejemplo, según Carrillo-Espejo el arte *Inka* es una ontología,

la poesía quechua no se presentaba como un ordenamiento de palabras solamente. Formaba una unidad con la música, así, los versos se acompañaban con la quena, la antara, el pincuyo, el pututu o la tinya, y con gran frecuencia esta poesía iba unida también al baile, a la danza. No había reglas literarias que la rigiesen, no mostraba un metro o ritmo como en la poesía castellana.⁵⁰⁴

Quizá el francés Chopin Thermes intentó comprender una ontología indígena, especialmente a los *kichwa*-Otavalo, en sentido: cultural, político, económico y artístico. Él, llegó a Ecuador luego convivió con personas de Otavalo, incluso estableció una familia, trabajó y coadyuvó a construir *Ñanda Mañachi*, en castellano “préstame el

⁵⁰² Segundo-Martín Lozano-Morocho, La chashpishka es no-música, 1 de marzo de 2021, <https://bit.ly/32SicCD>.

⁵⁰³ Eloy Alfaro, “Ordenanza Municipal de Saraguro”, Pub. L. No. 749, 1 (1908), Artículo 12.

⁵⁰⁴ Carrillo-Espejo, *Literatura quechua clásica*, 47.

camino”, apoyó para posicionar la música *kichwa Otavalo* en Latinoamérica, Europa y quizá en el mundo; nos comenta, que el primer disco *Dansas d' Equeateur* ganó un premio en “música clásica ecuatoriana”.⁵⁰⁵ Algunas estrofas de la obra *campesinos* ofrece el sentido crítico de sus composiciones:

campesino del arado / que bonitas tierras tienes / lástima que sean del amo / pero dime campesino / si esas tierras son del amo / cómo nunca lo hemos visto / trabajar en el arado / ya lo verás campesino / cuando deje de mandar [el amo] / que muy buenas manos tiene / pa' ponerlo a trabajar / con la hoz el campesino / corta trigos y malezas / pronto cortará cabezas / para limpiar su camino / a la lucha campesinos / a la lucha y a la unión / que nosotros somos muchos / y uno solo es el patrón.⁵⁰⁶

Alfonso Cachiguango, también de *Ñanda Mañachi* recuerda que cuando empezó a presentar sus obras musicales *kichwa Otavalo*, tuvo que recibir escupitajos y escuchó varias veces en Quito “*atatay* [expresión *kichwa* de asco], música de indios”.⁵⁰⁷

El arte de los indígenas se subcategoriza especialmente porque aquellos artistas, son personas que no se dedican de un modo “profesional”, por ejemplo: a la música, la poesía, o, a la creación de objetos de barro. En este sentido Fromm se pregunta: “Pero ¿qué sucede con una catedral gótica, con el ritual católico, con una danza india de la lluvia, con un arreglo floral japonés, con una danza popular, con un coro? ¿Son arte? ¿Arte popular? No tenemos palabra para designarlos, porque el arte en sentido amplio y general, como parte de la vida cotidiana, ha perdido su lugar en nuestro mundo”.⁵⁰⁸

En otras palabras subsisten los parámetros artísticos euronorteamericanos que autorizan que determinadas obras o personas se consideren respectivamente en el marco del Arte.

Otro caso es el de Luis Lozano, que sí es considerado en general como artista porque adquirió un título universitario de artista plástico. Luis Lozano nos conduce hacia el arte *kichwa*-Saraguro para abordar la *Trascendencia* indígena, a través de lo que aquí podemos llamar la antropomorfización del mundo, su obra *Runa Kawsay* muestra

⁵⁰⁵ Respecto a Ñanda Mañachi Henry Mello, *En la noche y la niebla - Chopin Thermes II* (Ecuador: Ministerio de Cultura y Patrimonio, 2018), <https://bit.ly/2T4vYN6>; Henry Mello, *En la noche y la niebla - Chopin Thermes I* (Ecuador: Ministerio de Cultura y Patrimonio, 2018), <https://bit.ly/2Va1sUR>.

⁵⁰⁶ Escuchar la canción 11, *campesinos*. Ñandamañachi, *Ñanda Mañachi*, Digital, vol. 1 (Ibarra: Llaquiclla, 1977), <https://bit.ly/3cy1RbM>.

⁵⁰⁷ Esta es una reflexión que nos compartió quien en vida fuera Alfonso Cachiguango en una presentación artística en Quito, Ecuador.

⁵⁰⁸ Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, 286.

como se concreta la divinización de la vida. Las montañas aparecen entonando *kenakuna* instrumentos de viento, o, a su vez, brindando el agua. Asimismo, aparecen las montañas vistiendo los atuendos *kichwa*-Saraguro.



Fotografía 5. *Runa Kawsay*
Fuente: Lozano-Quizhpe (2020)⁵⁰⁹

Pero, si los indígenas ejercen “artesanía” y no arte, ¿cómo accederían a la discusión artística? Benjamin nos muestra una realidad subliminal, proyecta el análisis estético de la modernidad, a través de las películas;⁵¹⁰ para Benjamin el “cine, [es] una de las maquinarias más adelantadas para el dominio imperialista de las masas”.⁵¹¹

Los indígenas son representados generalmente por el indigenismo estético, aparecen casi exclusivamente en los vídeos de difusión masiva mostrando concepciones indigenistas: lo indígena con la carga de la protección de la naturaleza; la muerte de *indígenas* como “activistas ecologistas”, la “pobreza” o más bien el empobrecimiento de aquellos.

Los indígenas tienen un campo abierto para trabajar la descolonización en este sentido; en el siglo XXI la presencia de las cámaras que incorporan el video y la fotografía

⁵⁰⁹ Luis-Antonio Lozano-Quizhpe, *Runa Kawsay*, 2020.

⁵¹⁰ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. E Weikert (México: Ítaca, 2003).

⁵¹¹ Walter Benjamin, *Diario de Moscú* (Argentina: Taurus, 1990), 72.

en los teléfonos móviles, nos dota de una herramienta poco accesible en años anteriores, ello permite ingresar en este campo inexplorado *por el* indígena.

En fotografía se puede tomar la obra del *kechwa* peruano Martín Chambi (1891-1973), llamado generalmente como el “primer fotógrafo indígena”.⁵¹² A continuación se presenta una de sus obras de mayor difusión, la del *kechwa* tocando la *kena*. El trabajo de Chambi, además de presentar la estética observada por un sujeto indígena, permite conocer de primera mano la situación de la estructura social colonial peruana entre los años 1920-1930.



Fotografía 6. Un *kechwa* tocando la *kena*
Fuente Chambi (s.f.)⁵¹³

Luego, será Bischof el que intenta emular a Chambi. Pero hay una diferencia en la contraposición sujeto-objeto y sujeto-sujeto, porque entonces “Chambi estaba finalmente fotografiándose a sí mismo. Bischof simplemente vio al niño indio y reconoció espontáneamente el encanto de la escena”.⁵¹⁴ De Chambi nos quedó su obra ampliada que

⁵¹² Peter Stepan y Judith Gilbert, eds., *Icons of Photography: The 20th Century* (Munich / London/ New York: Prestel Verlag, 1999), 60.

⁵¹³ En <https://archive.org/> se puede revisar una parte de su obra. Martín Chambi, *Kechwa tocando la kena*, s. f., s. f., <https://bit.ly/3luzgGw>.

⁵¹⁴ “Chambi—a Peruvian— identified himself with the content of the picture. By setting the Indio at home in his landscape, Chambi was ultimately photographing himself. Bischof simply saw the Indian boy and spontaneously recognized the charm of the scene. This boy, too, is integrated into the landscape, but he gives the impression of being an attractive apparition. Identified as an indio by his attire, he represents the beautiful young human being. Through the perfection of the image, Bischof evelates this Indio boy into a symbol of youth, happiness, and hope”. Stepan y Gilbert, *Icons of Photography: The 20th Century*, 118.

refleja en imágenes, inclusive la historia latinoamericana indígena en mayor amplitud, mientras tanto, de Bischof tenemos pocas fotografías para observar Perú.



Fotografía 7. Niño *kechwa* tocando la kena
Fuente: (1974)⁵¹⁵

Nuestro antónimo en la fotografía es José Domingo-Laso, su obra fotográfica con retoques que representaba un Quito europeizado, blanqueado, borraba a los indígenas que aparecían en sus fotografías. A través de las imágenes hacía una romantización de la colonia. Es la exposición máxima del retrato racista de Latinoamérica indígena, el *ex nihilo* o desaparecimiento, destrucción de la presencia de los indígenas. Domingo-Laso, a pesar de sus orígenes empobrecidos, fue digno representante de una élite neocolonial, su padre era consultor en derecho canónico.

⁵¹⁵ Werner Bischof: 1916-1954 (United States of America: Grossman Publishers, 1974), 93.



Fotografía 8. Alameda, Quito - Ecuador
Fuente Domingo-Laso (s.f.)⁵¹⁶

En este caso se trata de la descolonización de la imagen. Que consiste, no solo en mostrar la *presencia* indígena, sino también, en romper con la *idiosincracia indigenista* de la representación colonizada de la imagen de los indígenas, y, en mostrar las *injusticias* a través de la presentación de la imagen como *símbolo colonial*, pero también como símbolo descolonial.

En el pueblo *kichwa* Saraguro se hicieron famosos algunos personajes indígenas que cargan videos en las redes sociales con una mirada racista de lo indígena: con vestidos raídos, lenguaje discriminatorio y machista. Este tipo de construcciones nos permiten palpar que el indigenismo opera en algunos casos en el lenguaje y la psique de los propios indígenas.

Para iniciar un proceso descolonizador de la imagen y mostrar la *matriz indígena* tenemos como punto referencial las películas de Sanjinés: como *Ukamau*⁵¹⁷ o Así Somos, que representa la violencia sexual para con la mujer aymara; *Yawar Mallku*⁵¹⁸ o Sangre de Cóndor, que describe la esterilización forzada de parte de la Alianza para el Progreso

⁵¹⁶ José Domingo-Laso, *Alameda*, s. f., s. f., <https://bit.ly/3poIw1b>.

⁵¹⁷ Jorge Sanjinés, *Ukamau*, Drama, 1966, <https://bit.ly/30azfzc>.

⁵¹⁸ Jorge Sanjinés, *Yawar Mallku*, Drama histórico (Studio Films (Australia) Tricontinental Film Center (1973, Estados Unidos), 1969), <https://bit.ly/3ec8WN1>.

y que luego sería criticada en su núcleo temático por su perspectiva indigenista, es decir, por no incluir actores indígenas; o, también *La nación clandestina*⁵¹⁹ que refleja el desarraigo de los indígenas vinculado con la destrucción de sus propias familias. Todo esto, por supuesto, es la praxis crítica de la Filosofía Indígena.

Como se ha observado hasta aquí, la Filosofía Indígena atraviesa los diversos campos del conocimiento, su base o matriz es la descolonización. En este sentido, la Filosofía Indígena se presenta como postulado discursivo mundial. Esto merece una explicación adicional, cuando se establece la pretensión mundial del discurso hay que matizar que esta pretensión *no* es universalizante, esto se puede entender mejor bajo el *kichwa* como *pampa* o *pamba*.

En el *kichwa* la categoría *pampa* es un análogo de *universal*, *mundial* u *homogéneo*, la *pampa* es un lugar plano horizontal sin relieves, vacío, campo carente de cultivo, su antónimo podría ser la *chakra*, lugar con plantaciones, sembrado o *con vida*. En un sentido positivo, la *pampa* nos permite sembrar, descansar, iniciar una construcción o compartir; pero la *pampa* por sí misma no tiene gran utilidad. En un *tinkuy* tanto la *pampa* como la *chakra* son necesarios para aproximarnos a la Filosofía Indígena, como postulado mundial. Uno de los momentos más conocido con la designación *pampa* en el sector urbano ecuatoriano es la castellanizada “*pampa mesa*” concebida como una situación a la que acuden las personas a *compartir* alimentos, tras el previo aporte de todas y todos. Esta propuesta filosófica tiene una posición política definida,

su naturaleza auténtica de saber, al servicio, no de la justificación de lo acaecido, sino del hacerse y gestarse del hombre, abierto por eso mismo a “lo que es y lo que será” y no a lo que “ha sido y lo que es eternamente”. Conciencia de alteridad que asegura la desprofesionalización de la filosofía y nos revela, no precisamente el papel tardío y excepcional que le cabe al filósofo, sino al lado de aquel hombre que por su estado de opresión constituye la voz misma de la alteridad.⁵²⁰

Cuando nos aproximamos a la categoría filosofía se hace referencia a la posibilidad de discutir con ríos de tinta. Aquí nos separamos de visiones ortodoxas o más bien racistas de la filosofía. Es necesaria una *filosofía posracial* en la que la “raza” no sea considerada un requisito previo, la *condición sin la cual* no se puede construir filosofía;

⁵¹⁹ Jorge Sanjinés, *La Nación Clandestina*, Drama (Grupo Ukamau, 1989), <https://bit.ly/2Z9zB8D>.

⁵²⁰ Dussel, Mendieta, y Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*, 392.

obviamente aquella filosofía no puede dejar a un lado la crítica de la categoría “raza” — que en este caso pesa sobre los indígenas— por sus implicaciones de injusticia en contra de las personas oprimidas.⁵²¹

la filosofía, entendida como una reflexión crítica que busca las raíces de los problemas y que piensa los temas en la totalidad en la cual están insertos, no acontece solamente en la esfera de la expresión académica explícita. Es posible que se la encuentre en diferentes esferas de un determinado contexto cultural. En ese sentido, podemos recordar, la filosofía puede estar presente en la modalidad de una elaboración implícita, como actividad espontánea de la condición humana. La práctica del pensar y repensar lleva a la conciencia humana al movimiento que parte de la cotidianidad de la vida concreta.⁵²²

Se asume como postura filosófica indígena, desde la crítica filosófica o “descolonización de la filosofía”,⁵²³ en otras palabras, desde una crítica exterior al sistema vigente —desde la marginación, exclusión y opresión— de la filosofía.

Una Filosofía Indígena debe ser crítica por excelencia; no puede quedar sometida a los parámetros euro-norteamericanos, está situada fuera de estos parámetros coloniales: no los respeta, todo lo contrario los destruye. Esto significa una crítica a *El pensamiento salvaje*, aunque el mismo Strauss nombró aquella como “filosofía indígena”,⁵²⁴ lo dicho por él no deja de ser indigenismo. Es decir, cuando Strauss ingresa en la Amazonía y construye una teoría alrededor de los amazónicos, él se constituye como otro colonizador, su voz es un eco de los sujetos filósofos amazónicos.

Entonces, no se puede apelar a la bondad de la o el maestro euro-norteamericano para solicitar reconocimiento.⁵²⁵ “La filosofía puede ser entonces una ideología encubridora de la injusticia, o, por el contrario, una crítica al sistema por descubrimiento explícito y explicado de sus articulaciones y condicionamientos”.⁵²⁶ En un marco crítico se *puede* y se *debe* dar un paso más allá de la discusión de *la* filosofía frente a una no-filosofía, es decir, en la posibilidad de la crítica de la dominación, desde el *dominado*

⁵²¹ “A ‘postracial’ philosophy of humanity therefore is not one to which race no longer matters; it does not deny that race is a factor that still plays potent and mostly damaging roles in the lives of individuals and groups historically oppressed for the sake of their race”. Chukwudi-Eze, *Achieving Our Humanity: The Idea of the Postracial Future*, 223.

⁵²² Dussel, Mendieta, y Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*, 112.

⁵²³ Dussel, *Anti-Cartesian Meditations: From the Perspectives of Philosophy of Liberation*, 28.

⁵²⁴ Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, 56.

⁵²⁵ Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, 7.

⁵²⁶ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, 1.a ed., vol. 7, Obras selectas (Argentina: Docencia, 2012), 140.

enfrentando al *dominador*. En este sentido, “la separación de lo filosófico y lo no-filosófico es una *lucha*; lucha de una filosofía contra otra, lucha de liberación contra el imperialismo de la filosofía de los filósofos; histórica porque esta separación sólo se concibe con referencia a la historia interna de la disciplina considerada y con la de las ideologías que la asedian desde el interior”.⁵²⁷

“Es una posesión indivisa, una filosofía sin filósofos, o mejor dicho, todos son filósofos”.⁵²⁸ Los indígenas son poseedores de filosofía porque se reivindica el carácter *popular* colectivo de la misma. El pueblo del que deriva lo *popular*, como “protagonista central de la política”,⁵²⁹ pero también pueblo en el sentido de Laclau: como empobrecido, colonizado y marginado.

Nos apartamos de reflexiones al estilo de los argumentos históricos de la *Filosofía de la liberación*, es decir, no se busca realizar una comparación de textos canonizados que pudieran ser considerados filosóficos; la obra de Dussel⁵³⁰ y Beorlegui⁵³¹ que se cita aquí, obviamente aporta y orienta el debate, es una compilación del “pensamiento filosófico latinoamericano”, en los textos antedichos hay crítica *indigenista*, pero las voces indígenas no se hacen presentes. En este sentido, Armstrong hace un parangón axial del núcleo filosófico mundial, es decir, compara las perspectivas filosóficas de Buda, Sócrates, Confucio o Jeremías en su sentido primigenio, y, nos dice:

Los sabios no eran soñadores utópicos, sino gente práctica; muchos se preocupaban por la política y el gobierno. Estaban convencidos de que la empatía no sólo parecía edificante, sino que funcionaba de verdad. La compasión y la preocupación por todo el mundo era la mejor política. Deberíamos tomarnos muy en serio sus hallazgos, porque eran expertos. Dedicaron muchísimo tiempo y energía a pensar en la naturaleza de la bondad. Dedicaron tanta energía creativa a buscar una cura para el malestar espiritual de la humanidad, como los científicos de hoy en día la dedican a encontrar una cura contra el cáncer. Tenemos preocupaciones distintas.⁵³²

⁵²⁷ Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, 6.a ed. (México: Siglo XXI, 1987), 69.

⁵²⁸ “C’est une possession indivise, une philosophie sans philosophes, — ou plu-tôt tout un chacun est philosophe”. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, 31.

⁵²⁹ Laclau, *La razón populista*, 309.

⁵³⁰ Dussel, Mendieta, y Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*.

⁵³¹ Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*, 3.a ed., Filosofía 34 (Bilbao: Deusto, 2010).

⁵³² Karen Armstrong, *La gran transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías: el origen de las tradiciones religiosas*, trad. Ana Herrera (Barcelona: Paidós, 2007), 535.

Es decir, si aún puede subsistir la pretensión mundial de alguna filosofía, esta debe sentar su base en la búsqueda constante de la liberación de los sujetos esclavizados, colonizados u oprimidos.

Según la filosofía negro-africana, la pretensión o reivindicación de la categoría filosofía refiere a un lugar y las condiciones en que aparece la misma, es decir, a través de la pretensión de aquella categoría se intenta la construcción de un orden que excluye la violencia y la arbitrariedad.⁵³³

En este sentido, la Filosofía Indígena pretende reivindicar la justicia para el sujeto dominado o colonizado; el sujeto indígena como creador de pensamiento crítico busca la descolonización. Por esta razón, en la generalidad los indígenas solo fueron considerados y educados formalmente —en escuelas, colegios, y, en contados casos universidades— por la colonia para mantenerse sometidos al *statu quo*.⁵³⁴ De esto deriva que el sujeto indígena ha sido considerado como no-filósofo, es decir, resulta obvio que la descolonización es una amenaza para el colonizador. Mientras tanto para los indígenas, la descolonización es filosofía; y, es por esta razón que la *Filosofía de la liberación* aún sirve, en parte, como marco teórico.

En la *Filosofía de la liberación*, Dussel considera la crítica lascasiana en el marco de un “primer antidiscurso filosófico de la Modernidad temprana”,⁵³⁵ la crítica en el nacimiento mismo de la modernidad. Empero, se puede mirar más allá, en lo que nosotros categorizamos como antropología lascasiana se recopila un grito filosófico de cuidado de la vida *Sumak Kawsay*, grito no lascasiano, sino de los propios indígenas. Este grito tiene total vigencia actual contra el extractivismo, el despojo territorial, la idolatría del oro; a la vez, también como crítica Trascendental, podría considerarse la raíz misma de lo que en la actualidad ha venido a llamarse *Teología de la liberación*, en palabras de Hatuey:

⁵³³ “Que révèle et cache tout ensemble la prétention africaine de posséder des philosophies ? Par la prise en considération du lieu et des conditions où se produisent des discours qui revendiquent le ‘nom’ de philosophie, on s’aperçoit que l’enjeu réel est le suivant : le désir d’attester une humanité contestée ou en danger et celui d’être par et pour soi-même, par l’articulation de l’avoir et du faire, selon un ordre qui exclut la violence et l’arbitraire”. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, 7.

⁵³⁴ Pilar Gonzalbo-Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena* (México: El Colegio de México, 1990).

⁵³⁵ En el texto “The first philosophical anti-discourse of early Modernity”. Dussel, *Anti-Cartesian Meditations: From the Perspectives of Philosophy of Liberation*, 80.

“Ya sabeis cuáles los cristianos nos han parado, tomándonos nuestras tierras, quitando nuestros señoríos, captivando nuestras personas, tomando nuestras mujeres y hijos, matando nuestros padres, hermanos, parientes y vecinos; tal Rey, tal señor de tal provincia y de tal pueblo, mataron; todas las gentes súbditas y vasallos que tenían, las destruyeron y acabaron; y si nosotros no nos hobiéramos huido, saliendo de nuestra tierra y venido á ésta, también fuéramos muertos por ellos y acabados, ¿vosotros sabeis por qué todas estas persecuciones nos causan, ó para qué fin lo hacen?” Respondieron todos: “Hácenlo porque son crueles y malos. “ Respondió el señor: “Yo os diré por qué lo hacen, y ésto es, porque tienen un Señor grande á quien mucho quieren y aman, y ésto yo os lo mostraré.” Tenia luégo allí encubierta una cestilla hecha de palma, que en su lengua llamaban haba, llena, ó parte della, con oro, y dice: “Veis aquí su Señor, á quien sirven y quieren mucho, y por lo que andan; por haber este Señor nos angustian, por éste nos persiguen, por éste nos han muerto nuestros padres y hermanos, y toda nuestra gente, y nuestros vecinos, y de todos nuestros bienes nos han privado, y por éste nos buscan y maltratan, y porque, como habeis oído ya, quieren pasar acá, y no pretenden otra cosa sino buscar este Señor, y por buscallo y sacallo han de trabajar de nos perseguir y fatigar, como lo han hecho en nuestra tierra de ántes, por eso, hagámosle aquí fiesta y bailes, porque cuando vengan les diga ó les mande que no nos hagan mal.” Concedieron todos que era bien que le bailasen y festejasen; entónces comenzaron á bailar y á cantar, hasta que todos quedaron cansados, porque así era su costumbre, de bailar hasta cansarse, y duraban en los bailes y cantos desde que anochece, toda la noche, hasta que venia la claridad, y todos sus bailes eran al son de las voces, como en esta isla, y que estuviesen 500 y 1.000 juntos, mujeres y hombres, no salian uno de otro con los piés ni con las manos, y con todos los meneos de sus cuerpos, un cabello del compás; hacian los bailes de los de Cuba á los desta isla gran ventaja en ser los cantos á los oídos muy más suaves. Así que, despues que bailando y cantando ante la cestilla de oro, se cansaron, tornóles el Hatuey á hablar, diciendo: “Mirad, con todo ésto que he dicho, no guardemos á este Señor de los cristianos en ninguna parte, porque, aunque lo tengamos en las tripas, nos lo han de sacar; por eso, echémoslo en este rio, debajo del agua, y no sabrán dónde está.” Y así lo hicieron, que allí lo ahogaron, ó echaron; ésto fué despues por los indios dicho, y entre nosotros publicado.⁵³⁶

El punto de partida de la Filosofía Indígena es la crítica de la avaricia o hambre de acumulación infinita, capitalismo, en definitiva. Ahora, las filósofas y filósofos indígenas generalmente no se encuentran entre las élites con educación académica, validados por el o los sistemas “educativos”: escuelas, colegios y universidades; esos “indígenas letrados”⁵³⁷ existieron desde la colonia con ciertos privilegios para servir de puente *tawapaka* entre colonizadores y colonizados.

Hay que situar la Filosofía Indígena, esta se encuentra entre aquellos que se han apartado de lo que Freire llama “educación bancaria”; aquella educación que reproduce

⁵³⁶ Bartolomé De-las-Casas, *Historia de las Indias*, ed. Marqués-de-la-Fuentsanta Del-Valle y José Sancho-Rayón, Epub, vol. III (Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875), 399–400.

⁵³⁷ Ramos y Yannakakis, *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, 60–68.

el sistema de dominación. La Filosofía Indígena no se encuentra en el *homo legens* de Echeverría, él mismo admite

el lector-receptor pierd[e] la riqueza perceptiva propia de la experiencia práctica del acto de habla oral realizado por el emisor: el desciframiento del mensaje lingüístico es sacado de su interconexión con otras vías comunicativas y, sobre todo, arrancado de la interacción inmediata que el habla oral implica necesariamente como la performance única e irrepetible que es, interacción que se da lo mismo con el hablante-emisor que con los otros oyentes (a través de la reverberación que provocan en él); lleva, en fin, a que se pierdan datos visuales y táctiles propios de la densidad comunicativa de la palabra viva, en la que entra sobre todo el juego con los tonos de voz, con la gestualidad que los acompaña, con el estado físico y social del contacto que la posibilita.⁵³⁸

La educación bancaria impone la “ingeniería” del manejo de la ley, marginando la crítica de la totalización de esta, fetichizando o considerando a la ley o la constitución como una “carta suprema”, sacralizando la ley. La educación bancaria enseña el manejo ascético de los medicamentos y desdeña la crítica de las transnacionales farmacéuticas. La educación bancaria que impone ideas teológicas abstractas de un dios que reivindica la dominación y la idolatría de la ley, dejando a un lado la idolatría de la economía y la acumulación, la *economocracia* o “dominación de la sociedad por ‘especialistas’ en Economía, Estadística y planificación”.⁵³⁹

Así, la *Ética del discurso* ha caído en la bancarización de la filosofía, Habermas se adhiere a las etapas escalonadas darwinistas, según él, “se ha vuelto convencional distinguir entre las etapas socioevolutivas que representa las sociedades primitivas, las sociedades tradicionales o estatalmente organizadas y las sociedades modernas (con un sistema económico diferenciado)”.⁵⁴⁰ Existirían sociedades con sistemas económicos “primitivos”, sociedades que no propenden a la acumulación, y, ese rasgo les mantiene en su retraso. Habermas es en ese sentido también un primitivista.

El “desarrollo” y el sistema de crecimiento económico e industrial —capitalismo, en definitiva—, es supuestamente una muestra de evolución o modernidad, luego, el “primitivo” está “subdesarrollado”, aparecen entonces los primitivos categorizados bajo eufemismos como colectivos de “países subdesarrollados”, enfoques racistas de la

⁵³⁸ Echeverría, *Vuelta de siglo (ensayos)*, 19–20.

⁵³⁹ En el texto, “the domination of society by ‘specialists’ in economics, statistics, and planning, that is, a situation which I propose to describe as *economocracy* – a horrible word for a horrible thing”. Peter Ulrich y James Fearn, *Integrative Economic Ethics: Foundations of a Civilized Market Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 341, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488658>.

⁵⁴⁰ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, II:216.

política. Estos, en realidad se deben categorizar como *dominados, colonizados* o *dependientes*. En filosofía,

el vencido [o dominado] no tiene ni artes ni industrias; no tiene ciencia, sólo magia, ni religión, sólo supersticiones. Aquí se evoca por primera vez la filosofía: no tiene ninguna, sino sólo mitologías y crudas cosmogonías. En resumen, la filosofía, entre otras actividades u objetos, aparece como una alegoría del poder del vencedor, o más simplemente como uno de los factores de su superioridad, de la que se priva al vencido, cuya ausencia le hace exterior a la humanidad.⁵⁴¹

Hay una mutación hermenéutica, actualización colonial o recolonizante en el campo filosófico. En el siglo XV, desde la teología se construyó el discurso del *idólatra* indígena contrapuesto al *cristiano*. A partir del siglo XVIII, el discurso pseudocientífico toma como núcleo las ciencias y la filosofía, es decir, éstas se constituyen como instrumentos de “civilidad” o “desarrollo” en caso de posesión, y, por el contrario en “primitivismo” o “subdesarrollo” en el caso de su ausencia.

Mientras se construye este trabajo, la Guayacán Gold Company se está instalando en Saraguro - Fierro Urco, al recibir el rechazo de la población, se ha encarcelado a las personas que se oponen a la minería, han pagado publicidad en las redes sociales, y, dicen “llamamos al diálogo para juntos generar ‘desarrollo’ para Loja”.

En analogía, se debe tener claro que “cristianizar”, desde el siglo XV, no significó solo borrar la matriz Trascendental y filosófica de los indígenas, sino en mayor profundidad, la pretensión de hacer un lavado de cerebro y habiendo obtenido “seres vacíos”⁵⁴² *ex nihilo*, ahora sí, llenarlos de economía desarrollista, política dominadora, derecho divinizado y opresor, que en general se resumen como eurocéntricos y ahora euro-norteamericanos.

Luego, el discurso desarrollista adquiere sentido metafísico a través del *desarrollo infinito*, el desarrollismo se convierte en un ídolo o dios, esto es teología neocolonial, porque parece no tener fin; ante la crítica del desarrollismo apareció el “desarrollo

⁵⁴¹ Así, “le vaincu [ou dominé] n’a ni arts ni industries ; il n’a pas de science, mais seulement la magie, pas de religion, seulement des superstitions. Ici la philosophie est évoquée pour la première fois : il n’en a pas, mais uniquement des mythologies et des cosmogonies grossières. Bref, la philosophie, parmi d’autres activités ou objets, apparaît comme allégorie de la puissance du vainqueur, ou plus simplement comme un des facteurs de sa supériorité, dont est dépourvu le vaincu, dont l’absence fait qu’il est un autre de l’homme”. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, 16.

⁵⁴² “A educação que se impõe aos que verdadeiramente se comprometem com a libertação não pode fundar-se numa compreensão dos homens como seres “vazios” a quem o mundo “encha” de conteúdos”. Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido* (Brasil: Paz e Terra, 1974), 77.

sostenible”, como diciendo, ya que el *desarrollo infinito* es imposible sigamos con el desarrollo, pero más despacio.

cuando se habla de *eterno* progreso, lo que de verdad se quiere decir siempre es, tan sólo, progreso *infinito*; progreso que sigue progresando y en el que cada momento tiene la certeza garantizada de que ya le llegará su turno —o sea, que puede estar tan seguro de que llegará a existir como puede estarlo un momento pasado de su haber ya existido—. Así que esta idea auténtica del progreso contra nada se rebela más tajantemente que contra la posibilidad de que la meta ideal pudiera y debiera ser alcanzada quizá ya en el instante próximo, ahora mismo incluso. Es precisamente el, digámoslo así, pequeño detalle por el que cabe diferenciar al creyente en el Reino —que sólo para hablar el lenguaje de su época emplea la palabra “progreso”, cuando en verdad quiere decir el Reino—, del auténtico adorador del progreso: me refiero al hecho de que el primero no se pone en guardia contra la perspectiva y el deber de la anticipación de la meta en el instante próximo.⁵⁴³

En nuestro caso, se trata de la “hipóstasis del dinero, la teologización de la economía y la creación de ídolos de progreso, de ciencia, de tecnología y del mercado”,⁵⁴⁴ mercado-centrismo en definitiva, se adora el progreso por sí mismo, progreso como sinónimo de acumulación, el extractivismo como *fe*. Frente a ello el *decrecimiento* adquiere divinidad, porque cuida la vida, es la concreción del *Sumak Kawsay*:

El decrecimiento es simplemente un lema que reúne a grupos y los individuos que han formulado una crítica radical del desarrollo y están interesados en identificar los elementos de un proyecto alternativo para una política posdesarrollo. Es por lo tanto una propuesta para reabrir el espacio de la inventiva y de la creatividad del imaginario, bloqueada por el totalitarismo, economicista, desarrollador y progresista.⁵⁴⁵

De allí la importancia de la construcción de Hinkelammert en la teología económica. La lectura de la obra teológico-económica de Hinkelammert nutre nuestra *matriz económica indígena*. Aquí se propone la Trascendentalidad amazónica, y, en un sentido más amplio, las *trascendentalidades indígenas*. Nos encontramos ante el *giro descolonial*, *giro Trascendental económico*, el indígena “subdesarrollado” antes considerado como problema, ahora se yergue cara a cara y propone una solución, porque

⁵⁴³ Rosenzweig, *La estrella de la redención*, 276.

⁵⁴⁴ En el texto “l’hypostase de l’argent, la théologisation de l’économie, et la création des idoles du progrès, de la science, de la technique et du marché”. Serge Latouche, *Comment réenchanter le monde: La décroissance et le sacré*, ed. Lidia Breda, Epub (Paris: Éditions Payot & Rivages, 2019), 7.

⁵⁴⁵ “Decrescita è semplicemente uno slogan che raccoglie gruppi e individui che hanno formulato una critica radicale dello sviluppo e sono interessati a individuare gli elementi di un progetto alternativo per una politica del *doposviluppo*. È dunque una proposta per riaprire lo spazio dell’inventiva e della creatività dell’immaginario, bloccato dal totalitarismo economicista, sviluppatista e progressista”. Serge Latouche, *La scommessa della decrescita*, trad. Matteo Schianchi, Epub (Milán: Fertrinelli, 2014), 11.

este último considera a la naturaleza como su madre, mientras que el capitalismo desarrollista solo encuentra “recursos”. El indígena entonces *está* desarrollado, porque considera a las plantas, animales o el agua como hermanos, y, en un nivel Trascendental, a la naturaleza como deidad.

No sirve para nada enumerar el catálogo de las diferencias entre el cuerpo del hombre y el de los animales (escamas, pelo, plumas, patas, rabos, ancas) ni el de las diferencias de producción (hierro, herramientas, prohibición del incesto, lenguaje...). [E]l objetivo psicológico de esta clasificación consiste en reparar la vergüenza de nuestros orígenes, como si fuera preciso que perteneciéramos a cualquier precio a la especie elegida y no tuviéramos nada que compartir con esos seres con pelo, patas y carentes de lenguaje.⁵⁴⁶

Nos encontramos ante la matriz ética de la Filosofía Indígena: el cuidado de la vida *Sumak Kawsay*. Según Macusaya esta noción data de la década de 1980, como producto de una consultoría conjunta, de autoría de Javier Medina y no de Simón Yampara.⁵⁴⁷

En el campo jurídico recién en el 2008 se asume el *Sumak Kawsay* en la Constitución ecuatoriana, *suma qamaña* en Bolivia (2009), *happiness* en Buthan (2008) y *ñande reko* según los guaraní. Aquella matriz tiene la potencia superadora de la acumulación, por ello es un paradigma que trasciende el desarrollismo, difícil de aprehender, pero peligroso para el sistema económico acumulador vigente.

Hay que admitir que casi toda categoría que emerge como constructo filosófico o crítico desde los pueblos indígenas es tamizada, amoldada y finalmente asimilada e institucionalizada como instrumento a favor de la dominación.⁵⁴⁸ El *Sumak Kawsay* cuidado de la vida también ha sido retorcido para justificar la industria extractiva estatal-transnacional, por eso se hace propaganda con la minería “responsable” o el desarrollismo “sostenible”, es una propaganda invertida, en el fondo están diciendo: hay que destruir y matar a la naturaleza de una manera “responsable” para generar “desarrollo”.

Entonces hay que contraponer la *Trascendentalidad* del cuidado de la vida *Sumak Kawsay* frente a la teología del desarrollismo. La idea del desarrollo o progreso, que luego adopta el sentido *desarrollista*, se origina en el siglo XVIII:

⁵⁴⁶ Boris Cyrulnik, *El encantamiento del mundo*, trad. Margarita Mizraji (Barcelona, España: Gedisa, 2002), 28–29.

⁵⁴⁷ Carlos Macusaya-Cruz, *Desde el sujeto racializado: consideraciones desde el pensamiento indianista de Fausto Reinaga* (La Paz, Bolivia: Minka, 2014), 13.

⁵⁴⁸ Balandier, *Teoría de la descolonización: las dinámicas sociales*, I–XIII.

Aunque es verdad que la nueva mística pietista había ido introduciendo, desde finales del siglo XVII, un nuevo concepto de fe, prácticamente independiente de la objetividad histórica del milagro. A esta nueva fe le vino ahora un inesperado apoyo por parte, precisamente, de la Ilustración que había socavado las bases de la antigua. Brotó de la crítica, inmediatamente, la concepción histórica del mundo. Como ya no cabía la simple aceptación de la tradición, había que descubrir un principio por el que pudieran volver a componerse en un todo vivo los *disjecta membra* [fragmentos antiguos] de la tradición que habían quedado tras la crítica. Y se halló este principio en la idea del *progreso* de la humanidad; una idea que apareció con el siglo XVIII y que se sometió el mundo del espíritu a partir de 1800, luchando de varios modos en un gran despliegue. Gracias a él, el pasado se abandonó al conocimiento, pero la voluntad se sintió liberada de él y se volvió al presente y al futuro, ya que el progreso es, para la voluntad, la tensión entre ambos.

Este giro hacia el presente y el futuro se encontraba también en la nueva orientación que había adoptado la fe. Si la Ilustración vinculaba el presente con el futuro por la confianza en el progreso, y cada hombre se alimentaba de la certeza de que, sencillamente, el siglo no estaba maduro respecto de su ideal, y se sentía conciudadano de los hombres del porvenir, también la fe nueva ligaba el instante presente de irrupción íntima de la gracia a la confianza de sus futuros efectos en la vida.⁵⁴⁹

Por supuesto que tanto Europa o Norteamérica no se ha marginado de la construcción semántica del *Sumak Kawsay*, ahora se puede hallar publicaciones en universidades “prestigiosas”,⁵⁵⁰ por ejemplo, Alemania, Estados Unidos o Francia, que intentan encerrar el *Sumak Kawsay*. Pero el *Sumak Kawsay* tiene matriz Trascendental, esto jamás lo dicen, la consideración del cuidado de la vida como divinidad. Desde las universidades euronorteamericanas hoy se intenta construir, en este sentido: *indigenismo filosófico*. *Tayta churón* Manuel de Jesús Cartuchi, *kichwa* Saraguro, cantaba el *Sumak Kawsay* hace casi un siglo:

Muru mikuzhpa ¡ayayay!

Muru mikuzhpa ¡ayayay!

Sumak kawsashu ¡ayayay!

Sumak kawsashu ¡ayayay!

Sara mikuzhpa ¡ayayay!

⁵⁴⁹ Rosenzweig, *La estrella de la redención*, 142.

⁵⁵⁰ Eija Ranta, *Vivir Bien as an Alternative to Neoliberal Globalization: Can Indigenous Terminologies Decolonize the State?* (Hardback) - Routledge, 1st. ed. (United States of America: Routledge, 2018), <https://bit.ly/3mmQHZZ>; Ivonne Farah H. y Javier Medina, eds., *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, Primera edición en español (La Paz, Bolivia: [Roma]: CIDES-UMSA; Sapienza Università di Roma, 2011); Stephan Peter Sonnenberg y Dema Lham, “But Seriously Now ... Lawyers as Agents of Happiness? The Role of the Law, Lawmakers, and Lawyers in the Realization of Bhutan’s Gross National Happiness”, *Forum for Development Studies*, 7 de noviembre de 2017, 1–23, <https://doi.org/10.1080/08039410.2017.1393459>.

Sara mikuzhpa ¡ayayay!
Sumak kawsashu ¡ayayay!
Sumak kawsashu ¡ayayay!
Uca mikuzhpa ¡ayayay!
Uca mikuzhpa ¡ayayay!
Sumak kawsashu ¡ayayay!
Sumak kawsashu ¡ayayay!
 Trigo *mikuzhpa* ¡ayayay!
 Trigo *mikuzhpa* ¡ayayay!
Sumak kawsashu ¡ayayay!
Sumak kawsashu ¡ayayay!
 Haba *mikuzhpa* ¡ayayay!
 Haba *mikuzhpa* ¡ayayay!
Sumak kawsashu ¡ayayay!
Sumak kawsashu ¡ayayay!

Cartuchi resumía el *Sumak Kawsay* en la alimentación a través de los granos: haba, oca, trigo. Es decir, como categoría económica de autosustentabilidad, de *estar sanos y vivir bien*. Su herramienta pedagógica es la música. Su propuesta categórica es de *cuidado de la vida* o *Sumak Kawsay*. El cuidado de la vida no tiene como fin la supervivencia humana, sino, del cosmos *pacha* ontológicamente de la *totalidad*: personas, animales, plantas.

Esto no es algo como una renuncia al antropocentrismo. El ser humano no puede pensar sino en términos antropocéntricos. El antropocentrismo es una condición —ontológica— del pensamiento. Sin embargo, lo que en la tradición occidental aparece como antropocentrismo, no pone al hombre en el centro del pensamiento sobre sí mismo y sobre la naturaleza. Sustituye al hombre por abstracciones, en especial por el mercado y el capital. Es un mercadocentrismo o un capitalocentrismo. Quita al ser humano su lugar central para destruirlo junto con la naturaleza. Al poner al ser humano en el centro, el mercado y el capital tienen que dejar de estar allí. Recién así es posible poner realmente en el centro al ser humano.⁵⁵¹

⁵⁵¹ Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*, 51.

Las discusiones del “antropocentrismo” que luego giran alrededor de los llamados “derechos de la naturaleza” son vacuas; ello se puede sustituir con el derecho ambiental para cobrar mayor fuerza práctica con las remediaciones o reparaciones ambientales. Tanto el derecho ambiental como el ecologismo son propuestas euronorteamericanas que no desechan el crecimiento económico infinito.⁵⁵² Tal error de ingenuidad teológico-económica cometió también Renaud Lambert cuando escribió sobre *El espectro del pachamamismo*, en su malinterpretación de la filosofía *aymara*. El dijo:

Sólo un país rechazó el acuerdo internacional en Cancún para luchar contra el cambio climático: Bolivia. En lugar de los “mecanismos de mercado” previstos en el texto firmado en diciembre de 2010, el presidente boliviano Evo Morales prefiere “un nuevo paradigma planetario para preservar la vida”: la defensa de la Madre Tierra. Una tradición indígena que contribuiría a “descolonizar” la atmósfera ideológica.

Un grito resuena al pie de la Cordillera de los Andes: ¡“*Pachamama o muerte*”! Con el puño en el aire en una plataforma de la ciudad de Cochabamba, el presidente boliviano Evo Morales insta a sus invitados a unirse a él. En este día 22 de abril de 2010, cinco mil representantes de asociaciones ambientales, políticas y antiglobalización de todo el mundo, que habían venido a participar en una conferencia sobre la crisis ecológica, tronaron a coro: “¡*La Pachamama o la muerte!*”

¿Pachamama? “*La Madre Tierra entre los indígenas de América Latina*”, el presidente Morales se complace en explicar. En los últimos años, su nombre ha aparecido con mayor frecuencia en la prensa, en publicaciones de organizaciones no gubernamentales (ONG) y en la literatura ambiental y antiglobalización. Para la *Liberación*, el término resume los debates de la undécima universidad de verano de la Asociación para la Fiscalización de las Transacciones Financieras y la Acción Ciudadana (Attac). *Pachamama*: este es también el título que el jefe de los Verdes Patrick Farbiaz dió a su revista, dedicada a la ecología política.

Si bien las amenazas vinculadas al calentamiento global han pasado del estatus de hipótesis al de evidencia, la divinidad andina se ha impuesto como la encarnación de la Madre Tierra, que ahora debe ser protegida de la agresión humana. Sin embargo, cuando se dice “Pachamama”, se dice necesariamente “poblaciones indígenas que viven en armonía con ella”.

Es una buena noticia: tanto el movimiento ecologista dominante como los gobiernos de las principales potencias (tanto industriales como emergentes) están interesados en la noción de “desarrollo sostenible”, que reintegra en su discurso la relación entre el hombre y la naturaleza. Según los investigadores argentinos Diego Domínguez y Daniela Mariotti, esta búsqueda de modelos de interacción armoniosa lleva a la identificación de “*los indígenas como ‘ecologistas naturales’*”, una supervivencia local de una época en la que, según el ecologista franco-británico Edward Goldsmith, “*todos, en todas partes, sabían cómo vivir en armonía con el mundo*”.⁵⁵³

⁵⁵² Las propuestas ecologistas de Ost, van en esta línea. François Ost, *Naturaleza y derecho: para un debate ecológico en profundidad*, trad. Juan Antonio Irazabal y Juan Churruca (Bilbao: Mensajero, 1997).

⁵⁵³ Renaud Lambert, “Le spectre du pachamamisme”, *Le Monde diplomatique*, febrero de 2011, <https://bit.ly/3aRFY4E>.

La categoría *pachamama* es la superación del crecimiento teologizado, infinito, idolátrico. Es también, ir más allá del “crecimiento sostenible”. *Pachamama* involucra el campo Tracendental-económico, la tierra y el cosmos como madre, el cuidado de la vida *Sumak Kawsay*.

La traducción de la *pachamama* como “espectro” o fantasma es una interpretación teológico-económica peyorativa. En 1492 se habría dicho que la *pachamama* es un *ídolo*, pero tales categorías están desfasadas, ahora se dice que la *pachamama* es un espectro. Sin embargo, el ídolo o espectro es la acumulación, el espectro de la acumulación destruye la vida.

Los indígenas no pueden ser categorizados como “ecologistas naturales”, no se les puede cargar o atribuir la responsabilidad de la protección de la naturaleza o la vida. Aquello es responsabilidad y obligación conjunta. La matriz ética de cuidado de la vida *Sumak Kawsay* es la que aquí se reivindica.

Espectros son las discusiones vacuas respecto a los derechos de la naturaleza como juridificación, esto es una traducción burda de la *pachamama* como madre “naturaleza” y su “protección” a través del derecho ambiental. ¿Podemos o no, “otorgar” derechos a la naturaleza?, ¿La naturaleza es o no, sujeto?, son interrogantes ingenuas, comunes, espectrales.⁵⁵⁴

Los derechos de la naturaleza como juridificación significan estadocentrismo, teología del estado: los juzgados y la norma como ídolos o dioses. En las *Relecciones teológicas* de Vitoria, “la Teología, en la España del siglo XVI, tenía un valor muy distinto del que ahora ostenta [se trataba de una] ‘ciencia universal, que abarcaba desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del Derecho público y privado’”.⁵⁵⁵ Como consecuencia, entre las categorías “naturaleza”⁵⁵⁶ y “derecho” se identifican varios nexos que echan su raíz en la teología. La teología subyace tanto al estado como a la legislación,

⁵⁵⁴ La crítica de los Derechos de la Naturaleza como Derecho Ambiental se encuentra de manera ampliada en el acápite: *Hacia otro fundamento de los derechos de la naturaleza*. Claudia Storini et al., eds., *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático* (Colombia: Universidad Libre, 2019), 49–70, <https://doi.org/10.18041/978-958-5578-09-8>.

⁵⁵⁵ Francisco De-Vitoria, *Relecciones teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria*, trad. Jaime Torrubiano-Ripoll, vol. I (Madrid: Librería Religiosa Hernández, 1917), 18.

⁵⁵⁶ Aquí se toma a la naturaleza sin la escisión binaria naturaleza-cultura, el ser humano, las piedras, las plantas, etc., también son naturaleza. Storini et al., *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*, 49–70.

el Estado interviene en todas partes, ora como *deus ex machina*, decidiendo por medio de la legislación positiva una controversia que el acto libre del conocimiento jurídico no acertó a resolver claramente, ora como Dios bueno y misericordioso [...] La “omnipotencia” del moderno legislador, tan cacareada en todos los manuales de derecho público, tiene su origen en la teología, y esto no sólo desde el punto de vista lingüístico.⁵⁵⁷

Los derechos de la naturaleza involucran en cierta medida la matriz Trascendental ética de la Filosofía Indígena: esta matriz es el *Sumak Kawsay* cuidado de la vida. Esta matriz nos lleva a discernir la *Trascendentalidad* enfrentada a la teología judeocristiana. Esta no es una invitación a las disquisiciones vacías respecto a si dios o los dioses celestiales “existen” o no, este tipo de reflexiones sí que caerían como proyecciones espectrales. Sin embargo, los *dioses terrenales* están presentes en la humanidad, estos son tanto la acumulación como el mercado; dioses que se presentan a través de la mundialización de la lógica de la ganancia, palpables para toda la población planetaria que sufre la insatisfacción de sus necesidades básicas.

La Trascendentalidad del *Sumak Kawsay* involucra partir de lo que *es*, de la materialidad, juicio de factibilidad o posibilidad, ¿qué hacemos con ese árbol, palpable, lo cortamos o no?, ¿qué hacemos con ese río, lo ensuciamos o no?, ¿esta montaña y los seres vivientes en ella —incluidos los dioses indígenas que moran allí— son una fuente hídrica de vida, o es un “recurso” que puede ser destruido?

Esta discusión de la matriz ética nos compete a todos, tanto individual como colectivamente, somos responsables por devenir del suicidio colectivo o también por el cuidado de la vida *Sumak Kawsay*, de la humanidad como de la naturaleza, y, “de toda la gente de nuestros días, esto es, satisfacer sus necesidades básicas; la vida de todas las criaturas que nos acompañan en el planeta Tierra; [y,] la vida de las futuras generaciones”.⁵⁵⁸

Dussel nos dice: “La relación interpersonal es ética; la relación hombre-naturaleza es técnica”.⁵⁵⁹ En este último punto comete un error, al estar situado en el núcleo teológico judeocristiano abstrae a la naturaleza como una “cosa”, la cosa es objeto, no puede ser

⁵⁵⁷ Carl Schmitt, *Teología política*, trad. Francisco Javier-Conde y Jorge Navarro-Pérez (Madrid: Trotta, 2009), 38–39.

⁵⁵⁸ La economía que abarca estos tres aspectos es “una economía para vida”. Ulrich Duchrow, *Alternativas al capitalismo global extraídas de la historia bíblica y diseñadas para la acción política* (Ecuador: Abya Yala, 1998), 259–60.

⁵⁵⁹ Dussel, *Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*, 45.

sujeto para Dussel. Desde la Filosofía Indígena la naturaleza es sujeto y por lo tanto forma parte de la interrelación ética aquí planteada.

Por ello hemos nos hemos reservado lo que aquí se está discutiendo como *cuidado de la vida* o *Sumak Kawsay* para el final, es la discusión última, el límite mismo del suicidio; la vida *es*, la vida *existe*, la *vida* nos permite escribir estas líneas.

La crítica de los *centrismos*, como eurocentrismo y el mercandocentrismo tiene lugar en cuanto *antropolatría*, la antropolatría no pone al ser humano *desnudo* — empobrecido, colonizado, desempleado— en el centro; sino al ser humano en cuanto cobijado de propiedades, y, la acumulación infinita es sinónimo de la destrucción de la vida,

un antropocentrismo exagerado, llevado hasta el umbral de una “antropolatría”. No solamente la tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo (un cosmos) autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo Otro (el caos), sino más bien su pretensión de supeditar la realidad misma de lo Otro (todo lo extra-humano, infrao sobre-humano) a la suya propia; su afán de constituirse en calidad de “Hombre” o sujeto independiente, frente a un Otro convertido en puro objeto, en mera contraparte suya, en “Naturaleza”.⁵⁶⁰

En una versión palpable, quizá radical como raíz de lo que aquí se quiere explicitar, el ser humano desnudo de propiedades es el Huaorani, situado en la Amazonía ecuatoriana, es una *mostración* del ser humano antropocentrado, no es pobre, pero corre el peligro de ser empobrecido por el estado y la industria extractiva. Según el canto huaorani que reivindica la fiesta de la solidaridad:

Cuando un árbol está cargado de frutos maduros, las aves de todas las especies se reúnen en él. Cantan de alegría, y cantan para llamar a más pájaros a participar en el festín. Los verdaderos humanos somos como los pájaros, bebemos fruta y disfrutamos de la abundancia. Y cuando no queda ninguna fruta, nosotros, como los pájaros, nos vamos por separado, cada uno siguiendo su propio camino.⁵⁶¹

Las propuestas de la protección de la naturaleza, desde el derecho, adquieren una perspectiva ingenua en el siglo XXI, tiene un carácter *fashion*, están a la moda. Por supuesto, estar en contra de la protección de la naturaleza, es oponerse a la vida misma,

⁵⁶⁰ Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 150.

⁵⁶¹ El poema huaorani: “tomëmo behuenqui ponga abi/ tomëmo behuenque bamenenga abi/ eëmo amina bamenguina amina/ mintairi nani tehueninque/ mintairibai nano tebeninque/ huenomenè cahui namo tebeninque/ tomëmo behuenque bamenenga abi”. Rival, *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*, 133.

es una tendencia suicida, enfermiza. Pero las propuestas *fashion* generan un discurso vacío, cuando aquellas afirman solo jurídica o teóricamente la protección de la naturaleza, pero no son militantes, no son consecuentes, no encuentran la practicidad. Esto es, delegar la protección de la vida, a la norma o a los juzgados y tribunales; esto se constituye nuevamente en el culto de la ley. La protección de la naturaleza implica militancia radical de protección de aquella, así como la renuncia a la *idolatría* de la acumulación. Aquí tenemos el nexo Trascendental, en la crítica de la avaricia humana junto a la idolatría de la acumulación.

Los métodos de interpretación de la racionalidad de la simbología narrativa pueden estar orientados con carácter *teológico* para una *comunidad de creyentes* o en su caso con sentido *filosófico* para una *comunidad política*,⁵⁶² en este trabajo se asumen ambas orientaciones, la conjunción de ambas posiciones nos permiten proponer la Trascendentalidad. El sentido teológico y filosófico se traduce en la matriz Trascendental de la ética indígena: *Sumak Kawsay* cuidado de la vida.

Los mayores problemas que enfrenta el siglo XXI son: la destrucción del planeta, el empobrecimiento y el hambre de la mayoría de la humanidad; para esta discusión resulta acertada la analogía entre teología y amor de Fromm.

En la teología occidental [vale decir, judeocristiana y generalmente euronorteamericana] convencional se intenta conocer a Dios por medio del pensamiento, de afirmaciones acerca de Dios. Se supone que puedo conocer a Dios en mi pensamiento. En el misticismo, que es el resultado del monoteísmo [...], se renuncia al intento de conocer a Dios por medio del pensamiento, y se lo reemplaza por la experiencia de la unión con Dios, en la que ya no hay lugar para el conocimiento acerca de Dios, ni tal conocimiento es necesario. [...] La psicología como ciencia [que aborda el conocimiento del pensar humano] tiene limitaciones, y así como la consecuencia lógica de la teología es el misticismo, así la consecuencia última de la psicología es el amor.⁵⁶³

Una analogía religiosa de la teología cristiana es el misticismo. El misticismo es una experiencia-praxis espiritualidad, a la vez es responsabilidad y *cuidado de la vida*, consiste en decir “permiso madre agua, voy a bañarme” o “permiso tierra, voy a sembrar”. Por supuesto, ello involucra causar el mínimo impacto en la vida, con el uso de agroquímicos en la tierra y cuidar la vida del agua. Luego, entre los pueblos *kichwa*

⁵⁶² Ver la propuesta esquemática “Various Methods of Interpreting a Rational Symbolic Narrative”. Dussel, *Anti-Cartesian Meditations: From the Perspectives of Philosophy of Liberation*, 140.

⁵⁶³ Fromm, *El arte de amar: una investigación sobre la naturaleza del amor*, 45–46.

tenemos esta praxis espiritual, en la siembra se entrega en reciprocidad alimentos a la tierra, un poco de azúcar para el río o lago en que vamos a bañarnos. Chushig reprochó la carencia de criticidad de la teología cristiana, su dardo apuntó directamente a los clérigos y la prédica escolástica: “¡Oh, cuánto mejor sería para mi Iglesia que algunos predicadores nunca hablasen! todo es vano prurito de oír aplausos. Más, en vez de exponer las Escrituras cuentan fábulas, en vez de excitar compunción mueven a risa, y en lugar de oír, luego que se acabaron sus sermones, las cristianas conmociones de los arrepentidos, oyen los aplausos teatrales de los disolutos”.⁵⁶⁴

Nuestra posición se sitúa en la crítica Trascendental indígena como alternativa a la situación destructiva actual. La *pachamama* como deidad, como madre cosmos que nos obliga a cuidar la vida. El análisis crítico involucra increpar por las bases dogmáticas de la prédica. Chushig propone: “¿en qué lugares de Escritura se funda? ¿cuál es la tradición que nos obliga a creerla? ¿qué Padres [madres o teologías] son los que la defienden y comprueban? ¿qué ha sentado sobre ella la Iglesia en sus decisiones y Concilios? ¿qué herejías se les han opuesto y combatido? ¿quiénes han sido, y en qué tiempo?”.⁵⁶⁵

En nuestro caso, la matriz a considerar es la Filosofía Indígena que concibe a la tierra, los animales y las plantas como deidades. La tradición que nos obliga a creer es la evidencia del cuidado de la vida entre la mayoría de los indígenas. Hemos visto en este trabajo, que la teología del cristianismo invertido satanizó la matriz Trascendental y ética indígena, adorar a una montaña se encerraba en su momento en un cuadro de culpabilidad y por eso se consideraba demoníaco o idolátrico.

Se tiene así la matriz de la Filosofía Indígena, *religar el acto de cuidado de la vida* o ética con la religiosidad: *kichwa, huaorani, aymara*. La ética de los pueblos así llamados indígenas tiene raíz Trascendental. Categorías como *yakumama* mamá agua o *pachamama* mamá cosmos, refieren a la unión entre lo Trascendental y lo material, se trata de una *filosofía práctica*; “la boca diciendo y las manos haciendo”,⁵⁶⁶ según Rosa Andrade. Y, si mi madre es el agua *yakumama* (categoría Trascendental), no la ensucio ni la contamina, soy responsable (categoría ética). Si el cosmos es mi madre *pachamama* (categoría Trascendental) no lo destruyo (categoría ética).

⁵⁶⁴ Espejo, *Obra Educativa*, 142.

⁵⁶⁵ Espejo, 94.

⁵⁶⁶ Rosa Andrade-Gualán, *Filosofía práctica*, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2020.

Desde la filosofía del lenguaje ya se intentó destruir el nexo entre ética y Trascendentalidad —en este sentido, hay que advertir que la Trascendentalidad se puede traducir (erróneamente) como teología, especialmente por quienes están ubicados en el núcleo judeocristiano—. Wittgenstein es el máximo representante de esta corriente, para él, la ética solo es estética, es decir toda proposición ética es un discurso bello, retórico, no tiene nexo directo con las dos posibilidades extremas: la vida o el suicidio colectivo —o muerte—. Por eso:

6.4 Todas las proposiciones valen lo mismo.

6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede [es el sistema dado como natural]; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.

Si hay un valor que tenga valor tiene que residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.

Lo que los hace no-casuales no puede residir en el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez.

Ha de residir fuera del mundo.

6.42 Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.

6.421 Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental. (Ética y estética son una y la misma cosa.)⁵⁶⁷

Cuando Wittgenstein afirma “Todas las proposiciones valen lo mismo” sitúa a la ética despojada de la responsabilidad, se margina del discernimiento: ¿qué debo hacer?, cuida o destruye la vida. La Filosofía Indígena está contrapuesta a Wittgenstein, donde la ética está entrelazada con la Trascendentalidad indígena, es decir, no es posible la ética neutral, necesariamente debe enunciar su posición política, cuida o destruye la vida.

Solo la vida es sinónimo de ética y Trascendentalidad, no toda proposición vale lo mismo, si una proposición no cuida la vida no es ética. La ética indígena es militancia política, praxis, sin metáfora alguna, responsabilidad o cuidado de la vida *Sumak Kawsay*.

Especialmente en las sociedades agrícolas la Trascendentalidad se concibe en forma femenina, como una gran madre. Luego se transforma con las religiones paternas, especialmente desde los egipcios, a través de: la razón, los principios y la ley, lo que en consiguiente constituye un apartamiento de la naturaleza.⁵⁶⁸ A partir de esta dicotomía, encontramos religiones matrilineales y patrilineales, las que han prevalecido, por

⁵⁶⁷ Wittgenstein, *Wittgenstein I: Tractatus Lógico-Philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre la Certeza*, 133.

⁵⁶⁸ Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, 49.

supuesto con la colonización, son las religiones paternas que veneran o deifican a la ley o a un dios con un carácter idolátrico. De esta deificación de la ley deriva el estadocentrismo de los supuestos derechos de la naturaleza, solo el estado con la ley protegerían a la vida: de allí que especialmente los legos en derecho se dedican a recitar artículos y sentencias jurídicas para hablar de la protección de la vida. En este sentido, la crítica teológica de la divinización de la ley como dios padre está tratada en amplitud por Hinkelammert.⁵⁶⁹

Como se apuntó, en Sudamérica entre los pueblos indígenas prevaleció especialmente la Trascendentalidad de raíz matrística, por esta razón, la invasión colonial, Felipillo, traductor de las conversaciones entre Pizarro y Atawallpa, tuvo problemas hermenéuticos cuando traducía la religión católica al *quechwa*. Felipillo, “por decir Dios Trino y Uno, dijo: Dios tres y uno son cuatro, sumando los números por darse a entender”.⁵⁷⁰ Con esa suma de la santa trinidad cristiana, Felipillo estaba haciendo un *tinkuy*. Felipillo, descendiente de los *Inka* intentaba traducir una religión de una civilización *paternal* para otras personas de otra civilización con Trascendentalidad *maternal* de la dualidad, por eso traducía la santa *trinidad* impar en un número par *cuatro*.

Atawallpa fue más lejos, luego de escuchar la traducción de Felipillo, hizo un proceso de contraargumentación a la hermenéutica del proceso colonial que él veía venir, es también uno de los iniciadores de la corriente que hoy llamamos *Teología de la liberación*; Bartolomé De-las-Casas, frente a esta discusión queda en segundo lugar. Después de que el cura le increpase para ser bautizado en la religión católica, ceder sus territorios y tributar, Atawallpa respondió:

me ha dicho vuestro faraute que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios Tres y Uno, que son cuatro, a quien llamáis Criador del Universo, ¿por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha? El segundo es, el que dices que es padre de todos los otros hombres, en quienes todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, solo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero fue muerto. Al cuarto nombráis Papa. El Quinto es Carlos, a quien sin hacer cuenta de los otros, llamáis poderosísimo, y monarca del universo, y supremo a todos. Pues si este Carlos es príncipe y señor de todo el mundo ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiciera nueva concesión y donación para hacerme guerra y usurpar estos reinos? y si la tenía, ¿luego el Papa es mayor señor que no él, y más poderoso y príncipe de todo el mundo? También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar

⁵⁶⁹ Ver especialmente: Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (Costa Rica: Arlekin, 2010).

⁵⁷⁰ Garcilaso-de-la-Vega, *Comentarios reales de los incas: escritos*, 1919, III:180.

tributo a Carlos, y no a los otros, porque no dáis ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiese de dar tributo y servicio, paréceme que se había de dar a aquel Dios, que dices que nos crió a todos, y a aquel primer hombre, que fué padre de todos los hombres, y a aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados: finalmente, se habían de dar al Papa, que puede dar y conceder mis reinos y mi persona a otros. Pero si dices que a éstos no debo nada, menos debo a Carlos, que nunca fué señor destas regiones ni las ha visto. Y si después de aquella concesión tiene algún derecho sobre mí, fuera justo y puesto en razón me lo declarádes antes de hacerme las amenazas con guerra, fuego sangre y muerte, para que yo obedeciera la voluntad del Papa, que no soy tan falto de juicio, que no obedezca a quien puede mandar con razón, justicia y derecho. [...] A este tiempo los españoles, no pudiendo sufrir la proligidad del razonamiento, salieron de sus puestos y arremetieron con los indios, para pelear con ellos, y quitarles las muchas joyas de oro, y plata, y piedras preciosas.⁵⁷¹

Al verificar la escasa capacidad de argumentación que tenía la lógica colonial, con razón Sahuaraura reclama por el analfabetismo de Francisco Pizarro, Hernando de Luque como maestrescuela, así como la ascendencia de Diego de Almagro; especificando “estos tres aventureros se concertaron para descubrir ó [sic] invadir un imperio floreciente”.⁵⁷² A través de este diálogo se verifica que la teología judeocristiana colonial invertida tenía como fundamento la avaricia y la colonización, y, como fin la acumulación.

Los pueblos indígenas de Sudamérica o *Abya Yala*, *sujetos* en este trabajo, a pesar de que por la colonización “se los condenó por siglos a la práctica clandestina de su religiosidad”,⁵⁷³ no estuvieron en pasividad, sino que mantuvieron una lucha Trascendental monstruosa frente a la teología cristiana invertida que fundaba la dominación.

Gisbert muestra este aspecto, a través de la forma en que el arte indígena subsumió o asimiló a la virgen cristiana y la transformó en la *pachamama* o en los cerros. “La forma mas usual de representar a la Virgen como la Pachamama es pintándola sobre una piedra en forma triangular en su advocación de la Candelaria; así se enfatiza el concepto María-Cerro y María-Piedra”.⁵⁷⁴ El arte del sujeto colonizado se transforma en Trascendentalidad y se constituye en un instrumento de liberación indígena, la virgen del cristianismo es asimilada por la Trascendentalidad indígena y encerrada en las montañas, solo luego de ello, es venerada.

⁵⁷¹ Garcilaso-de-la-Vega, III:185–86.

⁵⁷² Justo-Apu Sahuaraura-Inca, *Recuerdos de la monarquía peruana ó bosquejo de la historia de los incas* (Paris: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1850), 7.

⁵⁷³ Rivera-Cusicanqui, *Gestión pública intercultural: pueblos originarios y Estado*, 11.

⁵⁷⁴ Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, 34–35.

No se trata del “sincretismo” ingenuo, está dicho que este esconde la violencia intrínseca de los procesos coloniales *pachakutik*; se trata de la Trascendentalidad, la hermenéutica y el arte indígena como fundamento de liberación, pero a la vez también como filosofía del cuidado de la vida *Sumak Kawsay*. Porque nace desde un proceso hermenéutico contestatario a una religión impuesta, la asimila y vuelve a expresarla como instrumento propio, para la liberación del colonizado, y, también para el cuidado de la vida.

en Mixtón (Nueva Galicia 1541) los indígenas se sublevaron contra el clero y al momento de acoger a los que renegando del cristianismo se plegaban al movimiento, “les lavaban la cabeza para que les quitara el bautismo”. En Michoacán los “hechiceros” hicieron creer a los indios que el agua bautismal era sangre y que al bautizar a los niños les hendían la cabeza, en el Perú a raíz del movimiento del Taki Ongoy (1965) son los “bautizados” los que acuden a seguirlo, esta es una de las razones por las que antes de pertenecer a él deben expiar sus cristianidad mediante el ayuno y otras prácticas.⁵⁷⁵

Hasta aquí tenemos un entrecruzamiento filosófico entre: arte, Trascendentalidad y descolonización. Por esta razón hay que reconocer que la *Teología de la Liberación* realizó aclaraciones cruciales que aún tienen absoluta validez para los indígenas. La *Teología de la liberación* relievó por ejemplo que: “La pobreza que Jesús bendeciría sería la pobreza espiritual; el hambre y la sed que premiaría serían el hambre y sed de justicia y no la condición material del pobre, del hambriento y del sediento”.⁵⁷⁶ Bajo esta premisa se puede entender a Rosario Castellanos cuando dice en su *Oficio de tinieblas*: “Somos iguales ahora que nuestro Cristo[, el de los colonizados] hace contrapeso a su Cristo[, el de los colonizadores]”.⁵⁷⁷

En el proceso colonial Cristo dejó de ser solamente uno y trino y se fraccionó en la dualidad, o, Trascendentalidad indígena: es decir, bajo la espiritualidad indígena se logró identificar que había prevalecido un Cristo demoníaco, colonizador y esclavizador; y, también esto dio nacimiento a un Cristo angelical liberador, por supuesto que este último pertenece a los indígenas. Obsérvese la siguiente obra de arte:

⁵⁷⁵ Luis Millones, *Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena*, Serie Monográfica 18 (Lima, Perú: Ministerio de Trabajo y Comunidades / Instituto Indigenista Ecuatoriano / Unidad de Investigación y Programación, 1967), 28.

⁵⁷⁶ Ignacio Ellacuría, *Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia* (Santander, España: Salterae, 1984), 133.

⁵⁷⁷ Rosario Castellanos, *Oficio de tinieblas* (Estados Unidos de América: Penguin Books, 1977), 325.



Figura 16. Trinidad antropomorfa
Fuente: Anónimo⁵⁷⁸

Esta fragmentación del dios judeocristiano atravesó toda Latinoamérica y aún se puede observar especialmente en el arte de Bolivia, Colombia, México, etc., la autoría de estas obras generalmente se atribuye a sujetos “anónimos”.⁵⁷⁹

Este mismo desdoblamiento se observa en el campo arquitectónico, en el pueblo *kichwa* Saraguro existen dos iglesias principales, bajo la dualidad *urayllu* y *hanayllu*, es decir, una iglesia mayor *hanak* y otra menor *uray*.⁵⁸⁰

La dualidad indígena traducida en el desdoblamiento del dios judeocristiano tuvo tal repercusión teológica, que los concilios escolásticos censuraron las obras de arte que

⁵⁷⁸ Anónimo, *Trinidad antropomorfa*, 1700, Escultura, 50 cm alto x 130 cm ancho, 1700, Museo Nacional del Virreinato, oai:mexicana.cultura.gob.mx:0013414/0000689.

⁵⁷⁹ Véase el interesante análisis de Castaño-Silva. Rivera-Cusicanqui y El Colectivo, *Principio Potosí Reverso*, 61–65.

⁵⁸⁰ “Las expresiones Janailus y Uraillus expresan la dualidad (bipartición) Inca Janan-Urin con que diferenciaban a las familias de arriba y abajo con respecto al Cuzco. Para el caso de los cargos, en Saraguro está presente la dualidad mayor-menor, no por su poderío económico, sino por la función a cumplir y el lugar que debe ocupar en el tiempo y en las procesiones: el mayor a la derecha y el menor a la izquierda”. Linda Belote y Jim Belote, eds., *Los saraguros: fiesta y ritualidad* (Quito: Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana, 1994), 41.

fraccionaban. Como solución mandaron que se representara las tres divinidades bajo una nueva simbología: el padre como el ojo de la providencia, el hijo como el cordero y espíritu santo bajo la alegoría de la paloma.



Figura 17. Santísima Trinidad
Fuente: Anónimo⁵⁸¹

Con esta premisa hay que señalar ya en palabras claras que aquí se muestra una lucha entre la teología judeocristiana con la religiosidad-espiritualidad o Trascendencia indígena.

Pero la *Teología de la liberación* es en este sentido aún una rama de la teología judeocristiana. Esta teología, en el mundo de los indígenas se debe considerar como un primer paso en el camino descolonial, el último paso será el retorno a la Trascendencia indígena: la veneración del agua, la deificación de los árboles, el respeto hacia las montañas, etc.

En otras palabras, si se acepta que la *Teología de la liberación* intentó situarse junto a los indígenas, con el Cristo liberador, esto no quiere decir que aquí se justifica la eliminación de la Trascendencia indígena. Muy por el contrario, nos encontramos con

⁵⁸¹ Anónimo, *Santísima Trinidad*, 1700, Pintura de caballete, 1700, Instituto Nacional de Antropología e Historia, oai:mexicana.cultura.gob.mx:0014137/0089237.

un trabajo por hacer; hay que descolonizar el pensamiento indígena en este último sentido Trascendental.

El mismo proceso se concretó cuando la virgen María fue posteriormente representada como *pachamama* en Potosí-Bolivia en calidad de obra arte. La virgen María inicialmente tiene núcleo judeocristiano, pero cuando se traduce como *pachamama* adquiere matriz Trascendental, porque conmina a cuidar la vida; pero también es resistencia frente a la colonización porque, y esto tiene relevancia descolonial, porque traduce el núcleo teológico judeocristiano patriarcal, hacia una matriz Trascendental indígena maternal como *pachamama*. A este fenómeno lo podemos llamar desde ya, *descolonización filosófica*.



Figura 18. La virgen María como *pachamama*
Fuente (s.f.)⁵⁸²

Como corolario se tiene que, los primeros indígenas que critican la “teología de la dominación”⁵⁸³ que pretendía ser cristiana, fueron los *Inka*. En segundo lugar, quizá el

⁵⁸² *La Virgen María como Pachamama*, s.f., <https://bit.ly/3kaQFTa>.

⁵⁸³ ¡Afirmar que la pobreza del pobre (su muerte) es por naturaleza la voluntad de Dios, o pretender la reconciliación antes de odiar al mundo y hacer justicia, son propuestas de una teología de la dominación”. Dussel, *Ética comunitaria*, 41.

primer crítico europeo fue Bartolomé De-las-Casas. Para abundar, la crítica lascasiana no es el primer “antidiscurso de la modernidad temprana”,⁵⁸⁴ aunque parezca risible, se recalca contra la *Filosofía de la liberación* que, por ejemplo, los *Inka* tenían filosofía, antes de constituirse en exterioridad, antes de ser marginalizados, en el encuentro mismo criticaron la colonización, formularon la descolonización filosófica; en otras palabras, ni siquiera la crítica de la modernidad puede ser tomada como centro, el centro son los sujetos indígenas, las civilizaciones que vivieron, y, su descendencia en lo que hoy es Latinoamérica. Cuando los *Inka* recibieron la categoría dios, inmediatamente intentaron traducirla como *pachakamak*, ello se constituye en un giro Trascendental o descolonización filosófica, “apropiación” del dios colonizador. Garcilaso-de-la-Vega reprocha a los clérigos la deficiente traducción de la Trascendentalidad *kichwa* hacia la teología cristiana.

Pachacamac, que los historiadores españoles tanto abominan, por no entender la significación del vocablo, y por otra parte tienen razón, porque el demonio hablaba en aquel riquísimo templo, haciéndose dios debajo deste nombre, tomándolo para sí. Pero, si a mi que soy indio cristiano católico por la infinita misericordia, me preguntasen ahora, ¿cómo se llama Dios en tu lengua? Diría: *Pachacamac*, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino éste; y todos los demás que los historiadores dicen son generalmente impropios, porque o son del general lenguaje, o son corruptos con el lenguaje de algunas provincias particulares, o nuevamente compuestos por los españoles; y aunque algunos de los nuevamente compuestos pueden pasar conforme a la significación española, como el *Pachayachacher* [quiso decir *Pachayachachik* o *Pachayachachek*] que quieren que diga hacedor del cielo, significando enseñador del mundo, que para decir hacedor había de decir *Pacharurac*; porque *rura* quiere decir hacer; aquel general lenguaje los admite mal: porque no son suyos naturales, sino advenedizos. Y también porque en realidad de verdad en parte bajan a Dios de la alteza y magestad donde le sube y encumbra este nombre *Pachacamac*, que es el suyo propio. Y para que se entienda lo que vamos diciendo es de saber que el verbo *yacha* significa aprender, y añadiéndole esta sílaba *chi* significa enseñar, y el verbo *rura* significa hacer, y con la *chi* quiere decir hacer que hagan, o mandar que hagan; y lo mismo es de todos los demás verbos que quieran imaginar. Y así como aquellos indios no tuvieron atención a cosas especulativas, sino a cosas materiales, así estos sus verbos no significan enseñar cosas espirituales, ni hacer obras grandiosas y divinas, como hacer el mundo, &., sino que significan hacer y enseñar artes y oficios bajos y mecánicos, obras que pertenecen a los hombres y no a la divinidad. De toda la cual materialidad está muy ajena la significación del nombre *Pachacamac*, que como se ha dicho, quiere decir el que hace con el mundo universo lo que el alma con el cuerpo, que es darle ser, vida, aumento y sustento. &. Por lo cual consta claro la impropiedad de los nombres nuevamente compuestos para dárselos a Dios (si han de hablar en la propia significación de aquel lenguaje) por la bajeza de sus significaciones: pero puede esperarse que con el uso se vayan cultivando y recibiendo mejor; y adviertan los componedores a no trocar la significación del nombre

⁵⁸⁴ “The first philosophical anti-discourse of early Modernity”. Dussel, *Anti-Cartesian Meditations: From the Perspectives of Philosophy of Liberation*, 80.

o verbo en la composición, que importa mucho para que los indios los admitan bien y no hagan burla dellos, principalmente en la enseñanza de la doctrina cristiana, para la cual se deben componer, pero con mucha atención.⁵⁸⁵

La *Trascendentalidad* indígena se propone aquí como *analéctica*, no como sinónimo ni homónimo de teología. En el *Método para una Filosofía de la liberación*, Dussel desglosa *La palabra analógica*. “Los homónimos son los que tienen igual término para significar dos entes o nociones ‘semejantes’ (no idénticas ni diferentes) pero con un momento de diversidad”. La aportación Dussel a la analogía es la *analogía crítica*, que viene a ser el *semejante* o *análogo* excluido, con esta categoría sumada a la *dialéctica* luego propondrá la *analéctica*.⁵⁸⁶ La Trascendentalidad indígena es analéctica porque se encuentra fuera: demonizada, excluida y reprimida, como no-teología. La Trascendentalidad indígena se ha venido subcategorizando en la generalidad como creencia, cosmovisión o pensamiento. Pero, veamos la genealogía teológica de la categoría filosofía:

Se trata de una auténtica “Ilustración” filosófica árabe, que se desarrolla desde el nombrado Al-Kindi, pasando entre muchos otros por Al-Farabi, Ibn-Sina, y culminando con Ibn-Rusd. Todos ellos defienden los derechos de la razón ante la fe. Opinamos que con ellos nace propiamente lo que hoy llamamos secularizadamente “filosofía”; antes, fue históricamente una “sabiduría racional” con intención teológica (tanto entre los griegos como en los Padres de la Iglesia bizantina). Los cristianos, desde el siglo II, se oponían a los filósofos griegos como teólogos (cristianos) ante teólogos (griegos). Por ello, hemos visto, Taciano puede denominarse: “filósofo bárbaro”; es decir, “amante de la sabiduría (teólogo) no-griego”. Las disputas sobre la resurrección o la inmortalidad del alma, la eternidad o creación del cosmos, la necesidad o la libertad, etc., son controversias entre dos “teologías”, a partir de los recursos de los mundos de la vida cotidiana en confrontación.⁵⁸⁷

La teología judeocristiana mantiene su vigencia, aunque formalmente solo acceden a su estudio disciplinar especialmente los clérigos escolásticos. Hay que resaltar que la teología jamás dejó de operar, el supuesto secularismo es una perspectiva ingenua.

En el siglo XV en Europa se pretendió reemplazar a la teología por la filosofía— y, hay que resaltar que fue solo una pretensión—. Luego, entre el siglo XVIII y XIX, supuestamente la filosofía sería sustituida por la ciencia moderna y los subcampos:

⁵⁸⁵ Garcilaso-de-la-Vega, *Comentarios reales de los incas: escritos*, 1919, I:82–83.

⁵⁸⁶ Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, 7:188–92.

⁵⁸⁷ Dussel, *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, 41.

nomotéticos, como idiográficos.⁵⁸⁸ “La ciencia moderna se definió a sí misma como la explicación de lo natural en contraposición a lo mágico”.⁵⁸⁹ Es decir, la ciencia moderna, supuestamente, superaba a la filosofía, pero nunca pudo deshacerse aún siquiera de la teología, porque tuvo que volver hacia aquella para autodefinirse.

Cuando la ruptura entre la ciencia y la filosofía se hizo definitiva a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, la ciencia social [vale recalcar *moderna*,] se proclamó ciencia, y no filosofía. La justificación de esa deplorable división del saber en dos campos hostiles fue que se consideraba que la ciencia era empírica en su búsqueda de la verdad, mientras que la filosofía era metafísica, es decir, especulativa. Esa distinción era absurda, porque todo saber empírico tiene bases metafísicas insoslayables, y ninguna metafísica merece consideración a menos que se pueda demostrar que habla a realidades de este mundo, lo que significa que tiene que tener marcadores empíricos. En el esfuerzo por salir de la sartén de la verdad revelada e impuesta, la clase intelectual saltó al fuego del misticismo de la racionalidad formal.⁵⁹⁰

Por esta razón, tanto la teología como la metafísica, e implícitamente el cristianismo y la cristiandad no pueden ser criticados de modo simplista. El estado latinoamericano, en general, está conformado por una amplia cristiandad, indígenas incluidos. El problema es que se piensa en términos de una triple supuesta secularización: del estado, de las ciencias y de la colonización. Mientras tanto, en el Ecuador está vigente y ocupando la presidencia el Partido Social *Cristiano* con el movimiento Creando Oportunidades (*Creo*) —no sería un desperdicio el análisis de acrónimos y siglas, aquí por ejemplo *Creo* hace alusión a *fe* o *creencia*—, ambos partidos son de abierta ideología económica neoliberal, dependiente o colonialista con adeptos racistas como el fallecido Febres Cordero, y, también: Lasso, Nebot o Viteri. De esta premisa se puede generalizar que, el sistema socio-económico latinoamericano vigente tiene una orientación desarrollista y de acumulación. Se observa una política supuestamente “cristiana”, en ningún sentido secular, pero en realidad teología económica colonial: el capital, el mercado y la acumulación como ídolos.

Por supuesto que al aceptar el sentido positivo de la *Teología de la liberación* se pone de relieve la simbiosis entre el núcleo judeocristiano con la crítica de la economía política de Marx. El núcleo judeocristiano está enfocado en el amor a la humanidad, y,

⁵⁸⁸ Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*, 66.

⁵⁸⁹ Wallerstein, 97.

⁵⁹⁰ Wallerstein, *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, 177.

Marx mismo critica la destrucción de la naturaleza y el empobrecimiento humano, esto nos lleva a reconocer que la *Teología de la liberación* hizo un esfuerzo titánico para poner de pie a Cristo *en y con* los indígenas colonizados y empobrecidos. El Jesús defensor del “pobre” o empobrecido, del indígena colonizado, nos permite luchar contra las injusticias de la explotación del ser humano, en otras palabras, la religión semítica cristiana en su raíz. Leonidas Proaño es digno representante de la praxis de esta teología que libera. Asimismo, se encuentra el extenso análisis dusseliano en teología, filosofía y especialmente economía de la liberación.⁵⁹¹

La *Teología de la liberación* también es aún útil como herramienta de diálogo intergeneracional, hablando en términos etéreos, entre los adultos y la juventud indígena. Por experiencia personal, conozco que la juventud mantiene cierta aversión al cristianismo, y, consideran que solamente esta aversión ya constituye descolonización, pero esto es una ingenuidad, el Cristo primigenio y el amor al prójimo es ya parte de los indígenas adultos, especialmente de nuestras madres, abuelas y bisabuelas. Rechazar esto es también negarse al diálogo intergeneracional, entre indígenas, desconsiderar las luchas y las herramientas descoloniales de nuestra ascendencia, en su máxima expresión se podría categorizar como *racismo teológico entre indígenas*.

Los indígenas asumieron, bien o mal, a Cristo a partir de la conquista; luego, no se podía despojarlos de ese mesías, así sin más. Cuando los sacerdotes cristianos, defensores de los excluidos: en sus inicios De-las-Casas o más recientemente Ellacuría, D’Escoto, chocaron con aquella realidad; luego, se tomaron el profundo trabajo teológico de lo que aquí podemos llamar, *de-strucción* de las injusticias coloniales: económicas, políticas, territoriales.

Se trata de la de-strucción ontológica (Heidegger), de-construcción discursiva (Derrida), re-construcción epistemológica (Habermas) desde los vencidos, desde las víctimas de la Modernidad (y también víctimas de la de-strucción heideggeriana, desapercibidas en la de-construcción derridiana o ausentes en la re-construcción habermasiana). El partir de dichas víctimas excluidas del proceso de la globalización exige a nuestro discurso dejar de ser meramente negativo o de-constructivo del macro-relato moderno y fragmentario, que permanece en el escepticismo de la conversación rortyana para impedir a la Modernidad reconstruir su discurso. Pero todos estos intentos semi-críticos (de-estructivos, de-constructivos, re-constructivos) no advierten el poder dominador y la pretensión de verdad sagrada del “fundamentalismo de mercado” (como lo denomina G. Soros) que hoy es la ideología triunfante.⁵⁹²

⁵⁹¹ Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (España: Verbo Divino, 1993).

⁵⁹² Dussel, *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, I:15–16.

Cuando la teología está al servicio de la descolonización, en este caso del indígena, se puede hacer llamar *Teología de la liberación*. No obstante, aquí se postula una Trascendentalidad indígena. Pero, en este sentido la *Teología de la liberación* es todavía indigenismo teológico, es decir, una barrera para la Trascendentalidad indígena, un resquicio antropológico de la práctica colonial, no libera, o no permite la mostración de una Trascendentalidad indígena.

Los indigenistas de la *Teología de la liberación* también pretenden hablar *sobre, por y para* los indígenas, dejando a estos últimos como objetos pasivos, subcategorizándolos. Los indigenistas realizaron una condensación hermenéutica de la matriz Trascendental indígena, enmarcando aquellas en peyorativos como: mitos, creencias o supersticiones; en definitiva, una colonización teológica. Aquello constituye una elitización con la consiguiente subcategorización de la matriz Trascendental indígena, traducidas bajo la metafísica, allí radica el error de Habermas “la religión para el pueblo o la metafísica para los más cultos”.⁵⁹³ El indígena es entonces también un sujeto con matriz Trascendental-filosófica.

Desde el continente sudamericano cabe la posibilidad de posicionar en calidad de crítica, categorías *kichwa* Trascendentales como *pacha* o *pachamama* madre cosmos, *yaku* o *yakumama* madre agua, *apuk* abuela montaña. Asumir estas categorías no solo tiene un significado discursivo, sino también la posibilidad fáctica de proteger la naturaleza. En este sentido, Fromm actualiza la vigencia de las *meta-físicas*.⁵⁹⁴

Todo sistema metafísico es una concepción del mundo, una perspectiva del mundo, una *Weltanschauung* [ideología o Filosofía de vida]. La metafísica nace de dos cuestiones: el porqué y el para qué de la vida. La metafísica intenta explicar el lugar del hombre en el universo y nos muestra cómo se debe enfocar la conducta humana en el proceso de la vida. En este sentido la especulación metafísica es vital, no una mera divagación ociosa.⁵⁹⁵

Aquí la Trascendentalidad trae una ecología implícita. Habermas considera a la metafísica como “remedo de sustancialidad”⁵⁹⁶ porque desconoce el trabajo de la

⁵⁹³ Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, trad. Manuel Jiménez-Redondo (México: Taurus Humanidades, 1990), 267.

⁵⁹⁴ Esta *meta-física* se entiende como responsabilidad por el Otro. Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación* (España: UANL / Plaza y Valdez Editores, 2007), 258.

⁵⁹⁵ Fromm, *La vida auténtica*, 58.

⁵⁹⁶ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, 19.

Teología de la liberación desarrollada en Latinoamérica, así como la obra de de Hinkelammert en *teología económica*. Por esta razón, el presente aporte de la Trascendentalidad indígena critica el avance voraz de la geofagia, según la entienden y sufren los *huaorani* “los colonos vienen comiendo la tierra y acabando los árboles”.⁵⁹⁷ Esta aseveración *huaorani*, por ejemplo, es una crítica trascendental *material*, porque

se puede resumir todo materialismo histórico así: hazlo como Dios, hazte humano. Resulta a la vez una ética necesaria para la supervivencia humana, que es a la vez una ética para pasar a una “buena vida”.

Se trata de la crítica de la idolatría, de dioses falsos [como el mercado y la acumulación]. Pero el criterio de verdad de esta crítica es secular, es humano, no es religioso. Si el ser humano es el ser supremo para el ser humano, resulta esta crítica de la religión. Pero esta crítica de la religión es a la vez el paradigma de toda crítica a la razón mítica.⁵⁹⁸

Los tractores y máquinas extractivas del sistema capitalista tragan: la tierra, los árboles, las piedras y el agua; y, además nunca están saciados, siempre tienen hambre, avidez infinita, cargan con la metafísica de la destrucción. Por lo dicho, los *huaorani* no buscan “salvar” la naturaleza, sino con-vivir o *comer con y de ella*. La categoría “salvar” la naturaleza es reiterada en el ecologismo *fashion*, la implicación de aquello tiene raíz teológica, es decir, la salvación tiene sentido metafísico en la cristiandad y en su texto sagrado, la biblia; mientras que, como ya se afirmó en el contexto jurídico los derechos de la naturaleza se traducen simplemente como derecho ambiental. No estamos ante la necesidad de “salvar” la naturaleza, sino ante el deber ético de ser responsables con la vida. El papa Francisco, teólogo de la propiedad, establece que el “regalo de la tierra con sus frutos *pertenece* a todo el pueblo”.⁵⁹⁹ La Trascendentalidad indígena no considera a la naturaleza como *cosa* susceptible de apropiación sino como deidad, divinización de la vida: humana, animal, de las piedras.

Los eufemismos ambientalistas como la “huella ecológica” no ingresan a criticar el núcleo de la acumulación, en realidad, esa “huella ecológica” es la destrucción extrema que el humano *moderno* causa durante el transcurso de su vida.

⁵⁹⁷ Discovery Channel, *Genocidio en la selva, Yasuní: Documental Discovery Channel en Español* (Discovery Channel, 2015), Minuto 42, <https://bit.ly/31SznCz>.

⁵⁹⁸ Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: materiales para la discusión* (Costa Rica: Arlekin, 2007), 283.

⁵⁹⁹ Jorge-Mario Bergoglio, “Carta Encíclica Laudato Si’ del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común” (Vaticano, 24 de mayo de 2015), 57, <https://bit.ly/2Oeru4r>.

La Modernidad es una edad de la historia inaugurada por Europa gracias al descubrimiento y dominio del océano Atlántico (nuevo centro geopolítico), que permitió a ésta expandirse por el mar y constituir imperios comerciales, militares y culturales que tuvieron a Europa por centro. El yo europeo, bajo su voluntad de dominio, constituyó a las otras culturas como sus colonias y la naturaleza como cosa explotable y medio para la obtención de mayor cantidad de valor de cambio. Es una edad de enormes adelantos tecnológicos, exigidos por la competencia entre capitales; de descubrimientos científicos y organización política de Estados con democracia representativa. Se impuso a las otras culturas hasta el límite que hoy presenciamos, crisis civilizatoria donde los efectos negativos de tales inmensos desarrollos muestran su rostro negativo: la posibilidad de la extinción de la vida en la Tierra.⁶⁰⁰

La “protección” de las especies, de la tierra o la “protección” del agua pretende una abstracción de la naturaleza como otredad frente a la propia actitud humana. Si nos encuadramos en la “protección”, hacemos una delegación de funciones, la responsabilidad parece situarse frente a un tercer irresponsable y la naturaleza es objeto; entonces, el sujeto irresponsable X, es el que vulnera la naturaleza. La responsabilidad se debe ejercer como una vivencia cotidiana, como responsabilidad personal y colectiva. Mientras que, la protección se efectúa frente a otros irresponsables.

El ser humano está integrado a la naturaleza, es naturaleza, no como una metáfora sino como praxis;⁶⁰¹ en las Amazonía tal praxis se encuentra en los Boroboro, Huaorani y Taromenane cuando dotan a la naturaleza de humanidad, naturaleza antropomorfa, *todo es humano*: las plantas, animales o el agua. Debemos en gran parte a la *Filosofía de la liberación* el giro *descolonial*, la posibilidad de situar a los amazónicos como lo que son, en sentido filosófico “teólogos de la selva”⁶⁰² y de la vida.

⁶⁰⁰ Enrique Dussel, *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*, Poscolonial (España: Akal / Interpares, 2015), 99–100.

⁶⁰¹ Eduardo Viveiros-de-Castro, “Spirits of Being, Spirits of Becoming: Bororo Shamanism as Ontological Theatre”, *Reviews in Anthropology* 16, n° 1–4 (enero de 1991): 78, <https://doi.org/10.1080/00988157.1991.9977883>.

⁶⁰² Dussel, Mendieta, y Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*, 50.

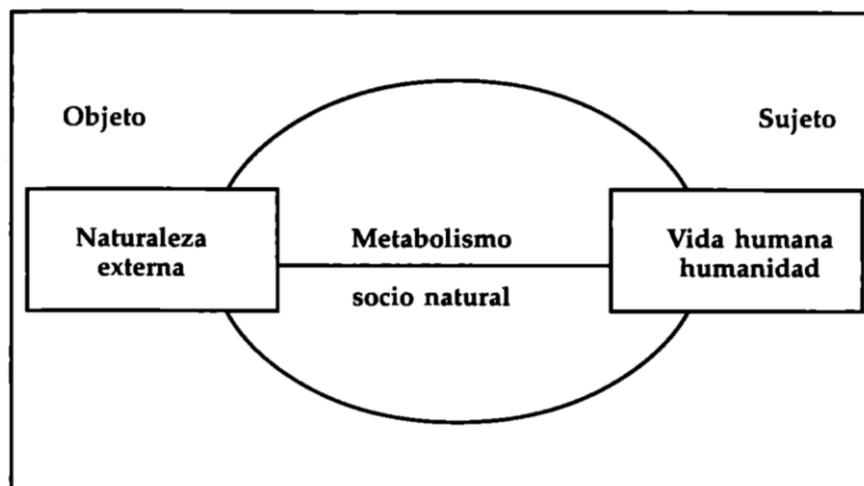


Figura 19. El circuito natural de la vida humana: la naturaleza como condición de posibilidad de la vida humana. Naturaleza (Humana y no Humana)
Fuente⁶⁰³

La escisión naturaleza-humanidad es una escisión mercadocéntrica, tiene como fin hacer de la naturaleza un objeto, pero hay una *naturaleza humana* y una *naturaleza no humana*, es decir, el ser humano también es naturaleza. No es necesario exteriorizar y proteger a la naturaleza de una situación o de ciertos actos, el vínculo primario en este caso es la vida, no es alimentamos de ella, por ello la responsabilidad es colectiva e individual, ética, es lo que se denomina en neurobiología “conciencia ampliada”.⁶⁰⁴ “La consciencia ampliada percibe tanto el pasado como el futuro posible junto con el aquí y ahora”,⁶⁰⁵ es la responsabilidad de los que vivimos en el presente por las generaciones que están llegando, nuestras hijas e hijos, o las generaciones que vendrán.

Lo mismo sucede con la atribución de “ecologista” hacia quien defiende las montañas, el agua o los animales. Es una fetichización de una categoría concerniente a la naturaleza, es decir, como minimización del impacto real, haciendo referencia a lo verde, recuérdese anteriormente los rojos comunistas. Tal categorización refiere a las plantas, no implica los animales, las rocas o el agua que no son específicamente verdes. En el año 2008 la Constitución ecuatoriana supuestamente era la más verde del planeta. El

⁶⁰³ Hinkelammert y Mora-Jiménez, *Hacia una Economía para la vida: preludeo a una reconstrucción de la Economía*, 41.

⁶⁰⁴ Damasio, *Sentir lo que sucede: cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*, 33.

⁶⁰⁵ Damasio, 33.

preámbulo expresa “celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia”.⁶⁰⁶

El derecho constitucional ecuatoriano se idolatrizó, como fetiche teológico y ecológico. Cuando se constitucionalizaron los derechos de la naturaleza se creyó ingenuamente que los problemas ecológicos estaban solucionados, sin embargo continuó con mayor fuerza: la destrucción de la flora y fauna, la extracción de minerales, y, el exterminio de la vida en general. La constitución es un símbolo de la palabra escrita sujeta a interpretación, acorde a los objetivos que se quiera otorgarle.⁶⁰⁷ La constitución adopta rasgos de sacralidad, por eso se la designa como “carta fundamental”, “norma fundamental” o “norma suprema”. Adviértase entonces el sentido sublime o divinizado de la constitución:

se ha implantado fuertemente “la fascinación” por las Constituciones escritas. Esta tendencia, [...] se ve reforzada por la tradición de respeto por la palabra escrita que se inspira en los grandes libros religiosos, la Torá, la Biblia y el Corán. Así, el constitucionalismo escrito encuentra un poderoso soporte cultural en la arraigada confianza que inspiran los textos en que se sustenta la fe de millones de personas.⁶⁰⁸

Empero, los jueces y las cortes cuando tienen que aplicar el derecho constitucional no se desmarcan del sistema-mundo de acumulación capitalista, generalmente las discusiones jurídicas no se aproximan a la aplicación fáctica o ética de tales derechos, sino que la argumentación se diluye en la dogmática jurídico-económica, es decir, en el desarrollismo.

En muchas de las sentencias que tratan los derechos de la naturaleza se advierten argumentos como: “la Constitución no establece tal derecho”, “existe una interpretación ilimitada de la Constitución”, “no es la vía adecuada para aplicar tal derecho”. En definitiva, se impone la *economocracia*⁶⁰⁹ o “dominación de la sociedad por

⁶⁰⁶ Asamblea Nacional Constituyente, Constitución de la República del Ecuador.

⁶⁰⁷ “Constitution, [...] is an experiment or sign subject to change and correction through semiotic method”. Roberta Kevelson, “The Constitution as Interpretant Sign”, en *The Law as a System of Signs*, ed. Martin Krampen et al., Classics of Semiotics (New York: Plenum Press, 1988), 231.

⁶⁰⁸ Peter Häberle, *El estado constitucional*, trad. Héctor Fix-Fierro, 1.a ed., Doctrina Jurídica 41 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), LVII.

⁶⁰⁹ En el texto “the principal function of economics is to prepare the domination of society by ‘specialists’ in economics, statistics, and planning, that is, a situation which I propose to describe as *economocracy* – a horrible word for a horrible thing”. Ulrich y Fearn, *Integrative Economic Ethics*, 341.

“especialistas” en Economía, Estadística y planificación”, el economicismo prima frente a los supuestos derechos de la naturaleza.

Desde una *epistemología* o mejor dicho *filosofía del conocimiento*, especialmente con matriz crítica, la teoría supuestamente “neutral”, una teoría “a secas” se *de-struye*, es decir, la teoría se asume como crítica *solo* si se transforma, y, ello se concreta a partir de la ética. Cuando se propende a la responsabilidad de los actos para con los otros, el cuidado de la vida *Sumak Kawsay*. En la *Filosofía de la liberación*, se advierte que respecto a la *de-strucción*:

Algunos postmodernos, acostumbrados a deconstruir “grandes relatos”, encuentran que la “de-strucción” [...] del macro-relato moderno hegeliano pareciera ser el mismo discurso invertido. Pero no es así. Se trata de la destrucción ontológica (Heidegger), de-construcción discursiva (Derrida), re-construcción epistemológica (Habermas) desde los vencidos, desde las víctimas de la Modernidad (y también víctimas de la de-strucción heideggeriana, desapercibidas en la de-construcción derridiana o ausentes en la re-construcción habermasiana). El partir de dichas víctimas excluidas del proceso de la globalización exige a nuestro discurso dejar de ser meramente negativo o de-constructivo del macro-relato moderno y fragmentario, que permanece en el escepticismo de la conversación rortyana para impedir a la Modernidad reconstruir su discurso. Pero todos estos intentos semi-críticos (de-estructivos, de-constructivos, re-constructivos) no advierten el poder dominador y la pretensión de verdad sagrada del “fundamentalismo de mercado” (como lo denomina G. Soros) que hoy es la ideología triunfante. El discurso crítico de liberación debe por tanto abandonar la fragmentariedad de su relato, y debe comenzar a producir un macro-relato crítico (con pretensión de verdad, es decir, con conciencia de que es inevitablemente falible, pero que no se avanza como falible sino con pretensión de verdad) para que el imaginario de las víctimas, de los dominados, tenga la capacidad de proyectarse en un lugar histórico con sentido, con sentido global (que deberá ser corregido; por tanto el dicho macro-relato es inevitablemente falible).⁶¹⁰

Se hace hincapié en la “neutralidad” porque existe una versión supuestamente neutral de la ética, esta versión neutral tiene sus raíces principalmente en Wittgenstein, Weber, Apel y Habermas. De todos ellos, Wittgenstein es el que menos ha sido cuestionado.

Wittgenstein formuló una aberración ética, apología de la la muerte de las víctimas, y, ensalzamiento de la injusticia. La supuesta neutralidad de la ética se presenta con un aparente purismo apolítico a través del cual se pretende que es posible plantear enunciados, especialmente desde la *filosofía del lenguaje*: este tipo de enunciados son adoptados especialmente por la *filosofía del derecho* euronorteamericana a través de

⁶¹⁰ Dussel, *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, I:15–16.

principios como: la *generalidad* y el *carácter abstracto* de la norma. Desde esta posición, los derechos de la naturaleza enunciados en la Constitución ecuatoriana tendrían un sentido neutral, estático.

Si para la Filosofía Indígena, la ética se materializa cuando propende al cuidado de la vida *Sumak Kawsay*. Para Wittgenstein es todo lo contrario, es necrofilia, tendencia enfermiza al suicidio colectivo. En una conferencia de Cambridge dijo lo siguiente:

supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente [un dios] y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro; tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que pudiera implicar lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse. Pero tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían en el mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales. Quizás ahora alguno de ustedes estará de acuerdo y ello le evocará las palabras de Hamlet: “Nada hay bueno ni malo, si el pensamiento no lo hace tal”. Pero esto podría llevar de nuevo a un malentendido. Lo que Hamlet dice parece implicar que lo bueno y lo malo, aunque no sean cualidades del mundo externo, son atributos de nuestros estados mentales. Pero lo que quiero decir es que mientras entendamos un estado mental como un hecho describable, éste no es bueno ni malo en sentido ético. Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra. Ciertamente, la lectura de esta descripción puede causarnos dolor o rabia o cualquier otra emoción; también podríamos leer acerca del dolor o la rabia que este asesinato ha suscitado entre otra gente que tuvo conocimiento de él, pero serían simplemente hechos, hechos y hechos, y no ética. Debo decir que si ahora considerara lo que la ética debiera ser realmente —si existiera tal ciencia—, este resultado sería bastante obvio. Me parece evidente que nada de lo que somos capaces de pensar o de decir puede constituir el objeto (la ética).⁶¹¹

Pero, “la ética existe porque no somos seres omniscientes. Se trata de un límite de factibilidad, no de un todavía-no”,⁶¹² es decir, no somos ni seremos omniscientes. Desde la abstracción del lenguaje, tanto el asesinato o la caída de una piedra son meras descripciones equivalentes, según Wittgenstein carecen de significado ético alguno. Esta afirmación es aberrante, porque para la Filosofía Indígena, la ética es la responsabilidad

⁶¹¹ Esta crítica ética se realiza comúnmente a lo largo de la obra teológico-económica de Franz Hinkelammert. Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética: con dos comentarios sobre la teoría del valor*, trad. Fina Birulés (Barcelona, España: Paidós, 1989), 36–37.

⁶¹² Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, 222.

con el cuidado de la vida *Sumak Kawsay*, por supuesto que la caída de una piedra no merece mayor análisis, pero el asesinato destruye la ética, Wittgenstein no logra establecer esta diferencia, porque

uno puede hacer reflexiones éticas. Ciertamente, lo puede hacer, pero si no me doy cuenta de las condiciones constitutivas de la ética, si no me doy cuenta de la ontología de la ética, y la ontología de la ética se asocia a esto, al amor, simplemente voy a tener discursos maravillosamente *académicos* que no tienen que ver con lo humano. Y se va a notar que no tienen que ver con lo humano, porque hago mi discurso y no pasa nada. Y ¿por qué no pasa nada? Porque o pasa en el espacio en el cual no necesito el discurso (amor) porque es el espacio de preocupaciones por el otro, o es escuchado desde otro dominio de realidad ¿y dónde estoy? Donde no tiene validez. El otro está aquí y lo escucho, simplemente, como una cosa que tiene referencia a seres o a entes que no existen.⁶¹³

Con esta premisa se puede realizar la crítica de la supuesta neutralidad como realidad retórica supuestamente “independiente”, “apolítica”, o, también “teórica” de las ciencias; el empleo de este tipo de argucias se puede encontrar por ejemplo en: la “teoría” del derecho, “teoría” del mercado, “teoría” del estado, etc., todas ellas se plantean desde una supuesta apoliticidad.

La subversión crítica de esas “neutralidades” asume campos como ética del derecho, ética del mercado, ética del estado. Los campos del conocimiento, antes considerados con un sentido “neutral” o teórico, deben asumir ahora la ética como un *análisis del acto*⁶¹⁴ que tiene como punto de partida la responsabilidad con el *cuidado de la vida* o *Sumak Kawsay*. En otras palabras, las ciencias también pueden y deben pasar por la *descolonización filosófica* y estar inclinadas al cuidado de la vida *Sumak Kawsay*.

Entonces, si la naturaleza o la vida en general: plantas, animales, ríos, etc., son asumidos por las ciencias teóricas como “objetos” o como “recursos”, irremediablemente quedarán sometidos a la destrucción. En este sentido, Hinkelammert también cayó en el error teológico eurocentrado, nos dice, “las ‘materias primas’ son extraídas del medio ambiente. Sin embargo, el medio ambiente no recibe un salario a cambio”.⁶¹⁵ Suzuki tiene una categoría filosófica para ir más allá de esta concepción, esta es *prajña*

⁶¹³ Maturana, *Biología de la cognición y epistemología*, 37.

⁶¹⁴ Según Bajtín “la ética, [se entiende com]o teoría del acto”. Bajtín, *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*, 100.

⁶¹⁵ Establece “‘raw materials’ are extracted from the environment. However, the environment receives no wage in return”. Duchrow y Hinkelammert, *Transcending Greedy Money: Interreligious Solidarity for Just Relations*, 141.

cuando tenemos una intuición, el objeto sigue ante nosotros y lo sentimos, lo percibimos o lo vemos. Hay una dicotomía de sujeto y objeto. En el *prajña*, esta dicotomía ya no existe. *Prajña* no se preocupa por los objetos finitos como tales; es la totalidad de las cosas que cobran conciencia de sí como tales. Y esta totalidad no está limitada en absoluto. Una totalidad infinita va más allá de nuestra comprensión humana ordinaria.

Pero la intuición-*prajña* es esta intuición totalizadora “incomprensible” de lo infinito, que es algo que nunca puede tener lugar en nuestra experiencia diaria limitada a objetos o acontecimientos finitos. El *prajña* por tanto, puede producirse, en otras palabras, sólo cuando objetos finitos de los sentidos y del entendimiento se identifican con el infinito mismo. En vez de decir que el infinito se ve a sí mismo en sí mismo, se acerca mucho más a nuestra experiencia humana el decir que un objeto considerado como finito, como perteneciente al mundo dicotómico de sujeto y objeto, es percibido por *prajña* desde el punto de vista de lo infinito. Simbólicamente, lo finito se ve reflejado entonces en el espejo de lo infinito. El entendimiento nos informa que el objeto es finito, pero *prajña* lo contradice y declara que es el infinito más allá del campo de la relatividad. Ontológicamente, esto significa que todos los objetos o seres finitos son posibles por el infinito subyacente, o que los objetos están relativa y por tanto limitadamente expuestos en el campo del infinito sin lo cual no tienen morada.⁶¹⁶

La categoría *prajña* se traduce al *kichwa* como *taypi*. El *taypi*, así como el *tinkuy* expresa también esta situación, *tinkuy* viene de *tincuni*, el “encuentro de dos sujetos”⁶¹⁷ o también “encontrar a otro”,⁶¹⁸ estos sujetos pueden ser: personas, animales o inclusive “piedras”; a su vez, recuérdese que para las personas *kichwa*, así como para las *aymara*⁶¹⁹ las “piedras” son seres vivos sagrados *wakakuna* o dioses. Con esta premisa, un ser humano se encuentra frente a un animal o a una montaña en una relación sujeto-sujeto, es una traducción del objeto en sujeto. Según Betanzos

Y [Atawalpa] estuvo en esta provincia [Guamachuco-Perú] holgándose diez días, en fin de los cuales, teniendo noticia que en aquella provincia había una gran guaca e ídolo, envíole a hacer sacrificio y [a] que se supiese de ella, de su buen suceso y ventura [futura]. La cual guaca estaba en un monte, encima de un cerro muy alto, y el ídolo de ella era hecho de piedra, según que es la hechura de un hombre, y estaba en ella un viejo, muy viejo, que hablaba con este ídolo y el ídolo con él.⁶²⁰

⁶¹⁶ Erich Fromm y Daisetz-Teitaro Suzuki, *Budismo Zen y Psicoanálisis*, trad. Julieta Campos, 12.a ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 39.

⁶¹⁷ El diccionario de autoría clerical que citamos, tiene un error semántico que aquí corregimos, traduce *tincuni* como “encontrarfe vna cofa con otra”. Anónimo, *Arte, y vocabulario en la lengua general del Peru llamada Quichua, y en la lengua española: El mas copioso y elegante que hasta agora se ha impresso*, 1586, 110.

⁶¹⁸ Domingo de Santo Tomás, *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Peru* (España, Valladolid, 1560), 174.

⁶¹⁹ Para los *aymara* “la piedra es macho y hembra”. Arnold y Espejo-Ayca, *Ciencia de las mujeres: experiencias en la cadena textil desde los ayllus de Challapata*, 134.

⁶²⁰ Juan-Diez De-Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, ed. María-del-Carmen Martín-Rubio (Madrid: Polifemo, 2004), 286.

Siguiendo los senderos *taki* de una Filosofía Indígena *kichwa* encontramos el giro descolonial económico, en cualquier pueblo descendiente de los *Inka* se verifica el *ranti despacho*, *pago* o *convite* con el cosmos o con la *pachamama*: cuando se bebe chicha y se riega o devuelve lo que se ha tomado de la *pachamama*, cuando en el *inti raymi* se entierran alimentos para la *pachamama*, o, cuando para el *tinkuy* reencuentro con los difuntos se lleva comida a los cementerios. Ello se constituye en una ética del cuidado de la vida *Sumak Kawsay*, es decir, si un sujeto extrae y no devuelve es un parásito destructivo. En este sentido, la lógica del extractivismo carece de espiritualidad y ética, porque *extrae*, destruye y no devuelve vida alguna.

El sistema económico está dominado por la moral de la humanidad *moderna*, la técnica y la abstracción, concebidas como perfección. Los algoritmos y la matematización de la economía como disciplina que maximiza la ganancia, a través de la velocidad de las transacciones. La informática y los *modernos* contratos inteligentes *smarth contracts* ni siquiera esperan los “acuerdos de voluntades” del derecho civil romano arcaico, sino que se ejecutan cuando las condiciones determinadas o “acontecimientos fijos” son favorables para el lucro, al menos en teoría no hace falta el control humano para la seguridad jurídica.⁶²¹ Adam Smith estaría fascinado y por fin estaría vigente su famosa *mano invisible*,⁶²² que en realidad viene a ser la “mano visible” de los programadores. Países y poblaciones completas viven la destrucción de sus economías, cuando se ejecutan los algoritmos programados para maximizar la ganancia. Es de amplia difusión la idea teológica de la mano invisible —en su máxima expresión “santificada”, como dios— smithiana, su actual vigencia está situada en la teoría económica como el *punto de equilibrio* oferta-demanda, y, en lenguaje jurídico se traduce como *interés general*,⁶²³ para nosotros es el interés de la ganancia, acumulación o interés del mercado.

⁶²¹ “Smart Contracts [...] sind Computerprotokolle, die Verträge digital abbilden. Sie sind mittels Algorithmen an bestimmte Konditionen geknüpft und treten bei festgeschriebenen („deterministischen“) Ereignissen in Kraft. Aus diesem Grund erfordern sie keine menschliche Kontrolle oder eine dritte Partei, die Rechtssicherheit gewährleisten. Dies führt zur Reduktion von Transaktionskosten und erhöht die Vertragssicherheit [...] Der Programmiercode steuert rechtlich relevante Handlungen (insbesondere einen tatsächlichen Leistungsaustausch) in direkter Abhängigkeit von digital greifbaren Ereignissen”. Christopher Hahn y Adrian Wons, *Initial Coin Offering (ICO): Unternehmensfinanzierung auf Basis der Blockchain-Technologie*, Essentials (Berlin: SpringerGabler, 2018), 2, <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21787-7>.

⁶²² Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, ed. Carlos Rodríguez Braun (España: Alianza Editorial, 1997), 333.

⁶²³ Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*, 78.

La economía como religión de la ganancia, conducida por la mano invisible, por supuesto que tiene un carácter negativo y destructivo. De hecho, Freud concibe a la “religión como una ilusión”,⁶²⁴ en sentido abstracto, la religión es una ilusión ligada a un *malestar* o *desencanto*, esta ilusión es supuestamente universal, y, este malestar universal también debe superarse para traer el bienestar. Sin embargo, aquí hay un análisis eurocentrado alrededor de la categoría religión, y, esta es también otra razón por la que se ha empleado la categoría *Trascendental* —y no la teología— para hacer alusión a la espiritualidad-religiosidad indígena.

El análisis de Freud tiene la misma orientación que la de Weber en “la noción del *desencantamiento del mundo*, entendido como el proceso de racionalización gradual para eliminar la magia como medio de salvación”.⁶²⁵ La pregunta que debemos hacernos en el presente caso es ¿hasta dónde nos ha llevado este supuesto desencantamiento del mundo?, si la eliminación de la magia implica la destrucción de la Trascendentalidad indígena, esto quiere decir que: el agua ya no es una madre, entonces podemos verter mercurio en ella; el jaguar deja de ser un padre y se lo puede cazar; y, las montañas tampoco son madres, como consecuencia deben ser destripadas para extraer los minerales.

En filosofía y teología euronorteamericana se discute la secularización como evolución humana, un peldaño superior del pensamiento mágico, metafísico o religioso, la “racionalización”. Y, como ha dicho Hinkelammert, esta “racionalidad” es irracional, destructiva o necrófila.

Pero el sujeto indígena cristianizado a través del proceso colonial es una fusión *taypi* de dos contradicciones: la *Trascendentalidad* de la naturaleza divinizada, y, el Cristo como dios. A su vez, este *taypi* se reproduce de otra forma en la práctica pedagógica, es decir, existe una contradicción entre la educación formal laica o secular y la indígena en los hogares. Esta es una discusión que aquí solo queda planteada.

Según Habermas la secularización es universal, compartida por *todas* las sociedades modernas, nos encontraríamos ante una post-metafísica (*nachmetaphysischen*),⁶²⁶ tal afirmación plausible para la euronorteamérica, *centrada en*

⁶²⁴ Sigmund Freud y Anna Freud, *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras*, 2.a ed., vol. 21 (1927-31), Obras completas (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992), 65.

⁶²⁵ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 299–300.

⁶²⁶ “Schließlich müssen wir die Säkularisierung der *Denkungsart*, die alle Bürger moderner Gesellschaften teilen, von jener Säkularisierung des *Selbstund Weltverständnisses* unterscheiden, die sich

la técnica, es peligrosa y a la vez encierra un retro-colonialismo en Latinoamérica. El *centramiento en la técnica* hace referencia al desarrollo infinito, creación indiscriminada de máquinas a costa de la destrucción de la vida, la máquina es ostentada como perfección frente a la vida. En Japón se presentó un robot para la alcaldía, su fin era terminar con la corrupción, en esta ilusión fetichista la máquina es políticamente perfecta e incorruptible.⁶²⁷

Un estudiante informático y abogado me insistía en que “los datos son neutrales”, le repreguntaba irónicamente: “¿los datos de qué?, ¿de las personas hambrientas, de las mujeres violentadas, de los femicidios?”. Posteriormente pude entender su afirmación, cuando él escribió: “la inteligencia artificial es cien por ciento objetiva”.⁶²⁸ Sin saberlo, nuestro citado estudiante estaba haciendo una afirmación teológica: “la máquina es perfecta”, la máquina es dios. Pero la máquina es creación humana, es decir, por principio toda creación humana es imperfecta, a no ser que el ser humano se considere a sí mismo como un dios. Fromm y Suzuki contrastan esta afirmación fetichista:

1. La persona y la máquina suponen una contradicción y por ésta contradicción Occidente atraviesa por una gran tensión psicológica, que se manifiesta en diversas direcciones en su vida moderna.
2. La persona implica individualidad, responsabilidad personal mientras que la máquina es el producto de la intelección, la abstracción, la generalización, la totalización, la vida de grupo.
3. Objetiva e intelectualmente o hablando en el sentido de una mentalidad preocupada por la máquina, la responsabilidad personal no tiene sentido. La responsabilidad se relaciona lógicamente con la libertad y en la lógica no hay libertad, porque todo está controlado por las reglas del silogismo.⁶²⁹

Amplíemos aún más la discusión teológica, la máquina debe pasar por el filtro del discernimiento Trascendental ético del cuidado de la vida *Sumak Kawsay*. Toda máquina forjada para cuidar la vida es bien recibida.

im nachmetaphysischen Denken artikuliert”. Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Berlín: Suhrkamp, 2019), 74.

⁶²⁷ El País, “Un robot se presenta a la alcaldía de un distrito de Tokio para acabar con la corrupción”, *El País*, 18 de abril de 2018, sec. Mundo Global, <https://bit.ly/326OzOc>.

⁶²⁸ Por supuesto que hay otra noción de “vida artificial” —y, que aquí no se discute— que tuvo como base la idea de *autopoiesis* creada por Maturana, allá por los años 1973 y 1974. Humberto Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, 6.a ed. (Chile: Universitaria, 2003), 49.

⁶²⁹ Esta discusión está detallada en trece puntos que abordan el carácter espiritual del ser humano y la proyección fetichista que adquiere la máquina. Fromm y Suzuki, *Budismo Zen y Psicoanálisis*, 9–10.

Ahora, en las circunstancias de peligro de catástrofe mundial por el hambre y la destrucción del planeta, es indispensable que el *cuidado de la vida* se considere en el marco Trascendental o divino, aquí son pertinentes las religiosidades-espiritualidades indígenas. La secularización como *universalidad* es retro-colonial, porque en nuestro contexto descarta las trascendentalidades indígenas. En otras palabras, la secularización despoja del sentido sagrado a la vida en general: personas, plantas, animales son considerados objetos; esto hace posible también la explotación del ser humano hasta su muerte, así como el exterminio de las especies, la contaminación de los ríos o la extracción ilimitada de minerales. La secularización como Habermas la presenta, implica éticamente un acto irresponsable, según él: “después de separarse del contexto teológico, el pensamiento post-metafísico puede, sin hacer ningún compromiso [la supuesta neutralidad], relacionarse con la religión como con otra forma de mente objetiva que compite por la verdad en su sentido”.⁶³⁰

Solo la religión como absolutización debe ser atacada. La religión, en sentido positivo implica humanismo, condolencia por el *otro*, “la religión debe apoyar la laicidad sin que la laicidad se someta a la religión”.⁶³¹ La secularización, sin el discernimiento del cuidado de la vida deshecha todas las teologías —incluida la Trascendentalidad indígena—. La religión entendida por Marx como “opio de los pueblos” adquiere positividad en neurobiología, el opiáceo facilita la homeostasis, la supresión del dolor humano,⁶³² es el sentido positivo de la religiosidad en los pueblos indígenas.

El *pachakutik* colonial esclavista implicó la supresión, en otros casos inversión de la Trascendentalidad de los vencidos, es decir, la transformación de los dioses de los colonizados en “demonios”. Entre los pueblos descendientes de *Abya Yala* no se concreta la teoría rousseauiana, con la “fundación” de nuestras repúblicas no hay un “contrato

⁶³⁰ “Auch nach der Loslösung vom theologischen Kontext kann sich das nachmetaphysische Denken, ohne irgendeinen Kompromiss einzugehen, zur Religion wie zu einer anderen, in ihrem Sinne um *Wahrheit konkurrierenden* Gestalt des objektiven Geistes verhalten”. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 74.

⁶³¹ En el texto: “die Religion soll die Weltlichkeit stützen, ohne daß sich die Weltlichkeit der Religion unterwirft”. Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, vol. I, Institut Für Marxismus-Leninismus Beim Zk Der Sed (Berlín: Dietz Verlag Berlín, 1956), 12.

⁶³² “Karl Marx is supposed to have talked about religion as ‘the opium of the masses’ (although he did not quite say that; he said, instead, that religion was ‘the opium of the people,’ the ‘masses’ probably being a post-Leninist retrofit). What could be more homeostatically inspired than the notion of prescribing opioids to treat human pain and suffering?” Damasio, *The Strange Order of Things: Life, Feelings and the Making of Cultures*, 149.

social”, sino una prolongación del poder despótico colonial. Los indígenas no fueron parte de la fundación de las repúblicas.

Ahora, la construcción de las repúblicas latinoamericanas y la adopción tardía de la supuesta *igualdad* esconde un nuevo colonialismo, si bien los indígenas, especialmente a partir de 1990 acceden a la educación formal, esto representa especialmente para el indigenismo una forma de remediar las “desigualdades”. No obstante, las acciones afirmativas constituyen solo medidas a corto plazo, la solución de lo indígena como pobre, y, no como empobrecido. De lo dicho deriva la necesidad del *giro descolonial* la necesidad de que el indígena trascienda el marco analítico colonial que lo considera un problema, entonces, filosóficamente hablando, los indígenas con sus trascendentalidades tienen el potencial para presentarse como soluciones al problema ecológico mundial de actualidad. Así, el relato Trascendental de Guamangate:

Si quieres tener riquezas. Debes dormir cerca, en las faldas de la laguna Quilotoa. En la media noche [*taypi*] viene un lagarto, si te encuentra y no tienes miedo, ese lagarto te abraza y te lleva al centro de la laguna, te baña y luego te deja ir. Hay personas que se han ido a dormir cerca de la laguna, pero como tuvieron miedo, murieron: nosotras les hemos encontrado muertas. Cuando sales de la laguna, en tu trabajo te llegarán todo tipo de riquezas. Pero luego estás obligado a adorar a Quilotoa durante toda tu vida. Si dejas de adorarle pierdes todas las riquezas y te quedas empobrecido. Mi tío se fue a dormir cerca de la laguna, se bañó con el lagarto a media noche, ahora es rico.⁶³³

A primera vista pareciera que esta pedagogía ilustra la acumulación. Sin embargo, cuando Guamangate sentencia “estás obligado a adorar a Quilotoa toda tu vida. Si dejas de adorarle pierdes las riquezas”, nos está constriñendo a respetar a la laguna Quilotoa desde el sentido positivo, infinito, es una Trascendentalidad que cuida la vida *Sumak Kawsay*. Esta Trascendentalidad tiene como centro sagrado a la laguna Quilotoa que en *kichwa* se traduce como *waka*.

María Gualán presenta una Trascendentalidad del *apu* montaña, dice “no puedes ni debes dormir en las faldas del *Puglla* —situada en Saraguro—, es demasiado poderoso, te puede aplastar, te puede matar, debes respetarle”, nuestra *kichwa* Saragura está explicando el *cuidado de la vida* de la montaña, que a la vez tiene género y es *kari*

⁶³³ Mishel Guamangate, Teología puruwá, entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 11 de agosto de 2019.

“hombre”. Existe otra *apu warmi* nombrada como *Akakana* en Saraguro que tiene género “mujer”.

Surge entonces, como síntesis, el grito de los indígenas, la posibilidad de que aquellos critiquen la imposición de las morales de acumulación, de anulación de la solidaridad, y, en definitiva, el ingreso de la modernidad. Así, el análisis de este paradigma *kichwa* es un prototipo de giro descolonial de la categoría Trascendental *kichwa waka*, por ejemplo. La *waka* sufrió una distorsión, fue demonizada por la teología cristiana; más ahora, aquella posee valor crítico para una Trascendentalidad indígena del cuidado de la vida *Sumak Kawsay*.

Huaca; el cual pronunciada la última sílaba en lo alto del paladar, quiere decir ídolo [categoría teológica colonial], como Júpiter, Marte, Vénus, y es nombre que no permite que de él se deduzca verbo, para decir idolatrar. [...] Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio [dios] les hablaba: esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles, en que el enemigo entraba para hacerles creer que era dios. Así mismo llaman huaca a las cosas que habían ofrecido al sol, como figuras de hombres, aves y animales hechas de oro, o de plata o de palo, y cualesquiera otras ofrendas, las cuales tenían por sagradas; porque las había recibido el sol en ofrenda, y eran suyas, y porque lo eran las tenían en gran veneración. También llaman huaca a cualquiera templo grande o chico, y a los sepulcros que tenían en los campos, y a los rincones de las casas, de donde el demonio hablaba a los sacerdotes y a otros particulares que trataban con él familiarmente; los cuales rincones tenían por lugares santos, y así los respetaban como a un oratorio o santuario. También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas que en hermosura o escelencia se aventajan de las otras de su especie, como una rosa, manzana, o camueza, o cualquiera otra fruta que sea mayor y mas hermosa que todas las de su árbol; y a los árboles que hacen la misma ventaja a los de su especie le dan el mismo nombre.⁶³⁴

La categoría *waka* se encuentra en *kichwa* y *kechwa*, todos los cronistas la nombran, algunos como sinónimo de oro y plata escondidos, es decir, como sinónimo de tesoro. Obviamente porque estos metales eran enterrados junto con los muertos. Desde una perspectiva crítica, la *waka* significa también algo así como una “momia”, aunque la traducción no es precisa por la obvia inconmensurabilidad de la transcripción, al menos se aproxima. Si se revisan los pasajes históricos y se ingresa en el campo de la arqueología se puede ensayar una traducción, lo que los indígenas entendemos es lo siguiente: la *waka* es un muerto que está vivo, paradójico, una momia que está viva, ¿cómo entender eso?, bastante simple, el *taypi*.

⁶³⁴ Garcilaso-de-la-Vega, *Comentarios reales de los incas: escritos*, 1919, I:88.

La muerte genera vida, en sentido material, la muerte es abono para la vida, pero no es suficiente, el muerto o la *waka* también es historia que influye en el presente, y, es por lo que en las interrelaciones indígena y no-indígena que se relata a partir de las crónicas, se trata del encuentro entre vivos y muertos. “A pesar de la destrucción de las momias y de los *mallquis* por los españoles desde el inicio de la colonia, los hombres andinos continuaron manteniendo ‘contactos’ con sus muertos”.⁶³⁵ Entonces, los indígenas consultaban o revisaban el pasado, sus muertos, para tomar decisiones presentes.

En el contexto *Inka* se encuentra el guardián *waka*. “En esta época, el *guardián* de la wak’a habría sido un comandante militar, activo para funciones específicas de la lluvia [para atraer precipitaciones] o en el ordenamiento de relaciones sociales más amplias a través del matrimonio, el servicio militar y otras más”.⁶³⁶

Ahora, nos corresponde tratar el *giro teológico*, es decir, la metodología para proponer la Trascendentalidad desde el colonizado en sentido positivo, como cuidado de la vida *Sumak Kawsay*, y, no como justificación de la muerte.

Si tomamos como premisa, que la historia o el pasado se escribe por los vencedores, en cualquier lugar del mundo, el que pierde no tiene la oportunidad de reposar y escribir historia y peor aún teología, Trascendentalidad o filosofía, no mientras se recupera de la herida colonial. Entonces, para hacer una lectura crítica de las crónicas es imprescindible que cuando el cronista dice “los demonios que los indios adoraban”, se debe aplicar un *giro Trascendental* descolonial, debemos preguntarnos si más bien ¿serían dioses?, pero en seguida viene otra pregunta, ¿será que las personas que fueron colonizadas y esclavizadas tenían dioses?, ¿será que los adoraban?

No podemos dar por sentada la idea simplista de un sincretismo pacífico en ningún campo del conocimiento; la colonia no implicó una mezcla sosegada de religiones, morales o éticas. Solo a partir de las anteriores premisas críticas referentes al rasgo colonial-esclavista, se identifica el entrecruce entre el cristianismo y las religiones-espiritualidades así llamadas indígenas. Tanto las Trascendentalidad indígena —

⁶³⁵ Thierry Saignes, *Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?* (Lima: Institut français d’études andines, 2015), 18.

⁶³⁶ “At this time, the wak’a *priest* would have been a military commander, active for specifically rainmaking functions or in the ordering of wider social relations through marriage, military service, and so on”. Denise-Y. Arnold y Christine-A. Hastorf, *Heads of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes* (United States of America: Left Coast Press, 2008), 79.

generalmente encubierta bajo categorías coloniales— aquí propuesta, como las teologías mestizas producto del *pachakutik* colonial deben ser procesadas bajo discernimiento del *cuidado de la vida* o *Sumak Kawsay*, si una teología no cuida la vida, ahora debe ser considerada demoníaca, porque destruye la vida. Sabino Gualinga ilustra este sentido ético y Trascendental:

En el subsuelo, *ucupacha*, igual que aquí, habita gente. Hay pueblos bonitos que están allá abajo, hay árboles, lagunas y montañas. Algunas veces se escuchan puertas cerrarse en las montañas, esa es la presencia de los hombres que habitan ahí... El *caipacha* es donde vivimos. En el *jahuapacha* vive el poderoso, antiguo sabio. Ahí todo es plano, es hermoso... No sé cuantos pachas hay arriba, donde están las nubes es un *pacha*, donde está la luna y las estrellas es otro *pacha*, más arriba de eso hay otro *pacha* donde hay unos caminos hechos de oro, después está otro *pacha* donde he llegado que es un planeta de flores donde vi un hermoso picaflor que estaba tomando la miel de las flores. Hasta ahí he llegado, no he podido ir más allá. Todos los antiguos sabios han estudiado para tratar de llegar al *jahuapacha*. Conocemos que hay el dios ahí, pero no hemos llegado hasta allá.⁶³⁷

A la vez, la perspectiva Trascendental-filosófica de Patricia Gualinga enseña a la naturaleza compuesta por varios seres antropomorfizados y divinizados, estos, al ser destruidos a la vez nos arrastran al suicidio colectivo, así

el *Kawsak Sacha* para nosotros es la selva que es viva, con todo lo que ello implica, con todos sus seres con toda su cosmovisión, con toda su cultura en la cual nosotros estamos inmiscuidos. [...] Estos seres son muy importantes. Ellos nos mantienen con la energía vital, ellos mantienen el equilibrio y la abundancia ellos mantienen todo el cosmos y están conectados entre sí. Estos seres son indispensables no sólo para Sarayaku, sino para el equilibrio amazónico y están conectados entre sí, y por eso Sarayaku defiende tan arduamente su espacio de vida.⁶³⁸

Ello es el fundamento de lo que aquí se plantea como la ética del *cuidado de la vida* o *Sumak Kawsay*, que, también es un horizonte de convivencia humana bajo la utopía de supresión de toda forma de dominación.

Para finalizar y como nuevo postulado, Felipe Quispe fue detenido mientras organizaba el Ejército Guerrillero Túpak Katari, lanzó el grito del indígena como sujeto filosófico, cuando la prensa indagó sobre sus ideales, el aymara resumió: “no me gusta que mi hija sea su empleada”. Admitió que escribía libros y panfletos para que su hija no

⁶³⁷ Pueblo indígena Kichwa Sarayaku vs Ecuador (Corte Interamericana de Derechos Humanos 2012).

⁶³⁸ Pueblo indígena Kichwa Sarayaku vs Ecuador en 41.

sea una empleada, y, sin embargo, la prensa calificó sus ideales de “subversivos y terroristas”. Afirmó que quería “destacar esta sangre, este indio, por que estamos trapeando el suelo, por qué siempre tenemos que ser un barredor, por que siempre tenemos que ser un cargadorcito, por qué siempre tenemos que ser un guardia que está cuidando al opresor”.⁶³⁹ Entonces este apartado es solamente una muestra, una arqueología de las voces que constituyen *una Filosofía Indígena* en el sentido postulado.

⁶³⁹ Wilmer Machaca-Leandro, “No quiero que mi hija sea su sirvienta...” - Felipe Quispe Huanca del EGTK (Bolivia: Jichha, 2017), <https://url2.cl/Vn1sR>.

Conclusiones

Este trabajo propone una clasificación cronológica, histórica y descolonial del sujeto indígena. En América Latina, la primera etapa —aquí hemos omitido su estudio— fue la del sujeto libre; en la segunda etapa y que mantiene su vigencia —a partir de 1492—, el sujeto indígena se encuentra esclavizado o colonizado, pero siempre en transición descolonial, momento conocido en la actualidad como *resistencia indígena*; y, finalmente la etapa que se encuentra en devenir es la del sujeto liberado, descolonizado o filosófico.

Tomando las ideas de Fleck se puede hablar de *colectivos* de pensamiento que configuran la construcción de lo indígena: indios, negros, campesinos, etc. En la etapa colonial se trata especialmente del colectivo teológico patrocinado directamente por la iglesia católica. Entre el “fin” de la colonia y el periodo republicano, la iglesia sembró directamente el conocimiento academicista en las universidades nacientes, a través de esto apareció el indigenismo que tiene matriz europea y norteamericana.

En la actualidad lo indígena es *dominado directamente* por Europa y Norteamérica, especialmente con las teorías modernizantes enmarcadas en el interculturalismo, multiculturalismo y pluriculturalismo. Con este núcleo, las teorías euro-norteamericanas vienen desarrollando, por ejemplo, en nuestro campo del conocimiento el “pluralismo jurídico”.

Esta tipología teórica deja pasar por alto tanto la dominación, como la colonización epistemológica, por esta razón, es necesario primeramente tratar una *filosofía del derecho* desde el *mundo indígena*, filosofía que debería abordar y criticar el marco teórico-filosófico de las escuelas de derecho que predominan en las universidades.

La filosofía del derecho tal y como se enseña en los *centros* académicos está encerrada en el individuo y en la propiedad privada. Esto juega un rol fundamental en la justificación y legitimación de las desigualdades y de la esclavización de los sujetos. En este marco filosófico del derecho solo son “libres” e “iguales” los individuos propietarios.

Este trabajo ha hecho hincapié en la teología judeocristiana, y, muy poco se ha discutido con la teoría europea y norteamericana que actualmente sigue construyendo lo indígena a través de las universidades, esta es una tarea para trabajos venideros.

Períodos	1500 a 1789	Transición colonia-república	1800 en adelante
Campo	Teología	Teología y etnología	Antropología y sociología
Lugar	España	Europa y Latinoamérica	Europa y Norteamérica
Institución	Iglesia	Iglesia y universidad	Universidades
Campo	Demonología	Demonología y subcategorización	Subcategorización
Categorías racistas	Idolatría	Salvajismo, incivilización, minoría	Subdesarrollismo
No-sujetos o negación de los indios, campesinos, negros, mujeres, niñas y niños.			

Tabla 4. Construcción de los no-sujetos
Fuente y elaboración propias

Con base en el anterior esquema se puede afirmar que este trabajo ha desarrollado especialmente la época colonial y la dominación de la iglesia, es decir, aproximadamente los siglos XV y XVIII. Por esta razón, lo indígena tiene su partida de nacimiento en 1492, desde la nada *ex nihilo* se construye lo “indio”. Nuestra categoría tiene rasgo dinámico, es *objeto* de construcción especialmente indigenista; es decir, entre 1492 y 1830 el cristianismo fue el encargado de la construcción teórica indigenista y de la demonización de lo indígena. En la etapa formalmente colonial, lo indígena fue *objeto* de destrucción teológica, esto es una demonología de lo indígena. A su vez se construyeron categorías vacías para colonizar lo indígena: la comunidad indígena, lo campesino, lo mestizo. Tanto el sujeto indígena como sus conocimientos eran categorizados bajo nociones demoniacas enfrentadas a las cristianas.

En ciencias sociales se emplearon eufemismos etnológicos, este campo del conocimiento —la etnología— estuvo encargado de importar e imponer categorías peyorativas desde Europa. El estudio de este período indígena demonizado se encuentra especialmente en las crónicas coloniales: Garcilaso-de-la-Vega, Bartolomé De-las-Casas, Wamán-Puma-de-Ayala, etc. Aquí hemos omitido campos con no menor importancia, como el estudio de las Leyes de Indias o la regulación jurídica que imponían los diferentes concilios.

Lo indígena es sinónimo de sujeto colonizado, dependiente, o, en su nivel máximo degradado como esclavizado. Por supuesto que la retórica indigenista ha omitido hacer esta afirmación. Luego, el sistema colonial y lo indígena tienen vigencia mundial. Y, más aún, la noción colonial está siendo pensada a nivel interplanetario, las afirmaciones de

Hawking sobre la inminente colonia humana hacia otros planetas nos arrojan esa idea, por supuesto que pensar la descolonización también requiere el mismo rigor global. Empero, la descolonización debe marchar con precaución, dada la presencia de lo que aquí se ha designado como *indigenismo descolonial*, como construcción distorsionada de lo indígena, en otras palabras, la descolonización no solo es la liberación del sujeto indígena esclavizado, sino también la participación directa de este último en el proceso, y sobre todo la liberación del sistema económico vigente que destruye la vida.

Lo que se ha categorizado como giro descolonial es la transformación de la negatividad colonial en positividad liberada o descolonizada: la demonización de lo indígena hacia la sacralidad, el racismo en convivencia pacífica, el indigenismo en presencia, voz y grito.

El indigenismo actual está localizado en la teoría euronorteamericana, a través de categorías vaciadas de contenido crítico o culturalistas: multiculturalismo, pluriculturalismo e interculturalismo. El indigenismo tiene complejo de inferioridad, piensa que la cultura, modo o forma de reproducción de la vida, y, por supuesto la civilización debe importarse desde Europa o Norteamérica. Por eso los paradigmas contruidos desde esos lugares son siempre el modelo por seguir para el indigenista. El indigenismo es una apología del estilo de vida colonial, en que el sujeto indígena tiene que ser representado por un indigenista, antes era el clérigo, ahora el antropólogo, sociólogo o abogado. El indigenismo es el silenciamiento racista del grito indígena.

El indigenismo se encuentra especialmente enrevesado en categorías etnológicas, antropológicas y sociológicas que tratan lo indígena, es también una dominación en el campo semántico, se presenta con categorías que supuestamente tienen neutralidad, pero a la vez están despojadas de significado económico, histórico, político para los sujetos indígenas.

En el periodo republicano, a partir de 1830, lo indígena inicia a liberarse progresivamente de la demonología de núcleo teológico, el conocimiento indígena deja de ser y estar demonizado. Pero nuevamente queda sometido bajo categorías peyorativas, producto de la construcción antropológica: cosmovisión y no filosofía, artesanía y no arte, curanderismo y no medicina. Existe una nueva negación, lo indígena continúa sometido a parámetros retro-coloniales, en otras palabras, la demonología de lo indígena se transforma en el racismo epistemológico, negación de la Trascendentalidad indígena.

Cuando hablamos de racismo epistemológico nos referimos a la degradación o subcategorización de los conocimientos indígenas.

Tratar lo indígena en el siglo XXI tiene su razón de ser en la vigencia de la esclavización, colonia y automatismo vinculado con el crecimiento y desarrollismo económico, idolátrico y teológico filosófico, el amor a la muerte o necrofilia. Releer las crónicas coloniales como historia de la conquista no es solo un estudio de revisionismo histórico, aquel trabajo de *traducción* de la historia colonial contribuye a no cometer los mismos errores frente a los avances de los nuevos colonialismos.

El sujeto indígena fue arrancado de un sistema económico, jurídico, político; subsumido en un nuevo sistema colonial, este nuevo sistema prohíbe el anterior, allí se encuentra el génesis de la lucha descolonial, de la resistencia indígena; la resistencia es el punto de partida del proceso de liberación o descolonización.

Si el proceso histórico está dicho o escrito en piedra, es irreversible no se puede hacer aquello que a lo largo de este trabajo se propone, la descolonización. Para la liberación indígena es necesaria una reconstrucción de procesos históricos que paradójicamente *taypi* se destruyen constantemente.

En el análisis de la historia constitucional ecuatoriana encontramos tanto el racismo como el indigenismo, posteriormente se construyen acciones afirmativas destinadas a mitigar el sufrimiento indígena, son remanentes para aquellos colonizados sometidos al despojo sistemático.

Los postulados teóricos aquí desarrollados para entender lo indígena no sugieren un determinismo taxativo respecto a nuestra categoría, ello sería un purismo, esa fue la pretendida construcción desde el indigenismo. El indigenismo es un eco a través de un *juicio de valor* que dice “el indígena debe vestir de esta forma”, “el indígena debe pensar o creer aquello”, “el indígena debe reproducir su vida de esta forma”. Jamás se ha dicho en este trabajo “esto es lo indígena”, pero sí se ha mostrado algunas de las injusticias que sufrió y sufre tal sujeto por cargar con determinados caracteres: una forma de vestir; apellidos en idiomas diferentes a los considerados de carácter nacional; reclamo de derechos territoriales, jurisdiccionales o remediación de las injusticias coloniales. Entonces, lo que se reitera es que el sujeto indígena tiene ciertos caracteres que pueden ser abordados con la criticidad correspondiente: el sufrimiento del racismo a través del campo psicológico, la destrucción de la lengua en el campo lingüístico, el despojo y la

destrucción de la vida en sus territorios en el campo político. Estos caracteres están sometidos, colonizados o dominados por injusticias históricas en su orden: demonización, racismo y exclusión; todas ellas camufladas bajo eufemismos como desigualdades, o estratégicamente escondidas para evitar su reclamo.

La academia indígena, además de combatir el sistema vigente y filosófico colonial dominante, se encuentra con la obligación ética de realizar trabajos de arqueología, especialmente de carácter oral sobre la memoria indígena en los distintos campos del conocimiento.

Lo que aquí hemos dado en llamar Filosofía Indígena es un postulado de mayor calado que pretende abarcar dentro de sí otros campos del conocimiento: economía indígena, derecho indígena, ética indígena. Si la filosofía es para Lévinas la sabiduría del amor, para nosotros se traduce como el *amor a la vida* o la *idolatría de la vida*.

La ética indígena, como parte de la Filosofía Indígena, se encuentra especialmente en la praxis, es decir, no nos podemos ceñir simplemente a una ética de carácter teórico, aquello sería una copia del *ethos* euronorteamericano, sino que, nuestra ética es más bien: mostrativa, demostrativa, y, finalmente en un *taypi*, lo performativo, la militancia o práctica diaria. La ética como praxis se encuentra en un vaso de chica o alimento que comparten las comunidades indígenas.

Otro lugar de la ética indígena es el arte y la hermenéutica mitológica y textil, reflejando valores como: solidaridad, reciprocidad, la supresión de la avaricia, el cuidado de la vida *Sumak Kawsay*.

La ética indígena tiene matriz Trascendental, el cuidado de la vida como *praxis* sagrada, por eso: las montañas, el agua o las piedras se consideran dioses. En la búsqueda de los materiales para una Trascendentalidad indígena, Trascendentalidad del cuidado de la vida *Sumak Kawsay*, se puede iniciar especialmente relejendo la *Teología de la liberación* en conjunción con las crónicas coloniales.

Sin embargo, hay que ir con cuidado, porque la iglesia cristiana tiene también la posibilidad de descolonizarse, es decir, hacer converger su teología con las trascendentalidades indígenas. La revisión histórica nos muestra que inclusive en el presente siglo, el cristianismo ha tratado las trascendentalidades indígenas como demoníacas. Al hacer esto, el cristianismo tiene carácter violento, destructivo y en última instancia retrocolonial. Sin embargo, hay que aclarar que la Trascendentalidad indígena

comulga con el cristianismo como parámetro ético del amor al prójimo, fuera de esto seguimos en un choque entre *matriz Trascendental* y *núcleo patriarcal judeocristiano*.

Mientras tanto, y, para finalizar, recordemos que hace tres o cuatro siglos aproximadamente, los *Maya* nos dejaron como reflexión Trascendental —en el fondo, la posibilidad del nuevo *Pachakutik*— una predicción algo desastrosa, pero a la vez certera, en el *Katun 13 Ahau*, : “Esta es su palabra de Oxlahun Tiku, Trece-deidad, como fue explicada por el Ah Kin, [astrofísico], Chilam Balam, [filósofo]: *A su tiempo será —dijo— que coman, que coman su maíz comprado; que beban, que beban su agua comprada, cuando sea el tiempo en que se encorven sobre la tierra, cuando sea el tiempo en que la tierra se les acerque a la faz*”.⁶⁴⁰

⁶⁴⁰ Con cursiva añadida. La traducción ha sido modificada según el marco transdisciplinario descolonial que a lo largo de este trabajo se propone: “Sacerdote-del-culto-solar” se sustituye con *astrofísico*, y, “Brujo-intérprete” con *filósofo*. Pueblo-Maya, *El libro de los libros de Chilam Balam*, trad. Alfredo Barrera-Vásquez y Silvia Rendón (México: Fondo de Cultura Económica, 1948), 92.

Bibliografía

- Adu-Boahen, Albert. *História geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2.a ed. Vol. VII. VIII vols. Brasília: Unesco, 2010.
- Ajayi, J.-F.-Ade. *História geral da África VI: África do século XVI ao XVIII*. Vol. VI. VIII vols. Brasília: Unesco, 2010.
- Alfaro, Eloy. Ordenanza Municipal de Saraguro, Pub. L. No. 749, 1 (1908).
- Alighieri, Dante. *La Divina Comedia*. Barcelona: Plutón Ediciones, 2017.
- Anda-Aguirre, Alfonso. *Actas del cabildo colonial de la Ciudad de la Inmaculada Concepción de Loja 1547-1812*. Vol. XXXVII. Publicaciones del archivo municipal de historia de Quito. Quito, Ecuador, 1995. <https://bit.ly/39k3KWh>.
- Andrade-Gualán, Rosa. Filosofía práctica. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2020.
- Andrew Harding y Mark Sidel, eds. *Central-Local Relations in Asian Constitutional Systems*. United Kingdom: Hart Publishing, 2015.
- Anónimo. *Arte, y vocabulario en la lengua general del Peru llamada Quichua, y en la lengua española: El mas copioso y elegante que hasta agora se ha impresso*, 1586.
- . *Santísima Trinidad*. 1700. Pintura de caballete. Instituto Nacional de Antropología e Historia. [oai:mexicana.cultura.gob.mx:0014137/0089237](https://oai.mexicana.cultura.gob.mx/0014137/0089237).
- . *Trinidad antropomorfa*. 1700. Escultura, 50 cm alto x 130 cm ancho. Museo Nacional del Virreinato. [oai:mexicana.cultura.gob.mx:0013414/0000689](https://oai.mexicana.cultura.gob.mx/0013414/0000689).
- Aráuz, Maritza. “El surgimiento de un sector medio indígena en la costa ecuatoriana en la segunda mitad del siglo XVIII”. *Colonial Latin American Review* 13, nº 1 (octubre de 2010): 85–101. <https://doi.org/10.1080/1060916042000210837>.
- Arguedas, José-María. *Agua y otros cuentos indígenas*. Lima, Perú: Milla Batres, 1974.
- Aristóteles. *Ética nicomaquea: ética eudemia*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1993.
- . *Retórica*. Traducido por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990.
- . *Tratados de lógica: Órganon*. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Vol. I. II vols. Madrid: Gredos, 1982.

- . *Tratados de lógica: Órganon*. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Vol. II. II vols. Madrid: Gredos, 1988.
- Armstrong, Karen. *La gran transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías: el origen de las tradiciones religiosas*. Traducido por Ana Herrera. Barcelona: Paidós, 2007.
- Arnold, Denise Y., y Carlos Abreu Mendoza, eds. *Crítica de la razón andina*. Literatura y cultura. Estados Unidos: A contracorriente, 2018.
- Arnold, Denise-Y., y Elvira Espejo-Ayca. *Ciencia de las mujeres: experiencias en la cadena textil desde los ayllus de Challapata*. 2.a ed. Bolivia: Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 2019.
- Arnold, Denise-Y., y Christine-A. Hastorf. *Heads of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*. United States of America: Left Coast Press, 2008.
- Asamblea Nacional Constituyente. Constitución de la República del Ecuador (2008). www.lexis.com.
- Atón-y-Ferrándiz, Manuel. *Antropología de los pueblos de América anteriores al descubrimiento*. España: Impresores de la Real Casa, 1891.
- Autor Colectivo. “Inés Huaylas Yupanqui”. En *Wikipedia, la enciclopedia libre*, 12 de diciembre de 2017. <https://bit.ly/2wDaOyd>.
- Bachofen, Johann-Jakob. *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia: en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Editado y traducido por María-del-Mar Llinares-García. Madrid, España: Akal Universitaria, 1987.
- Bajtín, Mijaíl. *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*. Traducido por Tatiana Bubnova. México: Taurus / La huella del otro, 2000.
- Balandier, Georges. *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales*. Traducido por Beatriz López. 3.a ed. Barcelona: Gedisa, 1993.
- . *Teoría de la descolonización: las dinámicas sociales*. Traducido por Rafael Di-Muro. Colección Crítica Ideológica. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1973.
- Banco Mundial. *Latinoamérica indígena en el siglo XXI: primera década*. Washington D.C.: Grupo Banco Mundial, 2015. <https://bit.ly/2laqAHM>.
- Barrios-de-Chungara, Domitila. *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. Editado por Moema Viezzer y Eugenia Huerta. 2.a

- ed. Siglo XXI Editores, 1978.
- Bauman, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Editado por Plínio Dentzien. 2.a ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- Belli, Gioconda. *El ojo de la mujer*. 4.a ed. Madrid, España: Visor Libros, 1998.
- . *Waslala: memorial del futuro*. Grandes novelistas. Argentina: Emecé Editores, 1997.
- Belote, James. *Los Saraguros del Sur del Ecuador*. 2.a ed. Pueblos del Ecuador 17. Quito, Ecuador: Abya-Yala, 1997.
- Belote, Linda. “Prejudice and Pride: Indian-White Relations in Saraguro, Ecuador”. Tesis doctoral, University of Illinois, 1978.
- Belote, Linda, y Jim Belote, eds. *Los saraguros: fiesta y ritualidad*. Quito: Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana, 1994.
- Benjamin, Walter. *Diario de Moscú*. Argentina: Taurus, 1990.
- . “Kapitalismus als Religion”. En *Gesammelte Schriften*, editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, 1. Aufl., VI:100–103. Deutschland: Suhrkamp, 1991.
- . *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Traducido por E Weikert. México: Ítaca, 2003.
- . *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Traducido por Roberto Blatt. 3.a ed. Iluminaciones, IV. Madrid, España: Taurus, 2001.
- Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3.a ed. Filosofía 34. Bilbao: Deusto, 2010.
- Bergoglio, Jorge-Mario. “Carta Encíclica Laudato Si’ del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común”. Vaticano, 24 de mayo de 2015. <https://bit.ly/2Oeru4r>.
- Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Bidima, Jean-Godefroy. *La philosophie négro-africaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- Bilal, Usama, Marcio Alazraqui, Waleska-T Caiaffa, Nancy Lopez-Olmedo, Kevin Martinez-Folgar, J-Jaime Miranda, Daniel-A Rodriguez, Alejandra Vives, y Ana-V Diez-Roux. “Inequalities in Life Expectancy in Six Large Latin American Cities from the SALURBAL Study: An Ecological Analysis”. *The Lancet Planetary*

- Health*, diciembre de 2019. [https://doi.org/10.1016/S2542-5196\(19\)30235-9](https://doi.org/10.1016/S2542-5196(19)30235-9).
- Bolívar, Simón. *Para nosotros la patria es América*. 2.a ed. Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho / Banco Central de Venezuela, 2010.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse, Verónica Cereceda, Olivia Harris, y Tristan Platt. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Bolivia, La Paz: Hisbol, 1987.
- Breilh, Jaime. *El Género entre fuegos: inequidad y esperanza*. Quito: Centro de Estudios y Asesoría en Salud, CEAS, 1996.
- Burgos, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. 20.a ed. México: Siglo XXI Editores, 2007.
- Cabodevilla, Miguel Ángel, ed. *El gran viaje*. 2.a ed. Tierra incógnita. Quito: Abya Yala, 2014.
- Cabodevilla, Miguel Ángel, Randy Smith, y Alex Rivas Toledo. *Tiempos de guerra: waorani contra taromenane*. Quito, Ecuador: Abya-Yala, 2004.
- Cabodevilla, Miguel-Ángel. *Tras el rito de las lanzas: vida y luchas de Alejandro Labaka*. Ecuador: Cicame, 2003.
- . *Una tragedia ocultada*. Quito, Ecuador: Cicame ; Fundación Alejandro Labaka, 2013.
- Cabodevilla, Miguel-Ángel, y Mikel Berraondo-López. *Pueblos no contactados ante el reto de los derechos humanos: un camino de esperanza para los tagaeri y taromenani*. Quito: Cicame / CDES, 2005.
- Caillavet, Chantal. *Etnias del norte: etnohistoria e historia del Ecuador*. Lima: Abya Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos / Casa de Velásquez, 2000.
- Carrillo-Espejo, Francisco. *Literatura quechua clásica*. Lima, Perú: Editorial Horizonte, 1986.
- Carrión, Benjamín. *Cartas al Ecuador*. Quito: Prensas de la Editorial Gutenberg, 1936.
- . *García Moreno el Santo del Patíbulo*. Quito, Ecuador: El Conejo, 1984.
- Carrozza, Maria-Chiara. *The Robot and Us: An “Antidisciplinary” Perspective on the Scientific and Social Impacts of Robotics*. Vol. 20. Biosystems & Biorobotics. Italy: Springer International Publishing, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-97767-6>.
- Cartuche-Chalán, Angelita. Títulos académicos y títulos kichwa. Entrevistado por Carmen-Alexandra Cartuche-Saca, 12 de julio de 2020.

- Casement, Roger, ed. *Libro azul británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Traducido por Luisa-Elvira Belaunde. Lima: IWGIA-CAAAP, 2011.
- Castellanos, Rosario. *Oficio de tinieblas*. Estados Unidos de América: Penguin Books, 1977.
- Cereceda, Verónica. “Sémiologie des tissus andins : les talegas d’Isluga”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 33, n° 5 (1978): 1017–35. <https://doi.org/10.3406/ahess.1978.293997>.
- Chambi, Martín. *Kechwa tocando la kena*. s. f. <https://bit.ly/3luzgGw>.
- Changeux, Jean-Pierre, y Paul Ricœur. *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar*. Traducido por Carlos Ávila-Flores. Sección de Obras de Ciencia y Tecnología. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Choque-Canqui, Roberto. *La masacre de Jesús de Machaca*. La Paz, Bolivia: Ediciones Chitakolla, 1985.
- Chukwudi-Eze, Emmanuel. *Achieving Our Humanity: The Idea of the Postracial Future*. Great Britain: Routledge, Taylor & Francis Group, 2001.
- Clastres, Pierre. *La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Traducido por María-Eugenia Valentié. Ediciones del sol. Antropológica. Buenos Aires: Ediciones del sol, 1993.
- Comisión de la verdad. *Informe de la Comisión de la verdad Ecuador 2010: resumen ejecutivo*. Ecuador: Ediecuatorial, 2010.
- Coro-Atupaña, Segundo-Atahualpa. Amitos. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, diciembre de 2019.
- . Racismo por el nombre. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 28 de agosto de 2019.
- Cyrulnik, Boris. *Cuando un niño se da “muerte”*. Traducido por Alfonso Díez. Barcelona, España: Gedisa, 2014.
- . *Del gesto a la palabra: la etología de la comunicación en los seres vivos*. Traducido por Marta Pino-Moreno. Barcelona, España: Gedisa, 2004.
- . *El encantamiento del mundo*. Traducido por Margarita Mizraji. Barcelona, España: Gedisa, 2002.
- . *La maravilla del dolor: el sentimiento de la resiliencia*. Traducido por Gustavo

- González-Zafra. Buenos Aires: Granica, 2006.
- . *La petite sirène de Copenhague*. Epub. France: l'aube, 2012.
- . *Las almas heridas: las huellas de la infancia, la necesidad del relato y los mecanismos de la memoria*. Barcelona, España: Gedisa, 2015.
- . *Los patitos feos. La resiliencia: una infancia infeliz no determina la vida*. Traducido por Tomás Fernández-Aúz y Beatriz Egibar. 3.a ed. Psicología. Barcelona, España: Gedisa, 2019.
- . *Morirse de vergüenza: el miedo a la mirada del otro*. Traducido por María Pons-Irazazábal. Colombia: Debate, 2011.
- . *Psicoterapia de Dios: la fe como resiliencia*. Traducido por Alfonso Díez. 1.a ed. Barcelona, España: Gedisa, 2018.
- . *Sálvate, la vida te espera*. España: Penguin Random House, 2013.
- . *(Super)héroes: ¿por qué los necesitamos?* Traducido por Marta Beltrán-Bahón. 2.a ed. Libertad y cambio. Barcelona, España: Gedisa, 2016.
- Cyrułnik, Boris, Élisabeth De-Fontenay, y Peter Singer. *Les animaux aussi ont des droits*. Epub. Paris: Seuil, 2013.
- Cyrułnik, Boris, y Patrick Lemoine, eds. *La Folle Histoire des idées folles en psychiatrie*. Epub. Paris: Odile Jacob, 2016.
- Damasio, Antonio. *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Traducido por Joandomènec Ros. Barcelona: Crítica, 2007.
- . *Sentir lo que sucede: cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Traducido por Pierre Jacomet. Chile: Editorial Andrés Bello, 2000.
- . *The Strange Order of Things: Life, Feelings and the Making of Cultures*. Epub. New York: Pantheon Books, 2018.
- . *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Traducido por Ferran Meler Orti. Barcelona: Destino, 2010.
- Darwin, Carlos. *El origen del hombre: la selección natural y sexual*. La ciencia moderna: biblioteca de obras científicas contemporáneas. Barcelona: Trilla y Serra, Editores, 1880.
- . *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*. Traducido por J. Hubert. Buenos Aires / Barcelona: Librería El Ateneo, 1942.

- De-Arriaga, Pablo-Ioseph. *Extirpacion de la idolatría del Pirv: dirigido al Rey N. S. en sv Real Consejo de Indias*. Lima: Gerónimo de Contreras, 1621.
- De-Betanzos, Juan-Diez. *Suma y narración de los Incas*. Editado por María-del-Carmen Martín-Rubio. Madrid: Polifemo, 2004.
- De-Cervantes-Saavedra, Miguel. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Vol. I. II vols. Barcelona: Casa Editorial Vda. de Luis Tasso, s.f.
- . *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Vol. II. II vols. Barcelona: Casa Editorial Vda. de Luis Tasso, s.f.
- De-la-Carrera, Fernando. *La lengua Yunga o Mochica según el arte publicado en Lima en 1654*. Lima, Perú: Imprenta Peruana de E. Z. Casanova, 1921.
- De-las-Casas, Bartolomé. *Historia de las Indias*. Editado por Marqués-de-la-Fuensanta Del-Valle y José Sancho-Rayón. Epub. Vol. I. V vols. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875.
- . *Historia de las Indias*. Editado por Marqués-de-la-Fuensanta Del-Valle y José Sancho-Rayón. Epub. Vol. IV. V vols. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875.
- . *Historia de las Indias*. Editado por Marqués-de-la-Fuensanta Del-Valle y José Sancho-Rayón. Epub. Vol. III. V vols. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. France: Gallimard, 2015.
- De-Vitoria, Francisco. *Relecciones teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria*. Traducido por Jaime Torrubiano-Ripoll. Vol. I. III vols. Madrid: Librería Religiosa Hernández, 1917.
- Discovery Channel. *Genocidio en la selva, Yasuní: Documental Discovery Channel en Español*. Discovery Channel, 2015. <https://bit.ly/31SznCz>.
- Domingo de Santo Tomás. *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Peru*. España, Valladolid, 1560.
- Domingo-Laso, José. *Alameda*. s. f. <https://bit.ly/3poIw1b>.
- Duchrow, Ulrich. *Alternativas al capitalismo global extraídas de la historia bíblica y diseñadas para la acción política*. Ecuador: Abya Yala, 1998.
- . *Global Economy: A Confessional Issue for the Churches?* Traducido por David Lewis. Great Britain: WCC Publications, 1987.
- Duchrow, Ulrich, y Franz Hinkelammert. *Property for People, Not for Profit: Alternatives to the Global Tyranny of Capital*. Traducido por Elaine Griffiths,

- Trish Davie, Michael Marten, y Páraic Réamonn. New York: Catholic Institute for International Relations, 2004.
- . *Transcending Greedy Money: Interreligious Solidarity for Just Relations*. 1st. ed. New Approaches to Religion and Power. New York: Palgrave Macmillan, 2012. 10.1057/9781137290021.
- Dussel, Enrique. *16 tesis de Economía Política*. México: Siglo XXI Editores, 2014.
- . *Anti-Cartesian Meditations: From the Perspectives of Philosophy of Liberation*. Editado por Alejandro A.-Vallega y Ramón Grosfoguel. Decolonizing de Mind 9. Amrit Publishers, 2018.
- . *Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*. Editado por Eduardo Mendieta. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- . *El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Colección Academia número uno. La Paz: Plural Editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Mayor de San Andrés, 1994.
- . *Ética comunitaria*. Cristianismo y Sociedad. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.
- . *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*. 5.a ed. Madrid: Trotta, 2006.
- . *Filosofía de la cultura y la liberación: ensayos*. Pensamiento Propio. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.
- . *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*. Poscolonial. España: Akal / Interpares, 2015.
- . *Hacia los orígenes de occidente: meditaciones semitas*. Giro Descolonizador. México: Kanankil, 2012.
- . *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Buenos Aires, Argentina, 2013.
- . *Las metáforas teológicas de Marx*. España: Verbo Divino, 1993.
- . *Lecciones de Antropología Filosófica: para una de-strucción de la Historia de la Ética*. Buenos Aires, Argentina: Docencia, 2012.
- . *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. 4.a ed. Colombia: Editorial Nueva América, 1990.

- . *Materiales para una política de la liberación*. España: UANL / Plaza y Valdez Editores, 2007.
- . *Método para una filosofía de la liberación*. 1.a ed. Vol. 7. Obras selectas. Argentina: Docencia, 2012.
- . *Pablo de Tarso en la Filosofía Política actual, y otros ensayos*. México: San Pablo, 2012.
- , ed. *Para una historia de la Iglesia en América Latina: I encuentro de Latinoamericano de Cehila en Quito (1973)*. España: Cehila / Nova Terra, 1975.
- . *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Vol. I. II vols. Filosofía. Madrid: Trotta, 2009.
- . *Política de la liberación: la arquitectónica*. Vol. II. II vols. Filosofía. Madrid: Trotta, 2009.
- . *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación: hacia la fundamentación del giro decolonial*. Epub. Madrid, España: Trotta, 2020.
- Dussel, Enrique, y Karl-Otto Apel. *Ética del discurso y Ética de la liberación*. Filosofía. Madrid: Trotta, 2004.
- Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta, y Carmen Bohórquez. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000)*. Filosofía. México: Siglo XXI Editores / Crefal, 2009.
- Duviols, Pierre, ed. *Dioses y hombres de Huarochiri*. Traducido por José María Arguedas. Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 1966.
- Eboussi-Boulaga, Fabien. *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence Africaine, 1977.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. 2.a ed. México: Fondo de Cultura Económica / Ítaca, 2010.
- . *La modernidad de lo barroco*. 2.a ed. México: Ediciones Era, 2000.
- . *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM / EL Equilibrista, 1995.
- . *Modelos elementales de la oposición campo ciudad: anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. Editado por Jorge Gasca-Salas. México: Itaca, 2013.
- . *Vuelta de siglo (ensayos)*. Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2018.
- Edelman, Gerald-M. *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*. United

- States of America: Yale University Press, 2006.
- Edson Hurtado. *Indígenas homosexuales. Un acercamiento a la cosmovisión sobre diversidades sexuales de siete pueblos originarios del Estado Plurinacional de Bolivia (Moxeños, Afrobolivianos, Quechuas, Ayoreos, Guaraníes, Tacanas y Aymaras)*. La Paz, Bolivia: Conexión Fondo de Emancipación, 2014.
- Einstein, Albert. *Relativity: The Special and the General Theory*. Traducido por Robert W.-Lawson. Penguin Classics. New York: Penguin Books, 2006.
- El País. “Un robot se presenta a la alcaldía de un distrito de Tokio para acabar con la corrupción”. *El País*. 18 de abril de 2018, sec. Mundo Global. <https://bit.ly/326OzOc>.
- El-Fasi, Mohammed, ed. *História geral da África III: África do século VII ao XI*. Vol. III. VIII vols. Brasília: Unesco, 2010.
- Ellacuría, Ignacio. *Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander, España: Salterrae, 1984.
- Espejo, Francisco-Javier-Eugenio. *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*. Vol. I. III vols. Quito: Imprenta Municipal, 1912.
- . *Obra Educativa*. Editado por Philip L.-Astuto. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1981.
- Espejo, Francisco-Javier-Eugenio, y Francisco Gil. *Disertación físico-médica en la qual se prescribe un método seguro de preservar á los Pueblos de Viruales hasta lograr la extinción de ellas en todo el Reyno*. 2.a ed. Madrid, España: Por la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1786.
- Fabian, Johannes. *Tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Traducido por Denise Jardim-Duarte. Brasil: Vozes, 2013.
- Farah H., Ivonne, y Javier Medina, eds. *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* Primera edición en español. La Paz, Bolivia: [Roma]: CIDES-UMSA; Sapienza Università di Roma, 2011.
- Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Traducido por Diego Ribes. Madrid: Tecnos, 1986.
- Figueroa-Sabbadini, Isabela. “Nociones de soberanía nacional y libre determinación indígena: pugna y articulaciones de conocimientos en el constitucionalismo de Colombia y Ecuador”. Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, 2015.

<https://bit.ly/2Y1nLvh>.

- Flores-Jácome, José-Alberto. “De las Misiones Religiosas Protestantes a las Escuelas del Milenio. Construcción de subjetividades y proyectos pedagógicos en la Amazonía ecuatoriana”. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Flacso Ecuador, 2017.
- Forgas, Joseph P, y Roy F. Baumeister, eds. *The Social Psychology of Living Well*. A Psychology Press Book. New York: Routledge, 2018.
- Foucault, Michel. *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. Traducido por Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini. France: Vrin philosophie du présent, 2015.
- Franz Hinkelammert, Pablo Richard, Severino Croatto, Jorge Pixley, Victorio Araya, Joan Casañas, Javier Jiménez-Limón, Frei Bretto, Jon Sobrino, y Hugo Assmann. *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. 3a. ed. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1989.
- Freire, Paulo. *La importancia de leer y el proceso de liberación*. Traducido por Stella Mastrangelo. 16.a ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 2004.
- . *Medo e ousadia o cotidiano do professor*. Traducido por Adriana Lopes. Epub. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- . *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. Epub. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- . *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. Epub. São Paulo: Unesp, 2000.
- . *Pedagogia do oprimido*. Brasil: Paz e Terra, 1974.
- Freire, Paulo, Eduardo-I. Bodipo-Malumba, James-H. Cone, y Hugo Assmann. *Teología Negra. Teología de la Liberación*. Traducido por L. Marquéz y A. García Fluixá. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Freire, Paulo, y Sérgio Guimarães. *Aprendendo com a própria história*. Epub. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- Freud, Sigmund. *El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*. Traducido por José L. Etcheverry. 2.a ed. Vol. 19. Obras completas. Argentina: Amorrortu Editores, 1992.
- . *La interpretación de los sueños (parte II) y Sobre el sueño (1900-1901)*.

- Traducido por José-Luis Etcheverry. 2.a ed. Vol. 5. 25 vols. Obras completas. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 1991.
- . *Más allá del principio de placer: psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. Traducido por José-Luis Etcheverry. 2.a ed. Vol. 18. Obras completas. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 1992.
- . *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*. Traducido por José Luis Etcheverry, James Strachey, y Leandro Wolfson. 2.a ed. Vol. XXIII. Obras completas. Argentina: Amorrortu Editores, 1991.
- Freud, Sigmund, y Anna Freud. *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras*. 2.a ed. Vol. 21 (1927-31). Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.
- Fromm, Erich. *El arte de amar: una investigación sobre la naturaleza del amor*. Traducido por Noemí Rosenblatt. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1966.
- . *El corazón del hombre: su potencia para el bien y para el mal*. Traducido por Florentino M.-Torner. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- . *El lenguaje olvidado: introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*. Traducido por Mario Cales. Argentina: Paidós, 2012.
- . *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, s.f.
- . *Ética y psicoanálisis*. Breviarios. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- . *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea*. Traducido por Gerardo Steenks. Barcelona: Paidós Estudio, 1989.
- . *La patología de la normalidad*. Editado por Rainer Funk. Traducido por Eloy Fuente-Herrero. Obra póstuma, V. México: Paidós, 1995.
- . *La vida auténtica*. Traducido por Marta Pino-Moreno. Barcelona: Paidós, 2007.
- . *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*. 6.a ed. Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- . *Sobre la desobediencia y otros ensayos*. Traducido por Eduardo Prieto. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1984.
- Fromm, Erich, y Michael Maccoby. *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano: estudio de la economía y la psicología de una comunidad rural*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

- Fromm, Erich, y Daisetz-Teitaro Suzuki. *Budismo Zen y Psicoanálisis*. Traducido por Julieta Campos. 12.ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Galeano, Eduardo. *Voces de nuestro tiempo*. Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1981.
- Garcilaso-de-la-Vega, Inca. *Comentarios reales de los incas: escritos*. Editado por Horacio-H. Urteaga. Vol. I. VI vols. Lima: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1919.
- . *Comentarios reales de los incas: escritos*. Editado por Horacio-H. Urteaga. Vol. II. VI vols. Lima: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1919.
- . *Comentarios reales de los incas: escritos*. Editado por Horacio-H. Urteaga. Vol. III. VI vols. Lima: Imprenta y librería Sanmartí Ca., 1919.
- Gargarella, Roberto. *Los fundamentos legales de la desigualdad: el Constitucionalismo en América (1776-1880)*. Nueva Ciencia Política de América Latina. Madrid: Siglo XXI Editores, 2005.
- Girault, Louis. *Kallawaya: guérisseurs itinérants des andes. Recherches sur les pratiques médicales et magiques*. Paris: Éditions de l'ORSTOM, 1984.
- Gisbert, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. 2.ª ed. La Paz, Bolivia: Fundación BHN, 1994.
- Godoy-Alcántara, José. *Ensayo histórico etimológico filológico sobre los apellidos castellanos*. Madrid: Real Academia Española, 1871.
- Goldwater, Robert. *Primitivism in Modern Art*. Enlarged edition. Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1986.
- Gonzalbo-Aizpuru, Pilar. *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*. México: El Colegio de México, 1990.
- Goody, Jack. *El milagro euroasiático*. Traducido por Belén Urrutia. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- . *El robo de la historia*. Traducido por Raquel Vázquez Ramil. Madrid: Akal, 2011.
- . *La domesticación del pensamiento salvaje*. 2.ª ed. Madrid: Akal, 2008.
- Gualán-Puchaicela, María-Vicenta. Brujerías de una mujer kichwa cristiana. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2 de enero de 2019.
- . Me descontaban por cortar el maíz. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-

- Gualán, 1 de enero de 2018.
- . Yuyayyuk. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 12 de junio de 2020.
- Guamangate, Mishel. Quería irme a Zumbahua y nunca regresar. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 4 de agosto de 2019.
- . Teología puruwá. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 11 de agosto de 2019.
- Guamán-Poma-de-Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica i buen gobierno conpvesto por don Phelipe Gvaman Poma de Aiala, s[eñ]or i prí[n]cipe*. Traducido por Det Kongelige Bibliotek, s. f. <https://bit.ly/2M1Bkpd>.
- . *El primer nueva corónica i buen gobierno conpvesto por don Phelipe Gvaman Poma de Aiala, s[eñ]or i prí[n]cipe*. Traducido por Det Kongelige Bibliotek, s. f. <https://bit.ly/3bf2cfQ>.
- Guaman-Poma-de-Ayala-[Huaman-Puma], Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno [*]*. Editado por John-V. Murra y Rolena Adorno. Traducido por Jorge-L. Urioste. México: Siglo XXI, 1980.
- . *El primer nueva corónica y buen gobierno [**]*. Editado por John-V. Murra y Rolena Adorno. Traducido por Jorge-L. Urioste. México: Siglo XXI, 1980.
- . *El primer nueva corónica y buen gobierno [***]*. Editado por John-V. Murra y Rolena Adorno. Traducido por Jorge-L. Urioste. México: Siglo XXI, 1980.
- Haas, Randall, James Watson, Tammy Buonasera, John Southon, Jennifer C. Chen, Sarah Noe, Kevin Smith, Carlos Viviano Llave, Jelmer Eerkens, y Glendon Parker. “Female Hunters of the Early Americas”. *Science Advances* 6, n° 45 (1 de noviembre de 2020): eabd0310. <https://doi.org/10.1126/sciadv.abd0310>.
- Häberle, Peter. *El estado constitucional*. Traducido por Héctor Fix-Fierro. 1.a ed. Doctrina Jurídica 41. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- . *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, España: Península, 1985.
- . *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Traducido por Juan-Carlos Velasco-Arroyo y Gerard Vilar-Roca. Barcelona: Paidós, 1999.
- . *Pensamiento postmetafísico*. Traducido por Manuel Jiménez-Redondo. México: Taurus Humanidades, 1990.
- . *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Editado por

- Manuel Jiménez-Redondo. Vol. II. II vols. España: Taurus Humanidades, 1992.
- Hahn, Christopher, y Adrian Wons. *Initial Coin Offering (ICO): Unternehmensfinanzierung auf Basis der Blockchain-Technologie*. Essentials. Berlin: SpringerGabler, 2018. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21787-7>.
- Hartwell-Moore, John, ed. *Encyclopedia of Race and Racism: A-F*. Vol. 1. 3 vols. Macmillan Social Science Library. United States of America: Macmillan, 2008.
- , ed. *Encyclopedia of Race and Racism: G-R*. Vol. 2. 3 vols. Macmillan Social Science Library. United States of America: Macmillan, 2008.
- Hawking, Stephen. *Brief Answers to the Big Questions*. Epub. New York: Bantam Books, 2018.
- Herlinghaus, Hermann, y Monika Walter, eds. *Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Alemania: Langer Verlag Berlin, 1994.
- Hinkelammert, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1995.
- . *Democracia y totalitarismo*. 2.a ed. Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1990.
- . *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1998.
- , ed. *El huracán de la globalización*. Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1999.
- . *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1996.
- . *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*. Chile: LOM Ediciones, 2001.
- . *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Facultad de Derecho Ciencias Políticas y Sociales, 2002.
- . *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: materiales para la discusión*. Costa Rica: Arlekín, 2007.
- . *La críticas de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo*. Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2021.
- . *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Costa Rica: Departamento Ecueménico

- de Investigaciones, 1989.
- . *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Costa Rica: Arlekin, 2010.
- . *La vida o el capital: el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Editado por Estela Fernández Nadal. Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño. Buenos Aires: Clacso, 2017.
- . *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*. San José, Costa Rica: Arlekin, 2012.
- . “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”. *Polis Revista Latinoamericana* [En línea] 13 (2006). <http://journals.openedition.org/polis/5527>.
- . *“Yo vivo, si tú vives”: el sujeto de los derechos humanos*. Editado por Juan-Jacobo Tancara-Chambe. Bolivia: Palabra comprometida ediciones / Instituto Superior Ecuémico Andino de Teología, 2010.
- Hinkelammert, Franz, Carmelo Álvarez, Raúl Vidales, Javier Iguñiz, Arnoldo Mora, Orlando Navarro, Yadira Bonilla, y Helio Gallardo. *El pensamiento social de Juan Pablo II: documentos y comentarios*. Costa Rica: Departamento Ecuémico de Investigaciones, 1988.
- Hinkelammert, Franz, y Henry Mora-Jiménez. *Hacia una Economía para la vida: preludeo a una reconstrucción de la Economía*. Costa Rica: Departamento Ecuémico de Investigaciones, 2005.
- Hobson, John-M. *Los orígenes de la civilización de occidente*. Barcelona: Crítica, 2006.
- Huntington, Samuel-P. *El choque de civilizaciones: y la reconfiguración del orden mundial*. España: Grupo Planeta, 2014.
- Icaza, Jorge. *En las calles*. Quito: Imprenta Nacional, 1935.
- . *Huairapamushcas (hijos del viento)*. 2.a ed. Quito, Ecuador: Editorial de la Casa de la Cultura, 1962.
- . *Huasipungo*. Novela. Quito: Imprenta Nacional, 1934.
- . *Seis veces la muerte*. 2.a ed. Poema y prosa de América. Buenos Aires, Argentina: Alpe, 1954.
- Inuca-Lechón, José-Benjamín. “Genealogía de alli kawsay / sumak kawsay (vida buena / vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del

- siglo XX". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 12, n° 2 (4 de mayo de 2017): 155–76. <https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1325101>.
- Jaulin, Robert. *El etnocidio a través de las américas*. Estados Unidos: Siglo XXI Editores, 1976.
- Jijón-y-Caamaño, Jacinto. *El Ecuador Interandino y Occidental antes de la conquista española*. Quito: Ecuatoriana, 1943.
- Kaltmeier, Olaf. *Im Widerstreit der Ordnungen: Kulturelle Identität, Subsistenz und Ökologie in Bolivien*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1999.
- . *Jatarishun: testimonios de la lucha indígenas de Saquisilí (1930-2006)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador / Universität Bielefeld / Corporación Editora Nacional, 2008.
- . *Refeudalización: desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI*. Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2019.
- , ed. *Selling Ethnicity: Urban Cultural Politics in the Americas*. Heritage, Culture and Identity. United States of America / England: Ashgate, 2011.
- Kannepalli-Kanth, Rajani. *Against Eurocentrism: A Transcendent Critique of Modernist Science, Society, and Morals*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. 10.1007/978-1-4039-7879-0.
- Karsten, Rafael. *Entre los indios de las selvas del Ecuador: tres años de viajes e investigaciones*. Traducido por Lars Eriksson. 25. Quito - Ecuador: Abya-Yala, 1998.
- Kessler, Edward, y Neil Wenborn, eds. *A Dictionary of Jewish–Christian Relations*. United States of America: Cambridge University Press, 2005.
- Kevelson, Roberta. "The Constitution as Interpretant Sign". En *The Law as a System of Signs*, editado por Martin Krampen, Klaus Oehler, Roland Posner, Thomas A. Sebeok, y Thure von Uexküll, 231–40. Classics of Semiotics. New York: Plenum Press, 1988.
- Ki-Zerbo, Joseph, ed. *História Geral da África I: metodologia e pré - história da África*. 2a. ed. Vol. I. VIII vols. Brasília: Unesco, 2010.
- Klein, Herbert-S. *Haciendas y ayllus en Bolivia: la región de la paz, ss. XVIII y XIX*. Traducido por Javier Flores. Estudios Históricos 18. Perú: Instituto de Estudios

- Peruanos, 1995.
- La Hora. “Abel Sarango, el primer alcalde indígena en Saraguro”. 20 de mayo de 2015, sec. Intercultural. <https://bit.ly/2ZOeM35>.
- La Virgen María como Pachamama*. s.f. <https://bit.ly/3kaQFTa>.
- Lacan, Jacques. *El triunfo de la religión precedido de discurso a los católicos*. Buenos Aires / Barcelona / México: Paidós, 2005.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Traducido por Laclau Soledad. Sociología. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Lambert, Renaud. “Le spectre du pachamamisme”. *Le Monde diplomatique*. febrero de 2011. <https://bit.ly/3aRFY4E>.
- Latouche, Serge. *Comment réenchanter le monde: La décroissance et le sacré*. Editado por Lidia Breda. Epub. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2019.
- . *La otra África: autogestión y apañeo frente al mercado global*. Traducido por Dídac-P. Lagarriga. España: Oozebap, 2007.
- . *La scommessa della decrescita*. Traducido por Matteo Schianchi. Epub. Milán: Fertrinelli, 2014.
- Latour, Bruno. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Traducido por Catherine Porter. Cambridge: Polity Press, 2018.
- . *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simetrica*. Traducido por Carlos Irineu da Costa. Brasil: 34 / Nova fronteira, 1994.
- Laviana-Cuetos, María-Luisa. *Brujas y curanderas de la colonia*. Editado por Jorge Núñez-Sánchez. Guaranda, Ecuador: Centro para el Desarrollo Social, 1995.
- Lavinas-Picq, Manuela. *Vernacular Sovereignities: Indigenous Women Challenging World Politics*. United States of America: The University of Arizona Press, 2018.
- Lecourt, Dominique. *Para una crítica de la epistemología*. 6.a ed. México: Siglo XXI, 1987.
- Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Alés Komt Treget, 1974.
- . *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence*. Paris: Martinus Nijhoff & La Haye, 1974.
- . *La huella del otro*. Traducido por Esther Cohén, Sivana Rabinovich, y Manrico Montero. México: Taurus, 2000.

- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural II*. Traducido por María do Carmo Pandolfo. 4.a ed. Biblioteca Tempo Universitário 45. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- . *El pensamiento salvaje*. Colombia: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- . *Race et histoire*. France: Denoël, 1987.
- Llasag-Fernández, Raúl. “Constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia a partir de los sistemas de vida de los pueblos indígenas”. Tesis de doctorado, Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, 2017.
- Lozano-Morocho, Segundo-Martín. La chashpishka es no-música, 1 de marzo de 2021. <https://bit.ly/32SicCD>.
- Lozano-Quizhpe, Luis-Antonio. Arte kichwa Saraguro, 29 de diciembre de 2019.
- . *Pachakutik, el regreso y el paso de los tiempos*. 28 de diciembre de 2019.
- . *Runa Kawsay*. 2020.
- . *Wiki*. 1 de enero de 2020. Textil, 30/20 cm.
- Machaca-Leandro, Wilmer. “No quiero que mi hija sea su sirvienta...” - Felipe Quispe Huanca del EGTK. Bolivia: Jichha, 2017. <https://url2.cl/Vn1sR>.
- Macusaya-Cruz, Carlos. *Desde el sujeto racializado: consideraciones desde el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*. La Paz, Bolivia: Minka, 2014.
- Mannheim, Bruce. *The Language of the Inka since the European Invasion*. 1st. ed. United States of America: Board, 1991.
- Mariátegui, José-Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3.a ed. Venezuela: Fundación Biblioteca de Ayacucho, 2007.
- . *La escena contemporánea y otros escritos*. Mariátegui: política revolucionaria, contribución a la crítica socialista. Caracas, Venezuela: El perro y la rana, 2017.
- . *Literatura y Estética*. Venezuela: Fundación Biblioteca de Ayacucho / República Bolivariana de Venezuela, 2006.
- Martínez, Daniel Gutiérrez, ed. *Epistemología de las identidades: reflexiones en torno a la pluralidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Martínez, Juan. *Vocabulario en la lengua general del Perv llamada Quichua y en la lengua española*. Lima, Perú, 1604.
- Marx, Karl. *El capital I: crítica de la economía política*. Epub. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

- Marx, Karl, y Friedrich Engels. *Werke*. Vol. I. Institut Für Marxismus-Leninismus Beim Zk Der Sed. Berlín: Dietz Verlag Berlín, 1956.
- Masson, Peter. “Aspectos de ‘cognición’ y ‘enculturación’ en el habla interétnica: términos de referencia y tratamiento interétnicos en Saraguro, Ecuador”. *Ibero-Amerikanisches Archiv* 9, nº 1 (1983): 73–129.
- Maturana, Humberto. *Biología de la cognición y epistemología*. Temuco, Chile: Ediciones Universidad de la Frontera, 1990.
- . *La objetividad: un argumento para obligar*. Traducido por Felipe Andrews-Rojas. Chile: Dolmen, 1997.
- Maturana, Humberto, y Susana Bloch. *Biología de la emoción y alba emoting: respiración y emoción bailando juntos*. Chile: Dolmen, 1996.
- Maturana, Humberto, y Francisco Varela. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. 6.a ed. Chile: Universitaria, 2003.
- . *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires, Argentina: Lumen, 2003.
- Maudlin, Tim. *Filosofía de la física: I*. Traducido por Mariano Sánchez-Ventura. Breviarios. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Mazrui, Ali A. *História geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2a. ed. Vol. VIII. VIII vols. Brasília: Unesco, 2010.
- Mbembe, Achille. *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: NED Ediciones / Futuro Anterior, 2016.
- . *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Traducido por Narrativa Traçada. Luanda, Angola: Edições pedagogo / Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014.
- Medina, Javier. *Diarquía: nuevo paradigma, diálogo de civilizaciones y Asamblea Constituyente*. La Paz, Bolivia: Garza Azul Editores, 2006.
- . *Mirar con los ojos*. 2.a ed. La Paz-Bolivia: La mirada salvaje, 2010.
- Mello, Henry. *En la noche y la niebla - Chopin Thermes I*. Ecuador: Ministerio de Cultura y Patrimonio, 2018. <https://bit.ly/2Va1sUR>.
- . *En la noche y la niebla - Chopin Thermes II*. Ecuador: Ministerio de Cultura y Patrimonio, 2018. <https://bit.ly/2T4vYN6>.
- Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*.

- Barcelona: Gedisa, 2007.
- Millones, Luis. *Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena*. Serie Monográfica 18. Lima, Perú: Ministerio de Trabajo y Comunidades / Instituto Indigenista Ecuatoriano / Unidad de Investigación y Programación, 1967.
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador. Protección de salud para los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y en contacto inicial, Pub. L. No. Acuerdo ministerial No. 0114-2017 (2017).
- Mirowski, Philip. *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- . *Nunca dejes que una crisis te gane la partida: ¿cómo ha conseguido el neoliberalismo, responsable de la crisis, salir indemne de la misma?* Traducido por Blanca Rivera De Madariaga. Epub. Barcelona: Deusto, 2014.
- Mokhtar, Gamal, ed. *História geral da África II: a Africa antiga*. 2.a ed. Vol. II. VIII vols. Brasília: Unesco, 2010.
- Montalvo-Fiallos, Juan. *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes: ensayo de imitación de un libro inimitable*. Barcelona: Montaner y Simón, 1898.
- Moreno-Yáñez, Segundo-E. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador / Corporación Editora Nacional, 2014.
- Morocho, Noemí. Tenemos que hablar en castellano. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 5 de abril de 2018.
- Murra, John, y Donald Collier. *Survey and Excavations in Southern Ecuador*. United States of America: Field Museum of Natural History, 1943.
- Murra, Jonh. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Perú: IEP, 1975.
- . *La organización económica del estado Inca*. Editado por Martí Soler. Traducido por Daniel-R. Wagner. 6.a ed. México: Siglo XXI Editores, 1987.
- Navarrete, Marcelo-A., Jaime-R. Silva, Marinus-H. Van-Ijzendoorn, y Rodrigo-A. Cárcamo. “Physical and Psychosocial Development of Mapuche and Nonindigenous Chilean Toddlers: A Modest Role of Ethnicity”. *Development and Psychopathology* 30, n° 5 (diciembre de 2018): 1959–76. <https://doi.org/10.1017/S0954579418001281>.

- Ngozi-Adichie, Chimamanda. *Todos deberíamos ser feministas*. Traducido por Javier Calvo. Literatura Random House. Barcelona: Penguin Random House, 2015.
- Niane, Djibril-Tamsir, ed. *História geral da África IV: África do século XII ao XVI*. 2.a ed. Vol. IV. VIII vols. Brasília: Unesco, 2010.
- Nicolelis, Miguel. *The True Creator of Everything: How the Human Brain Shaped the Universe as We Know It*. United States of America: Yale University Press, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- . *Como se filosofa a martillazos*. Argentina: El Cid Editor, 2010.
- . *El Anticristo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Nuevo Valbuena ó Diccionario Latino Español*. 5.a ed. Valencia: Martínez de Aguilar, 1843.
- Ñandamañachi. *Ñanda Mañachi*. Digital. Vol. 1. Ibarra: Llaquiclla, 1977. <https://bit.ly/3cy1RbM>.
- . *Ñanda Mañachi*. Vol. 3. Ibarra: Llaquiclla, 1980. <https://bit.ly/3ucXw42>.
- Ogot, Bethwell-Allan, ed. *História geral da África V: África do século XVI ao XVIII*. Vol. V. VIII vols. Brasília: Unesco, 2010.
- Organización Internacional del Trabajo. Convenio 169: Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, Pub. L. No. Registro Oficial 304 (1998). www.lexis.com.ec.
- Ost, François. *Le droit comme traduction*. Québec: Laval, 2009.
- . *Naturaleza y derecho: para un debate ecológico en profundidad*. Traducido por Juan Antonio Irazabal y Juan Churruca. Bilbao: Mensajero, 1997.
- Panikkar, Raimon. *La plenitud del hombre: una cristofanía*. Traducido por Germán Ancochea. España: Siruela, 1999.
- Paredes, Alfonsina. *El indio Laureano Machaca*. La Paz, Bolivia: Ediciones Isla, 1977.
- Pequeño-Bueno, Andrea. *Imágenes en disputa: representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Quito: Abya Yala, 2007.
- Platón. *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducido por J. Galonge-Ruiz, E. Acosta-Méndez, F.-J. Olivieri, y J.-L. Calvo. Madrid, España: Gredos, 1983.

- . *Diálogos VIII Leyes (Libros I-IV)*. Traducido por Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- Polanyi, Karl. *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Traducido por Suárez Eduardo-L. 2.a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Pomeranz, Kenneth, y Seteven Topik. *The World That Trade Created: Society, Culture and the World Economy, 1400 to the Present*. 3rd. ed. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.
- Pueblo indígena Kichwa Sarayaku vs Ecuador (Corte Interamericana de Derechos Humanos 2012).
- Pueblo-Maya. *El libro de los libros de Chilam Balam*. Traducido por Alfredo Barrera-Vásquez y Silvia Rendón. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- Quispe-Agnoli, Rocío. “Cuando Occidente y los Andes se encuentran: Qellqay, escritura alfabética, y tokhapu en el siglo XVI”. *Colonial Latin American Review* 14, n° 2 (diciembre de 2005): 263–98. <https://doi.org/10.1080/10609160500315227>.
- Quizhpe, Enrique. Colonización pedagógica. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 2 de agosto de 2020.
- Quizhpe-Gualán, Fausto-César. “Transformaciones institucionales de la justicia comunitaria en el pueblo kichwa Saraguro”, 2019. <https://bit.ly/2CnMCPU>.
- Ramos, Gabriela, y Yanna Yannakakis, eds. *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. United States of America: Duke University Press, 2014. <https://doi.org/10.1215/9780822376743>.
- Rank, Otto. *El trauma del nacimiento*. Traducido por Saltzmann H.-Z. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1961.
- Ranta, Eija. *Vivir Bien as an Alternative to Neoliberal Globalization: Can Indigenous Terminologies Decolonize the State? (Hardback)* - Routledge. 1st. ed. United States of America: Routledge, 2018. <https://bit.ly/3mmQHZL>.
- Ravines, Rogger, ed. *100 años de arqueología en el Perú*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 1970.
- Reinaga, Fausto. *Fausto Reinaga*. Vol. I. Obras completas, I. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2014.
- Reynaga-Burgoa, Ramiro. *Tawa-inti-suyu: cinco siglos de guerra kheswaymara contra*

- España*. Lima: Consejo Indio de Sud América, 1989.
- Ricœur, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Brasil: Unicamp, 2014.
- Rival, Laura. *Transformaciones Huaoranis: frontera, cultura y tensión*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, 2015.
- . *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*. United States of America: Columbia University Press, 2002.
- Rivara-de-Tuesta, María-Luisa. *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*. Vol. I. II vols. Lima, Perú: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia. *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la La Paz y El Alto*. 2.a ed. Bolivia: Editorial Mama Huaco, 1996.
- . *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón /, 2010.
- . “El diablo no tiene fronteras”: *epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*. Bolivia: Instituto de Investigaciones Sociológicas “Mauricio Lefebvre” / Carrera de Sociología, 2001.
- . *Gestión pública intercultural: pueblos originarios y Estado*. La Paz: Instituto Nacional de la Administración Pública República Argentina / Servicio Nacional de Administración de Personal Ministerio de Hacienda, 2008.
- . “II. Reclaiming the Nation”. *NACLA Report on the Americas* 38, n° 3 (noviembre de 2004): 19–23. <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724503>.
- . “Oprimidos pero no vencidos”: *luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. 4.a ed. La Paz, Bolivia: La mirada salvaje, 2010.
- . *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- . *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: La mirada salvaje / Editorial Piedra Rota, 2010.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia, Colectivo-Simbiosis-Cultural, y Colectivo-Situaciones. *De chuequistas y overlockas: una discusión en torno a los talleres textiles*. Buenos Aires, Argentina: Retazos / Tinta Limón, 2011.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia y El Colectivo. *Principio Potosí Reverso*. Editado por

- Departamento de actividades editoriales de MNCARS. Madrid, España: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010.
- Rodríguez, Lilia. *Las mujeres de Solanda: mujer, barrio popular y vida cotidiana*. Editado por Simón Espinosa. Quito, Ecuador: Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer / Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, 1990.
- Roldán, Tomasa. No soy indígena, 15 de agosto de 2021.
- Rosenzweig, Franz. *La estrella de la redención*. Editado y traducido por Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 1991.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Contrato social*. Editado por Sergio Sevilla. Traducido por Urruti Ríos. España: Biblioteca Nueva, 2003.
- Saca-Ambuludí, Carmen-Delia. Nuestras protestas. Entrevistado por Fausto-César Quizhpe-Gualán, 10 de junio de 2020.
- Sahnouni, Mohamed, Josep M. Parés, Mathieu Duval, Isabel Cáceres, Zoheir Harichane, Jan van der Made, Alfredo Pérez-González, et al. “1.9-Million- and 2.4-Million-Year-Old Artifacts and Stone Tool–Cutmarked Bones from Ain Boucherit, Algeria”. *Science* 362, n° 6420 (14 de diciembre de 2018): 1297–1301. <https://doi.org/10.1126/science.aau0008>.
- Sahuaraura-Inca, Justo-Apu. *Recuerdos de la monarquía peruana ó bosquejo de la historia de los incas*. Paris: Librería de Rosa, Bouret y Cía, 1850.
- Said, Edward W. *Orientalismo*. Traducido por María Luisa Fuentes. 2.a ed. España: Debolsillo, 2008.
- Saignes, Thierry. *Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?* Lima: Institut français d'études andines, 2015.
- Sánchez-Parga, José. *Qué significa ser indígena para el indígena: más allá de la comunidad y la lengua*. 2.a ed. Quito: Abya Yala / Universidad Politécnica Salesiana, 2013.
- Sanjinés, Jorge. *La Nación Clandestina*. Drama. Grupo Ukamau, 1989. <https://bit.ly/2Z9zB8D>.
- . *Ukamau*. Drama, 1966. <https://bit.ly/30azfzc>.
- . *Yawar Mallku*. Drama histórico. Studio Films (Australia) Tricontinental Film Center (1973, Estados Unidos), 1969. <https://bit.ly/3ec8WN1>.

- Santana, Roberto. *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1983.
- Sartre, Jean-Paúl. *Crítica da razão dialética*. Traducido por Guilherme João de Freitas Teixeira. Brasil: DP&A editora, 2002.
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Traducido por Francisco Javier-Conde y Jorge Navarro-Pérez. Madrid: Trotta, 2009.
- Serulnikov, Sergio. *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*. Durham: Duke University Press, 2003.
- Servick, Kelly. “Computers Turn Neural Signals into Speech”. *Science* 363, n° 6422 (4 de enero de 2019): 14–14. <https://doi.org/10.1126/science.363.6422.14>.
- Silva-Guimarães, Danilo. *Dialogical Multiplication: Principles for an Indigenous Psychology*. Latin American Voices / Integrative Psychology and Humanities. Switzerland: Springer, 2020. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-26702-5>.
- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Traducido por Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- . *La teoría de los sentimientos morales*. Editado por Carlos Rodríguez Braun. España: Alianza Editorial, 1997.
- Sniadecka-Kotarska, Magdalena. *Antropología de la mujer andina: biografía de mujeres indígenas de clase media y su identidad*. 2.a ed. Quito: Abya Yala, 2001.
- Sonnenberg, Stephan Peter, y Dema Lham. “But Seriously Now ... Lawyers as Agents of Happiness? The Role of the Law, Lawmakers, and Lawyers in the Realization of Bhutan’s Gross National Happiness”. *Forum for Development Studies*, 7 de noviembre de 2017, 1–23. <https://doi.org/10.1080/08039410.2017.1393459>.
- Stepan, Peter, y Judith Gilbert, eds. *Icons of Photography: The 20th Century*. Munich / London/ New York: Prestel Verlag, 1999.
- Storini, Claudia, Fernando De-Carvalho, Liliana Estupiñán, y Rubén Martínez, eds. *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*. Colombia: Universidad Libre, 2019. <https://doi.org/10.18041/978-958-5578-09-8>.
- Temple, Dominique. *La dialéctica del don. Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas*. Editado por Javier Medina. Traducido por María Rosa Montes. La Paz, Bolivia: Hisbol, 1995.

- . *Teoría de la reciprocidad. El frente de civilización*. Editado por Javier Medina y Jacqueline Michaux. Vol. III. III vols. La Paz: Garza Azul Editores, 2003.
- . *Teoría de la reciprocidad. La economía de reciprocidad*. Editado por Javier Medina y Jacqueline Michaux. 1.a ed. Vol. II. III vols. La Paz: Garza Azul Editores, 2003.
- . *Teoría de la reciprocidad. La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos*. Editado por Javier Medina y Jacqueline Michaux. Traducido por Juan Cristóbal MacLean. 1.a ed. Vol. I. III vols. La Paz: Garza Azul Editores, 2003.
- Tomasello, Michael. *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Traducido por Alfredo Negrotto. Argentina: Amorrortu Editores, 2007.
- . *Una historia natural del pensamiento humano*. Traducido por María-Mercedes Correa. Bogotá, Colombia: Uniandes, 2019.
- Torres-Amat, Felix, trad. *La Sagrada Biblia Latinoamericana*. United States of America: MCMLXV, 1950.
- Ulrich, Peter, y James Fearn. *Integrative Economic Ethics: Foundations of a Civilized Market Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511488658>.
- Valdez, Francisco, ed. *Arqueología amazónica: las civilizaciones ocultas del bosque tropical*. Quito: Abya Yala, 2013.
- Vansina, Jan. *Oral Tradition as History*. United States of America: The University of Wisconsin Press, 1985.
- . *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*. Traducido por H.-M. Right. Chicago: Aldine Publishing Company, 1965.
- Vargas-Llosa, Mario. *El sueño del celta*. España: Penguin Random House, 2013.
- Vivanco, Luis. *Castigo Divino Guayaco - Fabricio Correa*. La Posta, 2018.
<https://bit.ly/2PCEJgy>.
- Viveiros-de-Castro, Eduardo. "Spirits of Being, Spirits of Becoming: Bororo Shamanism as Ontological Theatre". *Reviews in Anthropology* 16, nº 1–4 (enero de 1991): 77–92. <https://doi.org/10.1080/00988157.1991.9977883>.
- Wallerstein, Immanuel, ed. *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Traducido por Stella Mastrangelo. 9.a ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 2006.

- . *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Traducido por Carlos-Daniel Schroeder. 2.a ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 2006.
- . *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. Traducido por Stella Mastrangelo, Roberto Briceño, y Heinz R.-Sonntag. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.
- . *Después del liberalismo*. Editado por Pablo González-Casanova. Traducido por Stella Mastrángelo. 5.a ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 2003.
- . *El capitalismo histórico*. Traducido por Pilar López-Mañez. Madrid, España: Siglo Veintiuno Editores, 1988.
- . *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Editado por Roberto Briceño-León y Heinz-R. Sonntag. Venezuela: Nueva Sociedad, 1999.
- . *El moderno sistema mundial: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea 1600-1750*. Traducido por Pilar López-Mañez. Vol. II. IV vols. Historia. México: Siglo Veintiuno Editores, 1984.
- . *El moderno sistema mundial: el triunfo del liberalismo centrista, 1789-1914*. Traducido por Victoria Schussheim. Vol. IV. IV vols. México: Siglo Veintiuno Editores, 2014.
- . *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Traducido por Antonio Resines. 10.a ed. Vol. I. IV vols. México: Siglo Veintiuno Editores, 2005.
- , ed. *El mundo está desencajado: interpretaciones histórico-mundiales de las continuas polarizaciones, 1500-2000*. Traducido por Fernández-Miret Maia. México: Siglo Veintiuno Editores, 2016.
- . *Estados Unidos confronta al mundo: alternativas*. Traducido por Josefina Anaya. México: Siglo Veintiuno Editores, 2005.
- . *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Traducido por Eugenia Vázquez-Nacarino. Barcelona, España: Kairós, 2007.
- . *Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*. Traducido por Susana Guardado. 2.a ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1999.
- . *La decadencia del imperio: Estados Unidos en un mundo caótico*. Editado por Domingo Fuentes. Traducido por Antonio Saborit. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2005.

- . *Las incertidumbres del saber*. Traducido por Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona, España: Gedisa, 2005.
- . *Universalismo europeo: el discurso del poder*. Traducido por Josefina Anaya. México: Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- . *Utopística : ou as decisões históricas do século XXI*. Traducido por Vera-Lúcia Mello-Joscelyn. Vozes, 2003.
- Wallerstein, Immanuel, y Etienne Balibar. *Raza, nación y clase*. Textos. Madrid, España: Iepala, 1991.
- Wallerstein, Immanuel, Randall Collins, Michael Mann, Georgi Derluguian, y Craig Calhoun. *¿Tiene futuro del capitalismo?* Traducido por Bertha Ruiz-de-la-Concha. España: Siglo Veintiuno Editores, 2015.
- Wallerstein, Immanuel, Andre Gunder-Frank, Marta Fuentes, Johan Galtung, Samir Amin, Rafael Guido-Bejar, y Otto Fernández-Reyes. *El juicio al sujeto: un análisis global de los movimientos sociales*. México: Flacso, 1990.
- Weber, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Editado por Johannes Winckelmann. 2.ª ed. España: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- . *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Editado por Francisco-Gil Villegas-M. Epub. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- . *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. Traducido por Leopoldo Waizbort. Brasil: Edusp, 1995.
- Weiwei, Ai. *Humanity*. Traducido por Larry Warsh. United States of America: Princeton University Press, 2018.
- Werner Bischof: 1916-1954. United States of America: Grossman Publishers, 1974.
- Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética: con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Traducido por Fina Birulés. Barcelona, España: Paidós, 1989.
- . *Wittgenstein I: Tractatus Lógico-Philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre la Certeza*. Traducido por Jacobo Muñoz-Veiga, Isidoro Reguera-Pérez, Alfonso García-Suárez, Carlos Ulises-Moulines, Josep Lluís Prade, y Vicent Raga. Madrid: Gredos, 2009.
- Woodward, Bob. *Miedo: Trump en la Casa Blanca*. Epub Libre, 2019.
- Yasig, Edgar. “Se incorporaron 106 mujeres policías amazónicas”. *Policía Nacional del Ecuador*. 5 de marzo de 2020. <https://bit.ly/2UNWMWW>.

- Zapata-Carrascal, Carlos-Manuel, Eugenio Nkogo-Ondo, Fernando Proto-Gutiérrez, Josef Estermann, Luis Britto-García, María-Eugenia Jordán-Chelini, Nicolás-Ramón Contreras-Hernández, y Ricardo Pobierzym. *Filosofía mestiza I. Interculturalidad, ecosofía y liberación*. 2.a ed. Filosofía Afro-Indo-Americana / Escuela del Pensamiento Radical. Buenos Aires: Editorial Abierta FAIA, 2015.
- Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. 2.a ed. Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1995.
- . *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Zuboff, Shoshana. *La era del capitalismo de la vigilancia: la lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Traducido por Albino Santos. Epub. Estado y Sociedad. Barcelona, España: Paidós, 2020.
- Zuidema, R.-Tom. *Inca Civilization in Cuzco*. Traducido por Decoster Jean-Jacques. United States of America: University of Texas Press, Austin, 1990.