

**TEORÍA Y PRÁCTICA DEL BUEN VIVIR: ORÍGENES, DEBATES
CONCEPTUALES Y CONFLICTOS SOCIALES.
EL CASO DE ECUADOR**

Tesis Doctoral en Estudios sobre el Desarrollo. Universidad del País
Vasco / Instituto Hegoa, Bilbao, 2016.

Autora: Adriana Rodríguez Salazar
Dirigida por: Koldo Unceta Satrústegui

CAPÍTULO 1

PENSAMIENTO INDÍGENA Y RESISTENCIAS A LA COLONIZACIÓN

Cita Sugerida: Rodríguez S., Adriana. (2016) Teoría y práctica del Buen Vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador (tesis doctoral). Capítulo 1, Pensamiento Indígena y resistencias a la colonización. Universidad del País Vasco / Instituto Hegoa, Bilbao, España.

Índice de General

Índice de General	1
Índice de Tablas, cuadros, figuras y mapas	1
Capítulo 1. Pensamiento indígena y resistencias a la colonización	8
1.1 Ubicación de lo andino amazónico	9
1.1.1 El poblamiento de los Andes	11
1.1.2 Pobladores contemporáneos	15
1.2 Pensamiento andino-amazónico.....	17
1.2.1 Precisiones conceptuales y punto de partida.....	17
1.2.2 Principios del pensamiento andino	20
1.2.3 Lógica andina.....	24
1.2.4 Reciprocidad y comunidad	32
1.2.5 Síntesis de la cosmovisión andina	35
1.3 Resistencias a la colonización y al modo de vida occidental.....	42
1.3.1 Mitos del Descubrimiento y origen de la colonización	43
1.3.2 Independencias y la continuidad del colonialismo	48
1.3.3 Estados Nacionales y desarrollismo	53
1.3.4 Neoliberalismo, nueva fase de la resistencia	69
Conclusiones.....	87

Índice de Tablas, cuadros, figuras y mapas

Tabla 1.1 Comparación entre el pensamiento andino amazónico y el occidental	41
Tabla 1.2 Algunos autores de la Teoría de la Dependencia	56
Tabla 1.3 Algunos autores de la Teología de la Liberación	57
Tabla 1.4 Algunos autores del indianismo	59
Tabla 1.5 Movilizaciones indígenas en Ecuador (1990-2006)	74
Tabla 1.6 Movilizaciones en Bolivia (1990-005)	77
Cuadro 1.1 Población y pueblos indígenas de los países andinos	16
Figura 1.1 Tres <i>pachas</i> según la cosmovisión andina	29
Figura 1.2 Dibujo del Altar Mayor de <i>Qorincancha</i> y el simbolismo del universo como casa	36
Figura 1.3 <i>Chakana</i> o Cruz Andina	38
Figura 1.4 La <i>chakana</i> como calendario (ciclos de la <i>pacha</i>)	40
Mapa 1.1 División territorial del <i>Tawantinsuyo</i> o Imperio Inca	14

Capítulo 1. Pensamiento indígena y resistencias a la colonización

El objetivo de este capítulo es situar la tesis en el contexto cultural, político y geográfico en el que se origina y desarrolla un modo de vida diferenciado de Occidente y que sustenta la propuesta del Buen Vivir como alternativa civilizatoria. Como punto de partida se ubica la región andino amazónica, no solo como un espacio geográfico sino como una construcción histórica y cultural de sus habitantes; por ello se realiza una breve reseña sobre el poblamiento de la región, desde las civilizaciones preincas hasta la constitución del imperio incaico, para llegar a ubicar a los pueblos y las nacionalidades indígenas¹, que actualmente habitan en los países andinos y en la cuenca amazónica.

En un segundo bloque se presenta el pensamiento construido en la región andino amazónica, previas unas precisiones conceptuales que facilitan la aproximación a esta otra epistemología diferente a la occidental, para adentrarse en los principios filosóficos y la lógica que fundamentan dicha epistemología. Después se abordan los conceptos esenciales de la reciprocidad y la comunidad, para luego sintetizar la cosmovisión ancestral mediante el análisis de dos elementos simbólicos: el universo como casa y la Cruz Andina; finalmente se realiza una comparación entre el pensamiento occidental y el andino, y se señalan las principales diferencias.

En el tercer apartado se realiza un recorrido por la historia de la resistencia indígena a la colonización de sus territorios y epistemologías, desde el periodo de la Conquista hasta la actualidad, pasando por los distintos periodos (Colonia, Independencia, Estados Nacionales y neoliberalismo). Además de los principales referentes de la resistencia indígena, se analiza el surgimiento de otras resistencias epistemológicas, como el pensamiento crítico latinoamericano y sus corrientes; así como las articulaciones que se desarrollan en el transcurso de la historia, y que permiten comprender la emergencia del movimiento indígena a finales del siglo XX y la construcción de propuestas paradigmáticas como la del Buen Vivir, a inicios del siglo XXI.

¹ Se definen como las comunidades, poblaciones y naciones indígenas como aquellas que tienen una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y a la colonización de sus territorios, se consideran distintas de otros sectores de la sociedad y están decididas a conservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como base de su existencia continuada como pueblos, de conformidad con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas jurídicos (Martínez Cobo, 1987).

1.1 Ubicación de lo andino amazónico

En sentido geográfico lo andino se refiere a la región montañosa de América del Sur, conocida también como la cordillera de los Andes, con altitudes que varían entre los 2000 hasta los 6900 metros sobre el nivel del mar, con gran diversidad de pisos térmicos, climas, microclimas y ecosistemas. La cordillera de los Andes es una de las cadenas montañosas más extensas del planeta, con 7500 kilómetros que se extienden desde el Caribe, por el norte, hasta el estrecho de Magallanes, al sur. En la morfología de los Andes se encuentran elevadas montañas, profundos valles y extensos altiplanos en los que habitan diversos pueblos y culturas, que se extienden desde la cordillera hasta el Océano Pacífico y a la Amazonia. Los Andes influyen a buena parte de Suramérica, pues comprende territorio de Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, Perú y Venezuela.

Durante siglos de poblamiento de la región Andina, sus habitantes construyeron una vivencia e interpretación propia del universo y de la vida, articulada al entorno natural y cultural que se define a la cordillera de los Andes como referente vital. La diversidad de alturas sobre el nivel del mar, de ecosistemas y pisos térmicos, incidió en la conformación de culturas con sistemas de intercambio entre las comunidades asentadas en diversas zonas como la costa, la selva y el altiplano, con formas propias de organización social, de adaptación y de coexistencia con la naturaleza. En este contexto, lo andino se refiere a la forma particular de ser y vivir que se extiende desde la cordillera hasta zonas del altiplano, la selva y los bosques tropicales de la Amazonia y del Pacífico, hasta donde tuvo influencia el imperio incaico. Por tanto, lo andino es también una categoría étnica que se refiere “al ser humano que se siente identificado con y arraigado en el ámbito geográfico, social y cultural andinos” (Estermann, 1998: 52).

De hecho, Andes tiene su raíz en la palabra quechua *anti*, usada en la época incaica para referirse a los habitantes del *Antisuyo*, la región oriental del Imperio Inca (*antis* = oriental, *suyo*= región). *Antis* en *aymara* significa la pertenencia a una forma de vida de un lugar sagrado y Andes es una leve modificación del vocablo, para referirse al natural de la región Andina (Zenteno, 2009). En la cordillera de los Andes se origina y desarrolla un pensamiento identificado con lo “andino”, como una categoría multifacética que no solo se refiere a un contexto geográfico y espacial, sino a una forma de ser y de vivir, a una filosofía, un modo de vida y una cosmovisión de los habitantes de la región (Estermann, 1998).

Según Estermann, lo “andino” es común en todas las manifestaciones de la cultura de los pueblos que habitan la región, cuya diversidad se refleja en los idiomas vigentes y dialectos regionales² (*kichwa, aymara, uru, colla, inga*, etcétera), en las distintas culturas históricas y de pueblos originarios (*caral, wari, muisca, mapuche, puquina, tiawanaco, inca*, etcétera), en las múltiples expresiones artísticas regionales (Cusco, Otavalo, Peguche, Potosí, , etcétera), y en la existencia de particulares formas de organización comunitaria que se mantienen tanto en las comunidades rurales y pueblos, como en los barrios populares y en los centros urbanos (Estermann, 1998).

Lo andino como manifestación de una particular forma de vida se conserva en las tradiciones de los pueblos originarios³ de la región y ha trascendido en la historia a través del mestizaje y la adaptación de usos y costumbres en las poblaciones urbanas y rurales de los países andinos. Sin embargo, el arraigo a la cultura andina es más evidente en las zonas con mayor presencia de población indígena, como los Andes, en Bolivia, Ecuador y Perú, o en el Cauca, en Colombia.

Por otra parte, cinco países andinos son también amazónicos (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela), y comparten el territorio de la cuenca del río Amazonas junto con otros cuatro países (Brasil, Guyana, Guyana Francesa y Surinam). Aunque la Amazonia constituye una región con diferentes características geográficas, históricas y culturales respecto a los Andes, en los países andino-amazónicos existen múltiples relaciones entre estas regiones, tales como: las ecológicas (por ejemplo, las zonas de transición entre la montaña y la selva), las hidrográficas (el río Amazonas nace en los Andes, como muchos otros ríos amazónicos), y las socioeconómicas y culturales (relaciones de intercambio y reciprocidad entre pueblos).

En particular, las relaciones entre los pueblos de estas dos grandes regiones de Suramérica se intensificaron a partir de la colonización “occidental”, que originó (y sigue originando) migraciones desde las montañas de los Andes hacia las selvas amazónicas, como zona de refugio y supervivencia. Aunque dichas migraciones han causado conflictos territoriales e

² Los nombres originales de las lenguas y dialectos indígenas cuando van escritos en su idioma originario se resaltan en letra itálicas o cursivas, cuando se manejan en español van en letras normales.

³ Del *latín originarius*, según la RAE se refiere a lo que “da origen a alguien o algo, que trae su origen de algún lugar”. Algunos pueblos se refieren a sí mismos como originarios y prefieren su uso en cambio de indígenas, mientras otros acompañan las dos palabras (indígenas originarios). En cualquier caso, es un término usado para reivindicar la cultura y la identidad, y diferenciarlo del uso despectivo que se generalizo al referirse a los indígenas o indios como sinónimo de “atrasados”, “ignorantes”, “brutos”, “sin alma”, etcétera.

impactos negativos para los pueblos de una y otra región (como el desarraigo), existen coincidencias en el modo de vida de estas culturas indígenas, en particular respecto a las relaciones comunitarias y con la naturaleza.

1.1.1 El poblamiento de los Andes

En el contexto geográfico andino se desarrollaron diversidad de culturas cuyos conocimientos tuvieron periodos de esplendor y alta civilización, siendo la inca la más conocida y una de las más avanzadas (Estermann, 1998). No obstante, el poblamiento y el desarrollo cultural de la región es mucho más profundo y diverso que la existencia de los incas, con una historia de construcción de un pensamiento milenario, cuyo origen se inicia con los primeros habitantes (12.000 años a. C.) y se consolida con las civilizaciones soporte del imperio incaico.

Aunque es evidente la importancia de la civilización inca en los Andes, es necesario precisar que su cosmovisión, modo de vida y organización sociopolítica, no es la única o la principal fuente del conocimiento andino; de hecho, una de las características de los incas fue su capacidad de integración y consolidación de los conocimientos de los pueblos que hicieron parte del imperio, así como de las civilizaciones que le precedieron. Como lo señala Estermann, aunque existe una relación entre la cultura incaica y lo andino, es necesario evitar la idealización del Imperio Inca como única fuente del pensamiento andino, de manera que se pueda reconocer su complejidad y antigüedad, como un proceso de construcción histórica milenaria del cual hacen parte civilizaciones preincaicas (Estermann, 1998).

En este sentido, los pobladores contemporáneos de la región tienen clara la influencia de los “antiguos”, como se denomina a los preincas, en su pensamiento y cosmovisión. En los mitos, relatos, simbología y en el imaginario andino, existen huellas de los mensajes que los antiguos dejaron escondidos como forma de preservar sus conocimientos y de transmitirlos a las generaciones futuras.

a. Civilizaciones preincaicas

Los estudios sobre el poblamiento andino señalan al arcaico tardío (4000 a. C. a 2000 a. C.), como el periodo en el que empezó el proceso de consolidación de las culturas independientes, de carácter local y con características diferenciadas entre sí, que dieron lugar a las civilizaciones conocidas como las preincas. Durante siglos de desarrollo cultural se constituyeron civilizaciones con Estados teocráticos y sociedades altamente organizadas, que fueron predecesoras del imperio incaico, como por ejemplo el reino *Mochica*, los imperios

Chimú y *Wari Tiwanaku*, y los señoríos *Aymara* y *Collas*. También existieron culturas como la *muisca* o *chibcha*, cuya influencia territorial estaba en el norte en las actuales Colombia y Venezuela, que no fueron anexadas al Imperio Inca (Unicef, 2009).

En toda la región Andina existen vestigios que develan la existencia de grandes culturas, siendo algunas de las más conocidas la *caral*, *chavin de huantar*, *paracas*, *nasca* y *cajamarca*, ubicadas en el actual territorio de Perú. Por ejemplo, la ciudad sagrada de *Caral*, la más antigua de América, con 5000 años de antigüedad, es considerada la cuna de la civilización andina y vestigio de sociedades, cuyo esplendor coincide con la época de la construcción de las pirámides de Egipto o del desarrollo de las ciudades de Mesopotamia. Los retos arqueológicos de *Caral* reflejan el desarrollo de una sociedad estructurada y jerarquizada, con una economía complementaria y de intercambio (valle-mar), sistemas de producción especializados, conocimientos científicos y tecnológicos (aritmética, geometría, arquitectura, astronomía, medición del tiempo, predicción del clima y contabilidad); además de una cosmovisión armónica del mundo basada en la preservación de la naturaleza y del orden cósmico del universo, de los cuales se consideraba que el ser humano hacía parte (Ministerio de Cultura de Perú, s. f.).

Al tratarse de una ciudad sagrada, en las pirámides y plazas circulares de *Caral* se plasmó la cosmovisión andina, con templos y lugares sagrados en círculo y cuadrado, como elemento simbólico de toda la región que trascendió hasta el imperio incaico (Ministerio de Cultura de Perú, s. f.). Como muchas otras civilizaciones y culturas originarias del continente, las sociedades andinas se caracterizaron por la estrecha relación entre el Estado y la espiritualidad o religión; por ello existen numerosos lugares arqueológicos que son referente del mundo andino, como *Caral* y *Machu Picchu*, en Perú, o *Tiwanaku* (en el lago Titicaca), que fueron asentamiento de antiguas civilizaciones y en donde se encuentran algunos de los antecedentes más importantes de la organización social y territorial del Imperio Inca.

Las construcciones y restos arqueológicos de las ciudades y templos ceremoniales dan cuenta sobre la paulatina consolidación de las sociedades en Estados teocráticos, con una avanzada organización social y con conocimientos que les permitieron la construcción de ciudades, templos ceremoniales, redes de comunicación y sistemas de producción basados en el intercambio y la reciprocidad. Durante siglos de poblamiento, estas culturas y civilizaciones desarrollan un acumulado histórico que permite el desarrollo de ciencias y tecnologías en

campos como matemáticas, geofísica, arquitectura, astronomía, ingeniería, medicina, ecología, entre otras, así como la consolidación de sistemas de producción (riego y manejo del agua, almacenaje y redistribución de excedentes, intercambios), y de formas de organización social articuladas en torno a la comunidad.

Las culturas y civilizaciones preincas generaron conocimientos que posteriormente fueron incorporados por el Imperio Inca, como una determinada forma de organización social comunitaria y productiva, una particular relación con la naturaleza y una cosmovisión que se consolida durante el Imperio del *Tawantinsuyo*; como se denomina al Estado Inca, entendido como una compleja construcción histórica, geográfica, social, política y cultural.

b. El Imperio del Tawantinsuyo

La civilización inca alcanzó grandes avances en múltiples campos de su conocimiento, junto con los antiguos mayas y los aztecas. El Imperio Inca tuvo influencia en la región occidental suramericana; su asentamiento central, en la zona del Cusco (Perú), se remonta al año 1200 y su dominio se extendió hasta 1533, con la caída del imperio tras la ejecución de Atahualpa, considerado el último emperador inca, aunque la resistencia incaica a la “conquista” se mantuvo hasta 1783, con el exterminio del movimiento de *Túpac Amaru*⁴.

Se calcula que el Imperio llegó a tener más de doce millones de habitantes, organizados bajo la estructura del Estado del *Tawantinsuyo*, cuya etimología hace referencia a las cuatro organizaciones estatales y sistemas administrativos que lo conformaban (*tawa* = cuatro, más el sufijo *ntin* = unión, junto, conjunto; y *suyo* = región, parcialidad, parte). Los cuatro *suyos* (regiones) del imperio eran: el *Collasuyo*, la región más extensa ubicada al sureste; el *Contisuyo*, al suroeste; el *Chinchasuyo*, al noroeste; y el *Antisuyo*, al noroeste, tal y como se observa en el Mapa 1.1.

El *Tawantinsuyo* tenía como centro a la ciudad ceremonial del Cusco (*Qosqo*, en quechua significa ombligo), desde donde salían cuatro caminos principales hacia cada *suyo*. Para la época de la “conquista” española, la ciudad tenía una población de 200.000 personas, estaba dividida en cuatro distritos, que siguiendo la cosmovisión andina correspondían a dos partes principales: *Hanan* Cusco (mitad de arriba) y *Urin* Cusco (mitad de abajo). De esta manera la

⁴ La resistencia indígena continuó durante la Colonia y la constitución de las Repúblicas, con otras denominaciones y expresiones no necesariamente ligadas al imperio incaico, como se verá más adelante.

ciudad del Cusco representaba el centro y el equilibrio, así como el orden social y cósmico del mundo andino, a partir de la aplicación de los conceptos andinos de la dualidad (arriba y abajo), la tripartición (al incorporar el concepto de centro o mundo intermedio) y la cuatripartición (cuatro *suyos*) (Regalado, 1996).

Mapa 1.1 División territorial del *Tawantinsuyo* o Imperio Inca



Fuente: Kalipedia, Editorial Santillana.

En este sentido el *Tawantinsuyo* fue mucho más que una forma de organización estatal y religiosa, siendo una concepción geográfica y territorial sagrada que representaba el orden y la cosmovisión andina. Como se verá más adelante, en el pensamiento andino existen conceptos que se encuentran representados en la configuración espacial del Imperio, como por ejemplo la dualidad, la tripartición y la cuatripartición, que expresan una cosmovisión basada en la idea de la complementariedad e igualdad entre las partes que conforman el todo, en este caso el Imperio Incaico (Arce, 2007). Estos conceptos son criterios básicos de clasificación referidos, entre otras cosas, a la configuración del espacio sagrado y fundamento de la organización social. Desde esta perspectiva se comprende que el orden espacial y territorial incaico privilegiaba la visión comunitaria de los pueblos que conformaban el imperio, a la vez que garantizaba la preservación de las diversas costumbres, el desarrollo de los sistemas de producción agrícola y el aprovechamiento de las superficies cultivables.

En este contexto el *ayllu* (comunidad en quechua) es la forma de organización comunitaria, articulada por vínculos parentales y antepasados comunes, que aún se mantiene en las sociedades andinas contemporáneas como estructura social básica. El *ayllu* aportaba elementos de identidad colectiva que se expresaba en todos los aspectos de la vida cotidiana, como por ejemplo en los tejidos y las vestimentas como elementos de identificación y pertenencia a una

comunidad determinada dentro de cada *suyo* o región; costumbre que pervive en las comunidades andinas y que se observa con claridad en celebraciones como la fiesta al sol o el *Inti Raymi* en el Cusco, a donde confluyen diversas comunidades que lucen sus trajes y bailes, tal como se realizaba en el periodo del inca⁵.

Durante el impero del *Tawantinsuyo*, el *hatun runa* (*runa* = persona, *hatun* = pueblo) trabaja las tierras del Estado, organizadas en un sistema comunitario en el que no existe el concepto de propiedad privada. A través de las instituciones con distintos ámbitos e influencia, como la *mita*, la *minka*⁶ y el *ayni*, se establecieron sistema de trabajo comunitario que permiten la integración y la consolidación del imperio: la *mita*, era el trabajo comunitario para el Estado Inca, con la que se construyen grandes obras de infraestructura; la *minka*, del trabajo colectivo para el *ayllu* (comunidad); y el *ayni*, el trabajo de reciprocidad familiar y comunitaria (familia extensa). La *minka* y el *ayni* continúan vigentes en el imaginario y prácticas ancestrales de pueblos milenarios, comunidades originarias y mestizas de los Andes y la Amazonia.

El Imperio Inca se construye con los conocimientos de los pueblos y las culturas milenarias, cuyo legado constituye un paradigma civilizatorio, con su propio bagaje en ciencias, tecnologías, lógicas, prácticas y sistemas propios, que aún perviven en la región Andina. Así, la visión holística o pensamiento multidimensional andino se expresa en la consolidación del *Tawantinsuyo*, con la generación de distintos sistemas articulados a la producción (hidráulicos, de rotación de cultivos, siembra en terrazas), a la organización social (sistemas de trabajo, orden espacial-comunitario) y a la administración del Estado (contabilidad y estadística), entre otros.

1.1.2 Pobladores contemporáneos

Aunque no existe información exacta sobre la población indígena que habita las regiones Andina y Amazónica de Suramérica⁷, los cálculos de la Comisión Económica para América

⁵ En el mes de junio se celebra el solsticio de invierno, con una fiesta al padre sol (taita inti), en el que se evoca el rito del inca de fin de un ciclo e inicio del otro. Esta fiesta se mantiene vigente en las comunidades andinas más arraigadas y supera la visión folclórica que se representa en el territorio sagrado de *Sacsaywaman* en el Cusco, en donde el inca agradece al padre sol y a la Madre Tierra por la cosecha y realiza la redistribución de la misma.

⁶ La *minca*, *mink'a* o *minga* es una institución inca de trabajo colectivo para el bien de la comunidad, complementario con la *mita* que era trabajo colectivo para el bien del Estado comunitario.

⁷ No existe precisión sobre la población indígena del continente y de sus regiones, entre otras razones porque no en todos los países se obtiene información censal sobre la identidad o pertenencia étnica. Además de las dificultades para acceder a las áreas remotas en las que habitan algunos pueblos originarios, se desconocen cifras sobre la población de los pueblos nómadas y los no contactados por la civilización occidental.

Latina y el Caribe (Cepal) reportan la existencia de 45 millones de indígenas en Latinoamérica, de los cuales más de 19 millones se encuentran en el territorio de los países andinos (43 %). De los 826 pueblos y nacionalidades indígenas que se calcula habitan Latinoamérica, cerca del 30 % se encuentran en la región Andina, con mayor presencia de población indígena en Bolivia (62 %) y Perú (24 %), y predominio de las nacionalidades *aymara* y *quechua* (Cuadro 1.1). La diversidad étnica se expresa en la existencia de más de 300 pueblos indígenas, siendo Colombia el de mayor presencia de pueblos (102), seguido por Perú (85); además varios de estos pueblos son binacionales o transnacionales y algunos se encuentran en la Amazonia (Cepal, 2014).

Cuadro 1.1 Población y pueblos indígenas de los países andinos

País	Población total	Población indígena total	% población indígena	No. de pueblos indígenas *
Argentina	40.117.096	955.032	2,4	30
Bolivia	9.995.000	6.216.026	62,2	36
Colombia	46.448.000	1.559.852	3,4	102
Chile	16.341.929	1.805.243	11,0	9
Ecuador	14.483.499	1.018.176	7,0	14
Perú	29.272.000	7.021.271	24,0	85
Venezuela	27.227.930	724.592	2,7	37
Población total	183.885.454	19.300.192	10,5	313

*Cálculo aproximado, con base en la Cepal (2014) y Unicef (2009); incluye datos de todas las regiones geográficas (Amazonas, Andes, Chaco, Orinoquia y Pacífico).

Fuente: elaboración propia con base en Cepal, 2014.

Según el *Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas en América Latina*, en los Andes como zona geográfica existen al menos 36 pueblos indígenas y cerca del 73 % de la población indígena de estos países se autoidentifican lingüísticamente con raíces andinas (Unicef, 2009). Dicha población indígena no solo se ubica en las áreas rurales, sino por efecto de las migraciones, tienen presencia en las ciudades, conservan su idioma y en su mayoría mantienen el vínculo con sus comunidades locales (Lozada, 2007). En las últimas décadas la migración se ha agudizado y el fenómeno de indígenas urbanos empieza a ser tenido en cuenta como prioridad en las organizaciones indígenas.

Por otra parte, se calcula que en la Amazonia habitan aproximadamente 380 pueblos indígenas con una población de 1.400.000 personas, la tercera parte de las cuales viven en Brasil (Coica, 2014; Unicef, 2009). Además existen cerca de doscientos pueblos indígenas en aislamiento

voluntario, autónomos⁸ o en contacto inicial, ubicados en zonas que hasta hace unas décadas eran de difícil acceso –como la Amazonia y en la región del Gran Chaco, en Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú y Venezuela–, y que por el incremento en la presión extractiva sobre los recursos naturales de sus territorios se encuentran en una grave situación de vulnerabilidad (Cepal, 2014).

Estas poblaciones han resistido al impacto de la colonización, aunque muchos pueblos indígenas se encuentran en riesgo de extinción o sus culturas están seriamente amenazadas, en especial en la Amazonia. No obstante, pervive en el pensamiento construido durante siglos de historia y de poblamiento en la región Andina y la cuenca amazónica.

1.2 Pensamiento andino-amazónico

Tanto en la región Andina como en la Amazónica, sus habitantes han construido su particular forma de ver, sentir y vivir el mundo; la cual se manifiesta en unos principios, lógicas, sistemas de conocimientos y prácticas que constituyen un pensamiento propio y diferenciado del occidental. En este apartado se sintetizan algunas de las amplias bases de dicho conocimiento, con énfasis en elementos que permiten comprenderlo y diferenciarlo del pensamiento occidental.

1.2.1 Precisiones conceptuales y punto de partida

Antes de profundizar en las bases epistemológicas del pensamiento andino-amazónico es necesario realizar algunas precisiones conceptuales:

- Comprender un pensamiento diferente al occidental implica despojarse de prejuicios, conceptos y nociones que predeterminan una única forma de ver el mundo. Es decir, es necesario abrir la mente a la existencia de otras epistemologías o mejor aún, descolonizar el pensamiento para permitir que otras visiones del mundo sean posibles.
- No obstante lo anterior, es necesario acudir a palabras occidentales para transmitir ese otro pensamiento. Así términos como conceptos, categorías, filosofía, cosmovisión, etcétera, contribuyen a conocer la epistemología andino amazónica, aunque no siempre sus significados alcancen a explicar la temporalidad, la espacialidad, la complejidad o la multidimensionalidad del otro pensamiento que se quiere abordar.

⁸ “Autónomos” es la definición que utilizan algunas organizaciones indígenas, como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep), para destacar la condición de autonomía de vida de los pueblos en aislamiento voluntario respecto a la cultura externa.

En este contexto, un primer asunto a dirimir para acercarse al pensamiento andino amazónico es definir si hablamos de cosmovisión o de filosofía, pues ambas dan una explicación sobre la forma y sentido de la vida en el mundo. La complejidad de diferenciar el alcance de estos conceptos se refleja en los planteamientos de distintos autores, como Estermann (1998) y Mejía (2005), que hacen referencia directa a la filosofía para aproximarse al pensamiento andino; mientras que Milla (2011) y Lajo (2005) prefieren hablar de cosmovisión andina, como una reivindicación de emancipación epistemológica.

Por una parte, en el estudio de los conocimientos andinos se reconoce la existencia de un cuerpo filosófico que subyace en el pensamiento andino, cuyos parámetros interpretativos son distintos a la lógica racional occidental. Desde esta perspectiva la filosofía intercultural⁹ es la referencia para la aproximación al pensamiento andino-amazónico, pues permite reivindicar su validez como paradigma propio de los pueblos y compararlo con la filosofía occidental. Según Estermann, la filosofía andina se comprende como la experiencia del ser y la esencia del saber, que hace referencia al conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías que vive el andino en la experiencia concreta y colectiva dentro de su universo (Estermann, 1998).

Por su parte, la cosmovisión se refiere a las creencias, ideas, nociones y prácticas que comparte una colectividad, que dan sentido y coherencia a una determinada forma de vivir, de pensar y de ser; es su imagen del mundo y una forma de interpretar el entorno natural, cultural y cosmogónico (Lozada, 2007). Por ello la cosmovisión andina está presente en las múltiples dimensiones y relaciones de la vida, con lógicas y referencias de espacio-tiempo que se aplican a todos los campos, incluida la filosofía, la política, la economía, la religión o la ciencia (Rojas, 2009). Aunque autores como Oviedo (2011) discrepan en el uso del término de cosmovisión para referirse a lo andino, por cuanto se trata de un concepto racional e intelectual racional que se desliga de lo sensitivo emocional de los Andes y propone hablar de cosmoconciencia andina, en este trabajo se utiliza este concepto apelando a una comprensión más amplia del mismo.

En términos generales se puede decir que existen más coincidencias que diferencias entre la cosmovisión y la filosofía intercultural, como marcos de referencia para abordar el pensamiento

⁹ La “filosofía intercultural” surge a comienzos de 1990, en un contexto de creciente conciencia de la condicionalidad cultural de la tradición dominante de la filosofía occidental, de globalización y de incremento de los conflictos y las guerras étnicas y culturales. Este enfoque subraya la importancia del diálogo entre culturas y en este caso entre el paradigma filosófico de Occidente y el paradigma andino (Estermann, 1998).

andino-amazónico. De hecho, existen puntos en común que permiten establecer las bases para aproximarse al conocimiento ancestral andino, tales como:

- **La crítica al eurocentrismo¹⁰ como punto de partida.** Desde la filosofía intercultural se critica al pensamiento occidental por considerarse el único válido, desconociendo otras fuentes de conocimientos, en especial de los pueblos originarios y reivindica la existencia de otras epistemologías igualmente válidas. Desde esta perspectiva, se cuestiona el concepto de filosofía que proviene de occidente, pues limita la capacidad de comprensión de la cosmovisión indígena, en tanto existe una visión positivista del mundo que se expresa en categorías y conceptos que no existen en el universo andino.

Respecto a la cosmovisión andina la crítica se fundamenta en la existencia de otras formas de ver, ser y existir en el mundo, con una interpretación de la vida que remite a dimensiones como la emocional o la afectiva y la espiritual, que han sido excluidas de la racionalidad positivista occidental que las considera ilógicas o subjetivas (Lozada, 2007). En este contexto algunos estudiosos del pensamiento andino optan por hablar de cosmovisión y no de filosofía, para evitar el uso erróneo de conceptos y, sobre todo, para reivindicar su autonomía epistemológica respecto a la occidental.

- **La experiencia como la principal fuente del conocimiento.** Las fuentes para la filosofía indígena son las experiencias concretas vividas por el pueblo dentro de ciertos parámetros espacio-temporales (Estermann, 1998). Así, la construcción filosófica deviene de la vida, como práctica del ser andino, a partir de su propia interpretación del mundo (Milla, 2007). La experiencia concreta de la vida es fundamental en la construcción del pensamiento andino, es la fuente del conocimiento; por ello, sabias son las personas mayores, que han vivido y conocen la historia y el origen de los pueblos.

La cosmovisión andina es la forma de vivir del *runa* (persona andina) frente a todo lo que existe de manera objetiva y no objetiva (visible y no visible), la visión sobre la vida es de evolución y vivencia; por lo que para entender y aprender la realidad, esta tiene que ser vivida personalmente (Milla, 2007). El ser andino experimenta su entorno, siendo la experiencia un fenómeno holístico que incluye los sentimientos y las emociones, en lo personal (individual) y colectivo. Entre las manifestaciones pragmáticas de la vivencia se

¹⁰ El “eurocentrismo moderno” es un concepto desarrollado por Emir Sader, que pretende identificarse con la universalidad y que considera a Europa como centro del conocimiento y del poder (Dussel, 2000).

destaca la tradición oral, los usos y las costumbres que expresan la relación entre la vida de los seres humanos, los ciclos agrícolas y los cósmicos, además del modo de convivencia y de organización social (Estermann, 1998).

El énfasis en la experiencia vivencial como fuente del conocimiento andino se expresa en la ritualización de la vida, como forma de relacionamiento con las comunidades humanas, naturales y cósmicas o espirituales. La celebración de la vida es esencial en el modo de ser y de vivir del andino; mientras los símbolos y los relatos son básicos en la socialización y la consolidación de las prácticas personales y colectivas.

- **Simbolismo y ritualidad.** El pensamiento andino tiene un profundo contenido simbólico, como forma de representación del mundo y del cosmos. A diferencia de la producción occidental de conceptos, la sabiduría andina acude a lo simbólico para representar una cosmovisión holística, como propuesta filosófica ancestral. Por ejemplo, el relato de mitos y leyendas son esenciales para la organización de la vida, la aplicación del derecho propio y de la justicia, pues contienen la cosmovisión que rigen las leyes de origen las cuales son transmitidas oralmente y se recrean en rituales y ceremonias.

En este sentido, en la filosofía andina se encuentran símbolos, grafías, rituales, lenguajes e hitos o parámetros por los cuales desplazarse durante la vida, con el objetivo de la evolución de la conciencia, con sabiduría y conocimiento que se adquiere viviendo (Lajo, 2002).

Otra característica de la forma práctica de la filosofía andina es la ritualidad de la vida, con gestos cotidianos de reciprocidad con la Madre Tierra (pagos al beber y en los festejos y ceremonias rituales), con actividades celebrativas como los trabajos colectivos. De esta manera la filosofía andina se expresa en el rito, el orden visible, la sensibilidad, el arte y los símbolos, como una forma vivencial de interpretación de la realidad que genera otras formas de comprensión y práctica del mundo y de la vida (Pacari, S. 2002).

1.2.2 Principios del pensamiento andino

El pensamiento andino tiene múltiples principios filosóficos, entre los que se destacan cuatro fundamentales que se aplican a todos los campos de la vida, se expresan de múltiples formas y comprenden distintas dimensiones y relaciones, desde las personales hasta las cósmicas: (a) principio de relacionalidad, (b) dualidad complementaria, (c) correspondencia y (d) reciprocidad.

a. Principio de relacionalidad

En el pensamiento andino amazónico todo está relacionado con todo, nada existe de forma independiente: cada piedra, cada árbol, planta, animal, persona y cosa están relacionadas e interrelacionadas. Este principio plantea una visión holística del mundo, al considerar la integralidad de todo cuanto existe, así como las múltiples relaciones que se establecen y que explican la existencia.

La relacionalidad como principio filosófico se manifiesta en todos los planos, niveles y campos de la existencia, siendo la base misma de la “racionalidad” andina (Yáñez del Pozo, 2008). Se trata de una visión holística del mundo, en la que todo cuanto existe está interrelacionado, o dicho de otra manera, en la que todos los elementos de una estructura están relacionados entre sí. Este principio considera la red de relaciones que rigen la existencia, los nexos y los vínculos vitales entre todo lo existente; que tienen su expresión en múltiples dimensiones de la realidad, como por ejemplo el estado de conciencia, los sentimientos, los hechos y las posibilidades de cada acontecimiento (Estermann, 1998).

Desde esta perspectiva, en el pensamiento andino se considera que cada persona se encuentra en una red de relaciones múltiples, por lo que no existe el concepto de individuo; por el contrario, si una persona no pertenece a una comunidad está “des-relacionada”, que es como si no existiera o estuviera muerta (Estermann, 1998).

La red de relaciones también se refiere a las que el ser humano tiene con la naturaleza, así los árboles son considerados parientes de los seres humanos, o el agua como esencia de la vida; el cosmos es el padre sol, luna es hermana y todo lo que forma parte del mundo invisible es parte de la vida (incluido el espíritu de los ancestros).

Desde esta perspectiva el ser andino amazónico, considera la amplia red de relaciones que existen en cada situación, de manera que la relacionalidad actúa como un código ético que se expresa en la naturaleza y en la vida comunitaria (Estermann, 1998). Así, se establecen relaciones armónicas con la naturaleza, por ejemplo pidiendo permiso por lo que se toma, tomando solo lo necesario para la vida y agradeciendo lo recibido.

El principio de relacionalidad es fundamental para el paradigma andino, por lo que se expresa en los demás principios (correspondencia, complementariedad y reciprocidad).

b. Principio de correspondencia

La relacionalidad del todo se manifiesta en el principio de la correspondencia, el cual señala que los distintos campos o aspectos de la realidad se corresponden de forma armoniosa. La correspondencia está en todos los niveles y las categorías del pensamiento andino, al considerar las relaciones entre el macro y el micro-cosmos, lo humano y lo cósmico, la realidad terrenal y sus correspondientes cósmica e intraterrenal, lo orgánico y lo inorgánico, lo bueno y lo malo, etcétera (Estermann, 1998).

Este principio explica las interrelaciones entre los seres humanos y la naturaleza, así como la interacción de los pueblos indígenas con los planos cósmicos (astros) y el inframundo (suelo-subsuelo), que son una constante en la cosmovisión de distintas culturas. La correspondencia es sobretodo simbólica e incluye los nexos relacionales celebrativos, rituales y afectivos.

c. Principio de complementariedad

La complementariedad es la especificación de los principios de relacionalidad y correspondencia: ningún ente o acción existe sino tiene su complemento específico. El principio de complementariedad significa que no hay relación absoluta, solo es relativa, pues cada parte tiene su contraparte como un complemento correspondiente imprescindible para conformar un ente completo e integral. Por ejemplo, el complemento de la tierra es el cielo, del sol la luna, de lo claro lo oscuro, del día la noche, del varón la mujer, etcétera (Estermann, 1998).

El ideal andino es la integración armoniosa de los dos opuestos complementarios, como parte esencial de la expresión de la unidad. Esta dualidad se encuentra en todo lo que existe, visible o no visible, material o inmaterial y forma parte del orden cósmico andino. Las dualidades complementarias son opuestos necesarios, partes de todo y principio ordenador del espacio tiempo en la cosmovisión andina (Estermann, 1998). Por ello, el principio de complementariedad se manifiesta en todos los niveles de la vida, en las dimensiones cósmicas, espirituales, sociales, entre otras.

d. Principio de reciprocidad

Los principios de correspondencia y complementariedad se expresan en la reciprocidad en las relaciones y dimensiones éticas y pragmáticas, pues a cada acción le corresponde un acto recíproco, como contribución complementaria. Así, el principio de reciprocidad guía las relaciones de los seres humanos con la naturaleza y el cosmos y es fundamental en la vida

comunitaria y espiritual (Estermann, 1998). Este principio tiene múltiples expresiones en los “pagos o pagamentos”, que simbolizan la reciprocidad con la naturaleza y el cosmos (sol-luna), en agradecimiento por las cosechas; además los rituales y las ceremonias celebrativas de reciprocidad guían la acción individual y colectiva, al mantener la consciencia del dar y recibir en todos los actos de la vida.

El principio de reciprocidad señala que el esfuerzo de cada acción será recompensado en la misma magnitud por el receptor, siendo una expresión del intercambio (Estermann, 1998). El trueque, la *minka* y los pagamentos son algunas de las manifestaciones prácticas y cotidianas de la reciprocidad. En términos productivos, el trueque es la base del intercambio que hace posible las relaciones equilibradas y equitativas entre las comunidades y pueblos de diferentes zonas geográficas. Desde los incas hasta las culturas actuales, se mantiene el trueque como forma de correspondencia y complementariedad entre los habitantes de distintos ámbitos geográficos (costa y sierra, valles y montañas, etcétera); por ejemplo, las comunidades indígenas que habitan distintos pisos térmicos continúan practicando sistemas de reciprocidad que garantizan el abastecimiento con productos de distintas zonas, a la vez que aseguran la diversidad y soberanía alimentaria.

La reciprocidad a través del trueque es vital en la región Andina, dada la diversidad ecológica, geográfica y topográfica. Cabe señalar que el trueque no solo se refiere a intercambios de productos, sino que se extiende a las herramientas, la maquinaria y la fuerza de trabajo. Además, ha sido la base de la resistencia de las comunidades a la introducción del dinero como medio de intercambio; también es fundamental precisar que en la cuantificación o “valoración” de los trueques operan otros factores vitales como el parentesco, el valor simbólico del producto y las características de las personas (Estermann, 1998). Esta visión trasciende a las relaciones comerciales externas, por ejemplo en los mercados locales la valoración para los foráneos es diferente a la de los integrantes de las comunidades, por lo que el trueque y la reciprocidad también operan como mecanismo de control social.

La reciprocidad se sustenta en el orden cósmico como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones, de manera que a través de ella se establece una justicia y ética que norman las relaciones existentes (Estermann, 1998). Por ejemplo, las ofrendas o “pagamentos” a la Madre Tierra y el padre cosmos, constituyen rituales de reciprocidad que garantizan el equilibrio y la armonía en sus relaciones personales y colectivas con el entorno.

En las comunidades andino amazónicas este principio está profundamente enraizado como guía de las relaciones sociales y con la Madre Tierra. La reciprocidad en las relaciones sociales (comunitarias, familia extensa, compadrazgos) es garantía de la vida, de la supervivencia, del orden social y cósmico (Estermann, 1998).

1.2.3 Lógica andina

El pensamiento andino tiene una lógica basada en la aplicación de los principios de relacionalidad, complementariedad, correspondencia y reciprocidad; que además se sustenta en una particular concepción del espacio-tiempo, como unidad a partir de la cual se construye la cosmovisión y se derivan las formas de organización social y política, los sistemas de producción y la espiritualidad.

a. Pacha: *unidad espacio-tiempo*

Todos somos en el cosmos parte de un permanente proceso de transformación de energía-tiempo en materia-espacio, todos somos parte del *pacha*, que es la síntesis del espacio-tiempo (Milla, 2007: 7).

Pacha es un concepto complejo, con múltiples acepciones y diferentes connotaciones que expresan una concepción holística del universo que considera como una unidad al tiempo, el espacio, el planeta, la tierra y la vida en todas sus formas, incluido lo orgánico y lo no orgánico. Por ello *pacha* es una palabra polisémica, plurisignificativa y multidimensional, con distintas acepciones según sus usos: como adjetivo significa “bajo”, “de poca altura” o también “interior”; como adverbio es “debajo”, “al instante”, “de inmediato” o también “mismo”; como sustantivo y en forma figurativa es “tierra”, “globo terráqueo”, “mundo, planeta”, “espacio de vida”, “universo” y “estratificación del cosmos” (Estermann, 1998).

En el pensamiento andino el espacio y el tiempo son conceptos concurrentes e indivisibles, que se representan en el término único “*pacha*” que, según como este precedido de otros vocablos, puede determinar espacios cosmogónicos o metafísicos y fases históricas (edades y periodos); también puede referirse a cambios fundamentales (naturales y sociales), señalar los tiempos relativos (presente, pasado y porvenir) y las épocas de cosechas (Manga, 2010).

En esta concepción el espacio-tiempo es circular y está en constante movimiento, con ciclos que van de inicio a fin, como la vida y la muerte, siendo realidades complementarias y no antagónicas; por lo que no se concibe la progresividad, ni la unidireccionalidad de la historia, pues en el paradigma andino la naturaleza del tiempo es cíclico (Pacari, S. 2002). Así se entiende que el presente para el andino sea el aquí (espacio) y el ahora (tiempo), como un

continuo en el cual no hay nada estático y todo está en movimiento. Esto explica porque el ahora en los Andes y la Amazonia puede ser un tiempo indeterminado –que depende de lo que suceda o pueda suceder en cada instante–, mientras en Occidente el concepto de ahora se refiere a una noción de inmediatez (ya, al momento) condicionada por la visión lineal del tiempo.

Pacha como realidad y totalidad implica una forma de vida para el ser andino-amazónico, con la capacidad de participar activamente en el “multiverso”, de vivenciarlo y estar en él, desde la consciencia del espacio tiempo del aquí y ahora (Huanacuni, 2010). En términos filosóficos *pacha* se refiere al orden del universo, el cosmos, la naturaleza y de la vida, según categorías espacio-temporales que rigen en los distintos mundos opuestos y complementarios, como el visible e invisible y el material e inmaterial. Puesto que todo está interrelacionado, la *pacha* se refiere al espacio-cosmos como una red interconectada de relaciones espacio-temporales; por lo que se puede traducirse también como espacio interrelacionado o relacionalidad cósmica. Así *pacha* es universo, mundo y *Pachamama* es mucho más que Madre Tierra, pues expresa la globalidad de la vida o la naturaleza de la vida (Pacari, S. 2002; Estermann, 1998).

b. Dualidad complementaria¹¹

Según este principio nada existe sin su opuesto complementario o par, de manera que cada parte necesita de la otra para ser. La dualidad complementaria se refiere a dos fuerzas que convergen en el proceso de la vida y que generan la existencia: por una parte, la fuerza cósmica de *Pachatata* (padre cosmos-energía masculina o fuerza cósmica-arriba), y por la otra, la fuerza telúrica de la *Pachamama* (Madre Tierra-energía femenina o fuerza telúrica-abajo), que se interrelacionan a través de la reciprocidad y de la complementariedad, de manera que todo está en relación complementaria en un perfecto equilibrio (Huanacuni, 2010).

Esta visión se encuentra en diversas representaciones andinas, como en la arquitectura de las ciudades sagradas, cuyos templos y plazas ceremoniales guardan la proporcionalidad y el equilibrio de la dualidad complementaria simbolizada en el círculo y el cuadrado. Tal es el caso de la isla de *Amantani*, en el lago Titicaca, donde las plazuelas cuadradas representan al padre cosmos (*Pachatata*) y las circulares a la Madre Tierra (*Pachamama*); en una expresión de la

¹¹ La “dualidad complementaria” es también denominada lógica dual andina por Montes (1999), paridad integrativa complementaria, por Oviedo (2011) y pensamiento paritario por Lajo (2005), quien cuestiona el concepto de “dualidad” por ser una noción occidental, que limita la comprensión del pensamiento andino de paridad complementaria que rige las leyes de la vida. En este apartado se acoge la definición de lógica de dualidad complementaria, propuestas por Huanacuni (2010) y Lozada (2007).

dicotomía cosmológica andina que conforma el todo y también como instrumentos de observación astronómica y de conceptualización del espacio-tiempo (*pacha*) (Lajo, 2005).

Esta estructura del pensamiento andino se expresa en dualidades complementarias a partir de las cuales se ordena el cosmos, como: arriba y abajo (*hanan* y *urin*), derecha e izquierda (*paña* y *lloq'ë*), femenino y masculino (*warmi* y *qhari*), blanco y negro (*yuraq* y *yana*), y vida y muerte (*kausay* y *wañuy*). Así, la dualidad complementaria es una categoría ordenadora del espacio-tiempo andino manifestado en la diarquía de *Hanan* y *Urin*, que en lengua *pukina* significan arriba y abajo, como opuestos complementarios que están en constante movimiento en el cosmos y en la naturaleza, donde todo se transforma, renueva y desarrolla incesantemente.

La dualidad (*Hanan* y *Urin*) se expresa en el orden social y comunitario del Imperio del *Tawantinsuyo*, mediante la organización del espacio en mitades endogámicas, con una determinada ubicación geográfica de las familias o las comunidades (*ayllus*), según su pertenencia por parentesco o en razón del lugar de nacimiento u origen; también la distribución especial correspondía al equilibrio entre autoridades, por ejemplo en el orden de Cusco (*Qosqo*) la parte alta (*Hanan*) es ocupada por el ejército y en la baja (*Hurin*) se ubica el clero (Zúñiga, 2006). Ancestralmente cada una de las mitades o partes (*suyos*) de un territorio tienen su autoridad propia, pero no de forma contradictoria sino complementaria, pues *Hanan* (arriba) y *Hurin* (abajo), son pares que se necesitan, como las montañas a los valles de la geografía andina.

También implica la forma de gobierno de los *ayllus* (comunidad), divididos en dos mitades complementarias conformando una unidad armónica y equilibrada. En este contexto ubica la dualidad *chacha-warmi* (varón-mujer), como forma de gobierno y de autoridad que pervive en algunos pueblos, en donde hombre y mujer tiene su espacio y papel de poder, diferenciados pero complementarios. Aunque esta práctica dual se ha desvirtuado por efectos de la colonización patriarcal, las mujeres en el movimiento indígena empiezan a recuperar espacios de poder, como clave para recuperar la armonía de la vida y la defensa de la Madre Tierra¹².

¹² Las Cumbres Continentales de Mujeres Indígenas son un ejemplo sobre el proceso de recuperación de espacios de participación y de definición de estrategias para la consolidación de su lucha por la defensa de la vida, basada en las leyes ancestrales y el principio o la ley sagrada de la dualidad complementaria. Conclusión basada en la experiencia en terreno con comunidades y organizaciones indígenas en Colombia y Ecuador, además del seguimiento al movimiento indígena regional y continental.

Otra expresión de la dualidad complementaria es la existencia de dos mundos o dimensiones que se interrelacionan y complementan en distintos planos de la realidad¹³: el mundo invisible y el mundo visible; a diferencia de Occidente, donde la realidad es lo tangible y lo que se puede ver, en la cosmovisión andina hay una relación dinámica entre lo tangible y lo intangible (Sariri, 2005). Así, el saber indígena tiene una visión multidimensional del mundo, pues considera la existencia de otros planos, como el mundo de los muertos o de los seres no visibles de la naturaleza, y a los cuales se accede a través de las plantas sagradas¹⁴.

En el ámbito personal el mundo invisible se refiere al interior del ser humano, donde se originan las emociones y los pensamientos que posteriormente se reflejan en el mundo exterior (visible). Por eso la comprensión de la relacionalidad y complementariedad de los dos mundos (visible-invisible, interior-exterior), es básica para el camino de la vida, de la sabiduría y una de las claves de la práctica o la experiencia vital como eje del conocimiento andino (Sariri, 2005).

El relacionamiento de los mundos visible e invisible con el ser humano, lleva a una concepción ética y filosófica de la vida, en la medida en que la causa de las acciones está en el interior y los efectos (reacciones) se expresan en todas las relaciones con la sociedad, la naturaleza, el cosmos y la vida. Se trata de una comprensión integral de la vida, puesto que al entender la causa (mundo invisible) se comprende el efecto, así como las implicaciones entre el mundo visible; es decir, lo material, la vida, la naturaleza y la realidad.

La unión entre lo visible y lo invisible se expresa en la afirmación sobre la necesidad de tener claridad sobre lo que se quiere, para luego expresarlo en la materia, pues todo tiene su origen o diseño en lo intangible, en este caso la mente o el pensamiento, y luego se concreta en la materia (tangible); dicho de otra manera, sino se tiene claro lo que se quiere difícilmente podrá expresarse en la realidad (Sariri, 2005). En la Amazonia, la visión de la creación consciente de la realidad se expresa en el llamado de los abuelos a aprender a “pensar bonito”, pues así se atraerá el bienestar en todos los planos de la vida (corporal, emocional y espiritual).

¹³ Planos entendidos como dimensiones que hoy en día pueden explicarse desde las ciencias cuánticas, en especial la física cuántica con las nuevas teorías que profundizan en la existencia de distintos planos del tiempo y el espacio (ejemplo, teoría de cuerdas). Desde la perspectiva ancestral andino amazónica, se refiere a los distintos mundos a los que se puede acceder a través de rituales con plantas sagradas.

¹⁴ Las plantas sagradas como la *ayahuasca*, el San Pedro o el peyote, entre otras, permiten conectar con estos planos mediante la expansión de la consciencia.

c. Lógica trivalente o principio del tercero incluido

La lógica trivalente se deriva de la dualidad complementaria, que se vuelve tripartita al incorporar un tercer elemento mediador, de manera que operan relaciones de reciprocidad que integran y cohesionan a los opuestos (Montes, 1999). Este principio se relaciona con la complementariedad de los opuestos que se necesitan para ser-existir y que se interrelacionan a través de una tercera posibilidad que media en las contradicciones (reciprocidad). Así, el “tercero incluido” plantea la incertidumbre y la relatividad de lo que puede suceder en una realidad dinámica, compleja y contradictoria (oposición o dualidad complementaria); considerando escenarios de contradicción que permiten el análisis multidimensional y transdisciplinar en la que se inscriben nuevas corrientes de las ciencias cuánticas (Del Carpio y Miranda, 2008).

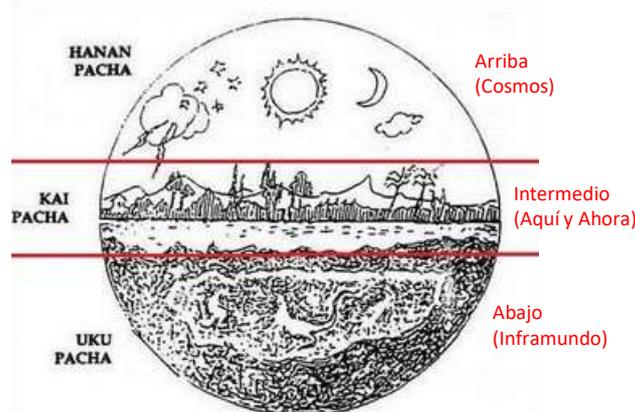
La lógica del tercero incluido se realiza mediante dos actitudes esenciales de la vida: (1) con la “muerte del ego” o del *Jiwasa* (nosotros en *aymara*), como el final de dos posiciones antagónicas que se enfrentan, y (2) cuando dichas posiciones antagónicas se cuestionan para permitir que, al entremezclarse, conforman una tercera posición que reúne lo mejor de las dos o el *Apthapi* (reciprocidad *aymara*, expresada en la costumbre de compartir alimentos entre los miembros de la comunidad). En las relaciones y los valores humanos la muerte del ego y la resolución del antagonismo se concretan en la reciprocidad, que fortalece los vínculos de amistad entre las personas y la comunidad (Del Carpio y Miranda, 2008; Huanacuni, 2010).

Esta visión se refleja en sus formas de organización comunitaria (*ayllu*), cuando a través de los ritos los individuos se despojan de su ego para asimilar la posición del otro y buscar el consenso (Del Carpio y Miranda, 2008). Las ceremonias alrededor del fuego, con danzas y círculos de palabra son expresiones rituales que permiten el encuentro de la persona con las comunidades natural, humana y espiritual, de las cuales forman parte. En la cosmovisión andina todo lo que existe se agrupa en tres comunidades: las humanas, las de la naturaleza y las de lo sagrado; y todo es un continuo de acontecimientos, diálogos y reciprocidad entre ellas (Milla, 2007).

Triadas y triparticiones son expresiones de la lógica trivalente andina y del principio del tercero incluido. Los patrones triádicos se aplican a las matemáticas, fundamentan la construcción de sistemas informáticos complejos, se relacionan con el estudio del cuerpo humano, del cerebro y de la tierra, etcétera; y tiene aplicación en la ciencia, la tecnología y en la espiritualidad. Así, una de las expresiones esenciales en la cosmovisión andina es el modelo de los tres mundos o

dimensiones que se interrelacionan configurando la vida, a partir de la concepción de la *pacha*, como unidad espacio-tiempo: el *hanan pacha*, que es el mundo de arriba; *kay pacha*, el intermedio, y el *uku pacha*, el de abajo, como se ilustra en la Figura 1.1.

Figura 1.1 Tres *pachas* según la cosmovisión andina



Fuente: adaptación con base en Tatzo y Rodríguez (1998).

Hanan pacha es el campo cósmico o espacio celestial, representa el orden y la eternidad marcada por el periódico reinicio de ciclos que se repiten (ejemplo, equinoccios y solsticios) y está habitado por el sol, la luna, las estrellas, las pléyades, la constelación de la Cruz del Sur y por entidades andinas, como la deidad *Wiracocha*¹⁵. *Kay pacha* es el mundo intermedio entre el de arriba (*hanan pacha*) y abajo (*uku pacha*), es una región de transición y mediación, es el espacio-tiempo de la vida, en oposición al mundo de los muertos; es donde vive el ser humano, el mundo del aquí y del ahora, donde se juega la suerte del cosmos, se mantiene el orden y el equilibrio. *Uku pacha* es el mundo de abajo, de adentro o inframundo, de los antepasados y donde moran los muertos; donde se da sentido al pasado, recurriendo al futuro (allí se entierra a los muertos y también allí están las raíces del árbol de la vida); es el suelo y el subsuelo de la tierra (Lozada, 2007; Estermann, 1998).

En este caso, la dualidad complementaria entre el cosmos-arriba (*hanan pacha*) y el inframundo-abajo (*uku pacha*), establece la triple alternativa que otorga al andino el único “espacio” en que puede vivir: el mundo intermedio (*kay pacha*) (Zúñiga, 2006). Así mismo,

¹⁵ *Wiracocha* representa la creación, las fuerzas femeninas y masculinas que dan origen a la vida; como otras deidades andinas, fue nómada, es “andrógina” y es lo más cercano al Dios creador cristiano como hacedor del universo, aunque con diferencias respecto a dualidad masculino-femenino, su relación con los tres mundos y su facultad de dirigir la construcción de todo lo visible e invisible (Estermann, 1998). *Wiracocha* hace referencia a un ciclo mítico preincaico que fue apropiado por la fuerza durante el Imperio Inca (Lozada, 2007).

desde la concepción cíclica del tiempo-espacio, el modelo de los tres mundos expresa la relación dinámica entre el pasado del *uku pacha* (ancestros-abajo-dentro) y el futuro en el *hanan pacha* (celestial-arriba-afuera), que se concreta en presente o *kay pacha* (aquí y ahora), donde habita el ser humano y corresponde al espacio tiempo de la conciencia.

El modelo de las tres *pachas* está presente en la cosmovisión de los pueblos andinos y en los amazónicos, aunque con otros nombres o denominaciones acordes con las distintas cosmovisiones y es fundamental en su comprensión del mundo y planteamientos paradigmáticos. Este modelo también se encuentra en el pensamiento de los pueblos originarios del *Abya Yala*¹⁶, entre los que se destacan los mayas y los hopis, por sus profecías¹⁷, en las que se interrelacionan el tiempo y el espacio para plantear las claves del ciclo de transformación que vive la humanidad, en lo que los andinos denominan *pachacuti* como cambio de orden, transformación de una era o revolución.

Puesto que los tres mundos se interrelacionan y mantienen el equilibrio en los ciclos cósmicos, naturales, humanos y espirituales, el ser humano tiene la gran responsabilidad de contribuir al equilibrio y la armonía en relación con el todo que conforma la vida. Por ello, las múltiples relaciones que condicionan el aquí y el ahora determinan las actividades personales y comunitarias, en ciclos que siguen los ritmos de la naturaleza y el cosmos (ejemplo, periodos de cultivos, ceremoniales y rituales).

De esta manera en el lenguaje se expresa la visión cíclica del tiempo-espacio del *kay pacha*, con el uso de términos que combinan verbos y tiempos para expresar el estado del andino, como el “estar siendo”, “estar yendo” y “estar viniendo”, que reflejan una vivencia dinámica y de permanente movimiento, de un tiempo-espacio, cuya constante es “estar” en el aquí y en el ahora. Por ello en los discursos verbales se incorporan expresiones que hacen referencia al saber por la vivencia en que está ocurriendo siempre y de hacer sabiendo o viceversa (Zúñiga, 2006).

¹⁶ *Abya Yala* es el nombre ancestral con el que los pueblos originarios denominan al continente americano, como una reivindicación de la pervivencia de sus cosmovisiones y modos de vida. El origen de la palabra *Abya Yala* se encuentra en el pueblo *Kuna* que habita en territorios de Panamá y Colombia, desde antes de la llegada de los europeos; su etimología nos remite a la estrecha relación de los indígenas con la naturaleza: *Abe* significa “sangre” y *Ala* es espacio, tierra o territorio que viene del orificio de la Madre Grande, por lo que *Abya Yala* significa nacimiento de un territorio o continente donde vienen los pueblos indígenas, aunque también se traduce como tierra viva, tierra en plena madurez, tierra madura o tierra de sangre vital (Caicedo, 2010).

¹⁷ Las profecías indígenas contienen sistemas de medición del espacio-tiempo, creados por la milenaria observación del cosmos y de la naturaleza, en la que los ciclos son constantes de la vida (material e inmaterial).

La vivencia de esta concepción del mundo se manifiesta en las fiestas y los rituales de las celebraciones, como los solsticios y los equinoccios, en los que se realizan ofrendas al cosmos-sol-luna, a la Madre Tierra y a los ancestros en una permanente conjunción simbólica de los tres mundos y de conciencia de la presencia del ser humano en el “puente” (mundo intermedio), en el que confluyen las energías cósmicas y telúricas¹⁸. En este contexto se encuentra la trilogía andina del cóndor, el puma y la serpiente como el simbolismo de la interacción y la relacionalidad que existe entre los tres mundos:

- El cóndor ocupa el *hanan pacha*, evoca lo alto-arriba, las cumbres y donde nace el agua. Representa el espíritu de las montañas (*Mallku*), que proporcionan protección a los seres humanos, el origen de la fuerza vital y el principio de la cultura; simboliza la libertad, lo racional, lo mental o el pensamiento (Valdivia, 2006; Lajo, 2002).
- El puma habita el *kay pacha*, el mundo intermedio del aquí y el ahora, representa la fuerza y a la *Pachamama* como creadora de la vida y categoría cósmica que brinda el fruto del esfuerzo a los seres humanos y a cambio se le ofrecen “pagos”; simboliza el hacer y el actuar (Valdivia, 2006; Lajo, 2002).
- La serpiente (*Amaru*) habita en el *uku pacha* o mundo de abajo, se relaciona con las aguas y su papel en la germinación de semillas, vitales para la vida de la *Pachamama*. Se asocia con los sistemas de producción y canales agrícolas, con los ríos y los peces; representa el flujo entre el mundo subterráneo y la fuerza vital de las cumbres, donde nace el agua. Simboliza la sabiduría, las emociones y el querer (Valdivia, 2006; Lajo, 2002).

Esta triada de animales sagrados también simboliza los principios valorativos del *allin yachay* (saber bien), el *allin ruway* (hacer bien) y el *allin munay* (querer bien). Estos ámbitos del ser tienen su correspondencia en el cuerpo humano, pues cada principio tiene sus zonas o regiones correspondientes: *yachay* es la parte de arriba, donde está la cabeza y actúa el principio del *Allin Yachay* como el pensar o saber bien; el *ruway* es el centro-medio, donde están el ombligo y el corazón, corresponde al hacer y actuar bien; y el *munay* que está abajo, en la zona del aparato sexual y reproductor, se vincula con el sentir, desear y querer bien (Lajo, 2002).

¹⁸ Cabe señalar que esta visión triádica proviene de las antiguas civilizaciones andinas preincaicas y no tiene que ver con la idea católica del cielo, la vida y el infierno, que fue impuesta con la evangelización, aunque estas creencias se integraron simbólicamente durante el proceso histórico de mestizaje. En este contexto se debe comprender la profunda religiosidad de las comunidades andinas, que impregna todos los aspectos de la vida cotidiana y se expresa en rituales y celebraciones en torno a la relación entre los tres mundos (Estermann, 1998).

Desde este pensamiento, la idea de salud no solo se refiere al cuerpo y a la mente, sino que comprende múltiples aspectos que permiten el equilibrio y la armonía del ser humano, como en las visiones orientales¹⁹. Los *yachaks* o médicos tradicionales se basan en el conocimiento de las relaciones entre las emociones, los chakras²⁰ y el cuerpo, para sanar los desequilibrios que se manifiestan en la enfermedad²¹. Por ejemplo, en la visión *aymara* de la salud se tiene en cuenta la buena suerte, el equilibrio, el bienestar social y económico de la persona, las relaciones armoniosas con la familia y la comunidad, con sus ancestros (vivos y muertos), con los espíritus protectores y con la Madre Tierra (naturaleza, cultivos, animales, etcétera) (Valdivia, 2006). Así, la salud de una persona está asociada a sus relaciones con la naturaleza, la familia y la sociedad, con un sentido holístico de la vida.

La expresión social y productiva de la lógica trivalente mundo es la triada *Collana, payan y cayao*²², que define la pertenencia a un colectivo y permite el desarrollo de sistemas de producción articulados al entorno natural. También está la trilogía *minka, mita y ayni*, como sistema de reciprocidad con trabajos colectivos entre los miembros del *ayllu* (en los niveles familiar, comunal y estatal).

1.2.4 Reciprocidad y comunidad

La reciprocidad (*ayni*) y la comunidad (*ayllu*) son básicas en la cosmovisión andino amazónica, pues norman y ordenan la vida en múltiples aspectos como el social, el económico y el cósmico. *Ayni* es la reciprocidad entre las personas que conforman la comunidad (*ayllu*), también es un sistema de trabajo colectivo que garantiza la armonía en todos los niveles socioeconómicos y se extiende a las múltiples relaciones con la naturaleza y el universo; por su parte, el *Ayllu* es la familia y la comunidad como base de la organización social andina. En este sentido, el ser andino y amazónico se caracterizan por su concepción comunitaria de la vida, en donde la

¹⁹ Por ejemplo, en el yoga, el taichi, el reiki y muchas otras prácticas orientales coinciden en señalar la existencia de centros energéticos (chakras) de cuya armonía depende la salud holística de la persona.

²⁰ Al igual que para otras culturas como la japonesa o la china, para los médicos tradicionales indígenas (*yachaks, taitas o curacas, entre otros*), la energía del cuerpo fluye por siete centros y de su armonía depende la salud.

²¹ La medicina cuántica entiende al ser humano como una integración de materia, energía y conciencia. Entre sus corrientes se tiene la sinérgica o medicina de síntesis, que incorpora los conocimientos ancestrales, con técnicas como la desarrollada por Jorge Carvajal, médico colombiano que convivió durante años con los pueblos originarios del Pacífico y cuyos saberes ha integrado a sus prácticas de medicina cuántica u holística.

²² Esta triada es una categoría de orden preincaica, en donde *Collana* corresponde al principal, el primero o jefe; *Payan*, el segundo; y *Cayao* a la base, los fundamentos y las raíces. A partir de esta triada se estableció el sistema de “*Ceques*”, con el trazado de líneas imaginarias desde Cusco, que daban la organización social-territorial del Imperio del *Tawantinsuyo*, en relación con la pertenencia a grupos por filiación parental (Lozada, 2007).

reciprocidad actúa como una ley de equilibrio y convivencia que media en las relaciones entre los seres humanos y de ellos con su entorno.

a. Ayni: sociedad de reciprocidad

La representación simbólica del *Ayni* es la imagen andina de las “manos cruzadas”, presente en diferentes manifestaciones de las culturas andinas (dibujos, monumentos, etcétera), que muestran a la mano izquierda hacia arriba, pidiendo y recibiendo ayuda; mientras la derecha está hacia abajo, ofreciendo y dando (ofren-dando). Este símbolo es una expresión del principio de reciprocidad como ley del equilibrio en una sociedad de redistribución; el *Ayni* significa que para recibir hay que dar, como principio ético y moral, cuya vigencia se mantiene en el sistema de reciprocidad de las comunidades andinas (Milla, 2007). Se trata de una forma de vida ancestral y preincaica, en la cual las relaciones sociales se establecen por lazos de solidaridad, cooperación, ayuda mutua y reciprocidad.

El *Ayni* es un sistema de reciprocidad a través del cual los seres humanos, naturales y divinos, establecen un sistema de justicia cósmica, que media las múltiples relaciones existentes (Estermann, 1998). La reciprocidad rige las relaciones de los seres humanos con la Madre Tierra, en armonía con las leyes del universo y en complementariedad con el padre cosmos. En este contexto, las ofrendas o los pagos a la tierra son rituales de reciprocidad que se realizan en función de los ciclos de la *pacha* (tiempo-espacio/solsticios-equinoccios/siembracosechas). Así, la reciprocidad se mantiene en el imaginario de las comunidades indígenas y mestizas, con la práctica del dar y recibir que se realiza en la vida cotidiana, con los pagos (agradecimientos) a la *Pachamama* y en las lógicas colectivas y comunitarias del orden social andino amazónico. Así, la reciprocidad es un principio de equilibrio entre los seres humanos y la *Pachamama*, como una visión ética y ecológica que se mantiene en las tradiciones comunitarias armónicas con la naturaleza.

La reciprocidad se expresa en la *minka*, como sistema de trabajo colectivo que se mantiene y se utiliza para la realización de obras comunes, como la construcción de infraestructuras (carreteras, acueductos, escuelas, etcétera), adecuación y cultivo de terrenos, apoyo a recién casados e incluso para la movilización política. En estos trabajos colectivos participa toda la comunidad (mujeres-hombres, niños-niñas, ancianos-ancianas) y están acompañados de festejos, comidas, bailes y celebraciones que fortalecen los lazos comunitarios y consolida el sentido colectivo y celebrativo de la vida.

El *Ayni* es también una forma de trabajo colectivo, solidario de apoyo y cooperación, vital para la sobrevivencia y la cohesión cultural de las familias y las comunidades. La reciprocidad actúa como un sistema de redistribución, de organización del trabajo para el bien común y de interacción con la naturaleza y el universo; en términos sociales fortalece la identidad colectiva, que permite el sostenimiento de la comunidad (*ayllu*) como eje esencial de la vida.

En el ámbito local, pueblos originarios, campesinos, mestizos y comunidades urbanas rurales mantienen el sistema de trabajo por la comunidad que después será devuelto a cada comunero y a su familia; de manera que se fortalecen los lazos comunitarios, de solidaridad y de unidad. Así, el *ayni* (reciprocidad) se realiza al interior del *ayllu* (comunidad), en una complementariedad presente en los rituales, ceremonias y en los trabajos comunitarios.

b. Ayllu: unidad indivisible - organización social comunitaria

El *ayllu* tiene distintos significados todos asociados a la comunidad, por lo que puede referirse a la familia extensa, a unidad étnica comunitaria y también a una aldea o pueblo, en sentido geográfico (Estermann, 1998). Como familia extensa, el *ayllu* se refiere a la construcción de un tejido social basado en las redes parentales ampliadas a compadres y comadres, como soportes de la pareja. En términos de la producción, la administración y la gestión de lo público, el *ayllu* es una categoría a partir de la cual se ordena el territorio; al punto que Milla habla de *ayllucracia* para referirse al sistema de gobierno andino basado en la armonía y el respeto a los miembros de la comunidad (Milla, 2007).

El *ayllu* es vital en la organización social y en la producción andina, por lo que Estermann lo define como “la célula de la vida, el átomo celebrativo y ritual”, y también como la “base económica de subsistencia y trueque interno” (Estermann, 1998: 203). En este contexto, los pueblos y las nacionalidades indígenas mantienen en su cosmovisión, simbología, lenguaje, organización social y productiva, la estructura ancestral de un pensamiento y forma de vida basada en la comunidad. Por ejemplo, en el pueblo *aymara* la primera palabra que se enseña es *jiwasa*, que significa nosotros concebidos como parte de un todo y desde una conciencia comunitaria, que implica la muerte del ego para la unificación con el entorno (naturaleza, cosmos y sociedad), en contraposición al yo que se aprende en Occidente; por eso para llegar a ser “nosotros” se requiere despertar la conciencia comunitaria, como una transformación estructural y un profundo cambio de visión de la vida (Huanacuni, 2010).

Según Huanacuni, desde la complementariedad como una visión multidimensional, lo individual no desaparece ante lo comunal, sino que se complementa y emerge la capacidad natural de la persona dentro de la comunidad, en un punto de encuentro y de equilibrio integrador entre comunidad e individualidad, que en *aymara* se define como el *Inach o inaj* (Huanacuni, 2010). Dado que el ser humano no es el centro, sino parte del todo y de la unidad de la vida, el *ayllu* es la identidad colectiva fundamental y trascendental de la unidad de la comunidad (común-unidad).

Este sentido comunitario empieza por la persona que define su identidad a través de relaciones, siendo en sí mismo un puente o nudo de múltiples conexiones. Por ello, si un individuo es expulsado de la comunidad o deja de ser parte de ella, queda des-relacionado y de alguna manera deja de existir, por cuanto su identidad depende del grupo que la identifica y da sentido de pertenencia-existencia (Estermann, 1998). Desde esta perspectiva el concepto occidental de individuo carece de sentido, pues somos en tanto nos relacionamos, requerimos de otras personas y de la comunidad para existir.

La existencia está basada en la comunidad. El ser de la persona está en función de los otros y de las otras, como un reflejo de la naturaleza, los seres humanos vivimos en comunidad y necesitamos del colectivo para la supervivencia como especie. Desde la relacionalidad, todo está conectado con todo, los seres humanos somos parte y partícipes de la vida, en la cual la Madre Tierra es también parte de la visión colectiva del mundo y de la reciprocidad. Así, el concepto de familia y de comunidad se extiende a la naturaleza, por lo que los árboles, animales, montañas y demás seres de los mundos invisible y visible son parientes: por ejemplo, los árboles son primos o hermanos, las cumbres nevadas son ancestros (abuelos y abuelas), y por supuesto, la naturaleza en su conjunto es considerada la madre que nos cuida y provee de cuanto necesitamos para la vida.

1.2.5 Síntesis de la cosmovisión andina

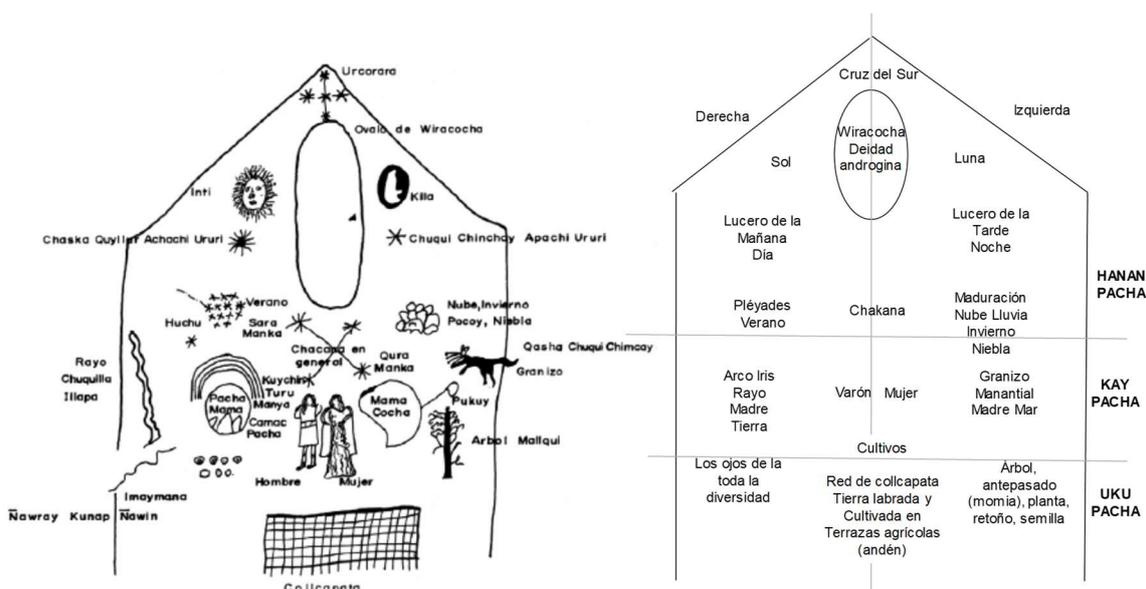
El pensamiento andino se ha transmitido a través de la oralidad y del simbolismo que se repite en distintas culturas y civilizaciones, como una forma de escritura que ha garantizado la pervivencia de los conocimientos ancestrales. Como referentes simbólicos de la cosmovisión andina se tienen el dibujo del altar mayor de *Qorinkancha* en el Cusco y la *chakana* o cruz cuadrada andina, presente en restos arqueológicos preincas en toda la región. Estos símbolos contienen y sintetizan las claves conceptuales del pensamiento andino, como sus principios

filosóficos y visión de equilibrio y armonía en las relaciones entre el ser humano, la naturaleza y el universo.

a. La imagen andina del cosmos

En el estudio de la cosmovisión andina se tiene como referente el dibujo del Altar Mayor de *Qorinkan*²³, como la representación gráfica del universo en la que se sintetiza la cosmogonía de las civilizaciones andinas (Lozada, 2007). Se trata de un dibujo cosmológico de la visión andina del universo como casa, en el que todos “pertenece” a una sola familia, compartiendo un espacio-tiempo (*pacha*), donde todo está relacionado a través de dualidades complementarias y correspondientes (arriba-abajo, izquierda-derecha), cuyo cruce en forma de Cruz Andina (*chakana*) se dirigen a los cuatro puntos cardinales (Estermann, 1998) (Figura 1.2).

Figura 1.2 Dibujo del Altar Mayor de *Qorinkan* y el simbolismo del universo como casa



Fuente: aproximación elaborada con base en Lozada (2007), Estermann (1998) y Zúñiga (2006).

Una precisión conceptual necesaria para la comprensión del dibujo es la diferencia que existe en su interpretación, según el punto de vista desde el cual se le observa: visto desde afuera, la

²³ *Qorinkan* era el templo del Sol de los incas, sobre el que se construyó el Convento de Santo Domingo, donde se encuentra el dibujo de Joan de Santa Cruz de *Pachacuti* (nombre castellano del curaca del *Collasuyo*, cronista indígena descendiente de los jefes de las provincias de Canas y Canchis), autor de la *Relación de antigüedades del reyno deste Pirú*, obra en la que se encuentran claves simbólicas del pensamiento y la cosmovisión andina.

izquierda y la derecha se contradicen con el punto de vista de quien está dentro²⁴. De manera que para su comprensión se plantea una diferencia entre el punto de vista externo (objetividad occidental) y el interno o subjetivo desde la visión andina.

Como se observa en la simbología del dibujo se integra la cosmovisión de los tres mundos. En el de arriba (*hanan pacha*) está representado el cosmos, con la constelación de la Cruz del Sur y la deidad *Wiracocha* (femenina y masculina); junto con las dualidades complementarias del sol y la luna, el día y la noche, el verano y el invierno. En el mundo intermedio (*kay pacha*), del aquí y ahora, está la Cruz Andina o *chakana*, como puente o lugar de transición entre el mundo de arriba y el de abajo, donde están el hombre (derecha) y la mujer (izquierda), que representan la dualidad complementaria de lo masculino y lo femenino; además está simbolizada la convivencia humana con los cerros (montañas), lagos, plantas y animales, como una expresión del espacio-tiempo de la existencia en la Madre Tierra y la Madre Mar, donde se cultiva la vida (Huanacuni, 2010). En el mundo de abajo (*uku pacha*) habitan los ancestros, simbolizados en el árbol sagrado *mallqui*, cuyos frutos y semillas permiten el nacimiento de los seres humanos, de manera que representa la dualidad complementaria de la muerte y la vida, así como el ciclo y el permanente movimiento del espacio-tiempo.

El dibujo tiene múltiples interpretaciones sobre el orden del mundo, con una simbología a partir de las cuales se pueden construir distintas expresiones de la lógica andina (dual, trivalente y tetravalente); por ejemplo, expresa la relacionalidad de arriba-abajo y de micro-macro-cosmos, a través de la correspondencia y de la complementariedad (izquierda- derecha, femenino-masculino) (Estermann, 1998). El dibujo también contiene la cuatripartición, a partir de la **X** que representa la constelación de las cuatro estrellas y cuyas diagonales conectan las cuatro esquinas del universo simbolizado como una casa (Lozada, 2007).

La cosmovisión del universo como casa expresa el sentido holístico del pensamiento andino y la complejidad de un conocimiento que aborda distintas dimensiones del todo y cuyo simbolismo contiene información sobre los sistemas de producción y la tecnología, la organización social, la visión agrocéntrica o agroecológica, los conocimientos astronómicos y matemáticos, entre otros. Por ello el dibujo puede ser leído como modelo para la integración

²⁴ Esta diferencia da lugar interpretaciones erróneas sobre los significados duales del dibujo, como la correspondencia de la izquierda-femenino y la derecha-masculino, pues vistos desde fuera pierden su verdadero sentido.

de pisos ecológicos y de las relaciones de parentesco (Earls y Silverblatt, 1978; Zuidema, 1980), la circulación de energía en el flujo de fuerzas en la producción incaica (Vallé, 1982), la visión ecológica y de género (Silverblatt, 1987), entre muchas otras interpretaciones (Lozada, 2007).

En términos de la producción agrícola, en la parte inferior del dibujo se observa la red de andenes (*colcapata* o *pata-pata*), que simboliza la tierra labrada y el sistema de terrazas para los cultivos; así como los depósitos de las cosechas, para su posterior redistribución. Todo ello relacionado con el mundo de arriba (invierno-verano, solsticio-equinoccios) que determina los ciclos productivos, con el intermedio (cultivos y trabajo del ser humano) y el de abajo (semillas).

b. La *chakana* o Cruz Andina escalonada

Se trata de una cruz cuadrada y escalonada que se encuentra representada en las antiguas civilizaciones preincas²⁵ y es conocida como la *chakana* o Cruz Andina (Figura 1.3); es un símbolo paradigmático de la cultura andina, pues su iconografía sagrada sintetiza la utopía y la cosmovisión de los pueblos de la región (Milla, 2007). Esta cruz también es un símbolo sagrado para las naciones y los pueblos de la *Abya Yala*, pues representa a la constelación de la Cruz del Sur, que se observa en todo el continente y constituye una guía cósmica en este hemisferio. Por ello la *chakana* está representada en pueblos del Caribe (como los wayuú de Colombia y Venezuela) y los mapuches en el sur (Argentina y Chile); y su existencia desde tiempos precolombinos explica la asociación con la Cruz católica de los evangelizadores.

Figura 1.3 *Chakana* o Cruz Andina



Fuente: con base en Wikimedia.org; Ciberandes (2013) y lachakana2012.blogspot.com.es

²⁵ El dato más antiguo de un geoglifo de la *chakana* es del precerámico, con 6000 años de antigüedad y fue realizada por el arquitecto Carlos Milla Villena, estudioso de la semiótica andina.

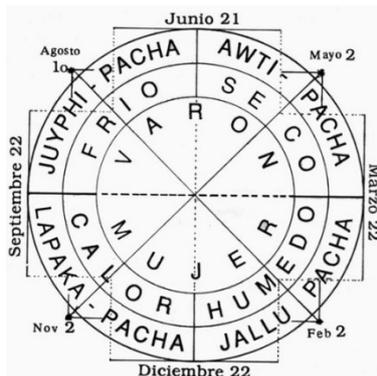
Como se observa en la Figura 1.3a, la *chakana* resuelve la cuadratura de la circunferencia, además de otras leyes geométricas y matemáticas que permiten comprender la complejidad del pensamiento andino, así como su sentido práctico (Milla, 2011); por ejemplo, en la Cruz Andina se expresa el dominio de la raíz cuadrada, del valor proporcional del número *phi* y del número áureo²⁶. En términos de conocimiento geodésico, la Cruz escalonada contiene el cálculo del eje de rotación de la tierra (Figura 1.3a), de los ciclos del sol y la luna y su relación con la vida.

La etimología de la *chakana* proviene del verbo *chakay*, que significa cruzar, trancar la puerta o entrada y del sustantivo *na*, cuya interpretación es cruce o transición entre dos polaridades, puente entre dos espacios opuestos y nexo entre dos dimensiones antagónicas (Estermann, 1998). Entre sus múltiples significados, la *chakana* representa la confluencia de los opuestos complementarios (arriba y abajo) en el *taypi* (centro, intermedio, ombligo) en un equilibrio y armonía, siendo un puente entre mundos y un escalón cósmico entre las fuerzas cósmicas y telúricas (figuras 1.3b y 1.3c).

La simbología de la *chakana* también expresa la relacionalidad de todo, a partir de la representación y el reflejo de las cuatro estrellas Alfa, Beta, Gamma y Delta (Estermann, 1998); también simboliza las dualidades complementarias (varón-mujer, arriba-abajo, izquierda-derecha, claridad-oscuridad) y representa las triparticiones de los tres mundos y los principios valorativos del saber, hacer y sentir bien (*allin ruray*, *allin munay* y *allin yachay*), la trilogía andina del cóndor, el puma y la serpiente, los sistemas de trabajo comunitario de la *minka*, la *mita* y el *ayni* (Figura 3c). Además incluye cuatriparticiones, como los elementos de la naturaleza (tierra, agua, fuego, aire), los puntos cardinales, las estaciones y las cuatro regiones del Imperio del *Tawantinsuyo* (*Collasuyo*, *Contisuyo*, *Chinchasuyo* y *Antisuyo*).

Un símbolo aparentemente simple contiene profundas claves de la cosmovisión andina y constituye un ordenador de la vida, que permite articular los movimientos del cosmos y de la naturaleza, con las actividades agrarias, festividades y rituales, que se relacionan con los ciclos de la *pacha*, actuando como un calendario, como se observa en la Figura 1.4.

²⁶ El número áureo está relacionado con la geometría sagrada, pues se encuentra en la naturaleza y el arte (escultura, arquitectura, música), como una proporción o relación entre partes de un cuerpo. Fue denominado por los griegos la Sección Dorada o número áureo (Euclides), en el renacimiento se le llamó “Proporción Divina”; también se le conoce como la “razón dorada”, “proporción áurea” o “número de oro”.

Figura 1.4 La *chakana* como calendario (ciclos de la *pacha*)

Fuente: Katari.org

La *chakana*, como ordenadora de la *pacha*, funciona como un calendario que sigue los ciclos solares (solsticios-equinoccios) y las estaciones que definen el tiempo propicio para las cosechas, de manera que constituye un instrumento de observación para sincronizar el espacio-tiempo en el planeta, según las leyes del universo. Como rueda representa el movimiento cíclico, en cuyo centro se encuentran las dualidades complementarias (frío-calor, seco-húmedo, varón-mujer), que confluyen en el aquí y el ahora, en una relación de equilibrio; como instrumento de ordenación del espacio, opera como sistema matemático a partir del cual se obtienen unidades, múltiplos y submúltiplos, empleados en las pautas de diseño aplicados en las estructuras comunitarias y en la organización del territorio (Romero, 1995).

La *chakana* representa a la organización socioeconómica y política del *Tawantinsuyo*, conformada por las comunidades (*ayllu*) de la parte alta o de arriba (*hanan*) y abajo (*hurin*), espacios territoriales que, a su vez, corresponden al hombre y a la mujer, respectivamente; también representa la unidad y la igualdad en la sociedad dentro del sistema colectivista y armónico, a través de la reciprocidad (*ayni*) y la comunidad (*ayllu*).

c. Comparación entre el pensamiento occidental y el andino amazónico

Es claro que existen diferencias epistemológicas y prácticas entre el pensamiento andino amazónico y el occidental, algunas de las cuales se resumen en la Tabla 1.1.

La cosmovisión indígena tiene una mirada holística, en la cual el hombre forma parte del universo y por tanto su búsqueda es la integración armónica, desde su interpretación de los planos terrenales y espirituales. De distintas maneras estos pueblos se relacionan permanentemente con el cosmos, la tierra y el mundo de los muertos como nexos con los ancestros y los antepasados.

También se destaca la relación de los pueblos indígenas con la naturaleza, que es considerada sagrada y los seres humanos somos parte de ella. Existe una relación espiritual con la *Pachamama* (Madre Tierra), en la que se aplica el principio de la relacionalidad por lo que se incorpora a todos los seres y elementos como parte integrante e imprescindible de la vida (plantas, animales, piedras, agua, viento, trueno, etcétera); además se reconoce la existencia de un orden natural y cósmico que se transmite oral y simbólicamente por parte de los mayores o de los ancianos. Desde esta perspectiva, la estrecha relación con la naturaleza se expresa en los sistemas de producción que combinan distintos tipos de actividades (pesca, cacería, recolección, agricultura) sin sobreexplotación, con técnicas sostenibles como la rotación de cultivos o los sistemas de terrazas en las zonas montañosas evitan la erosión.

Tabla 1. 1 Comparación entre el pensamiento andino amazónico y el occidental

Andino	Occidental moderno
<ul style="list-style-type: none"> • Cosmocéntrico, el ser humano se somete al orden del cosmos expresado en la naturaleza y la sociedad. • El ser humano pertenece a la naturaleza. La tierra es honrada como una madre que nos provee y brinda todo cuanto necesitamos (<i>Pachamama</i>). • Holístico, todo está relacionado con todo, reconoce interrelaciones entre distintos planos y dimensiones. • Conocimiento basado en la experiencia vivencial; integra emociones, espiritualidad y mente. • Método de aprendizaje vivencial consciente (intuición), basado en la experiencia; transmisión oral y simbólica, valoración de los ancianos. • Lógica dual y trivalente, vindicación del tercero incluido; indecisión gramatológica. Considera la incertidumbre, la contradicción y lo invisible. • Reconoce la emocionalidad, el sentir y la subjetividad. • Tiempo-espacio como un todo cíclico, en el presente existen el pasado y el futuro, importancia del aquí y del ahora; articulado a los ciclos naturales y del cosmos. • Comunitarista, promueve la solidaridad, la redistribución y la reciprocidad. • Reconoce la espiritualidad expresada en la forma de vida personal, social y con la naturaleza. 	<ul style="list-style-type: none"> • Antropocéntrico, el ser humano (hombre) está en el centro, ordena la vida y su entorno • La naturaleza es un recurso que pertenece al ser humano y por tanto puede ser dominado para satisfacer sus necesidades. • División en áreas, disciplinas y partes para la comprensión de los fenómenos o de los sistemas. • Conocimiento basado en la razón; saber contenido en la ciencia y en la construcción de ideas. • Método científico, racional, positivista y objetivo, niega todo lo que no se puede probar. Transmisión escrita, valoración de los docentes. • Lógica cartesiana, con validez incuestionable, separación de la mente del cuerpo y las emociones. Negación del espíritu o alma. • Modelo epistemológico que proclama la objetividad y la neutralidad. • Tiempo lineal y progresivo, el pasado está atrás y se busca llegar a un futuro mejor (adelante); articulado a la producción. Separación entre el tiempo y el espacio. • Individualista, promueve la competencia, el egocentrismo y el consumismo. • Negación de la espiritualidad como parte del conocimiento científico.

Fuente: con base en Lozada (2007), Cachiguango (2008), Huanacuni (2010).

Por otra parte, la comunidad es el eje de la organización social y política, con toma de decisiones asamblearias y basadas en la construcción de consensos (no hay una noción del tiempo que limite la puesta en común hasta llegar al consenso). Desde el conocimiento ancestral, el poder se ejerce teniendo en cuenta la dualidad complementaria (mujer-hombre) y

las autoridades de mayor reconocimiento son los ancianos o las ancianas por su experiencia y capacidad para tomar decisiones pensando en las generaciones futuras. Tampoco existe la acumulación individual, por el contrario, se cuenta con mecanismos de redistribución como las fiestas de las cosechas, que además aseguran el intercambio cultural y agroecológico, y consolida los lazos comunitarios.

Otra diferencia relevante es la concepción del tiempo y del espacio como un todo cíclico, donde el pasado está asociado a los orígenes, a los ancestros y su saber; y se incorpora en la vida diaria, en un presente con una fuerte noción del aquí y del ahora en un “estar siendo y ser estando”, que expresa una actitud vital de conciencia. El futuro es el resultado de la conjunción del pasado y del ahora, sabiendo que las acciones del hoy afectan el mañana personal y colectivo.

Finalmente, es importante señalar que los pueblos indígenas carecen del concepto de desarrollo como progreso material, o el de la pobreza o de la riqueza; pues en su cosmovisión no existe la concepción de un proceso lineal de vida que “establezca un estado anterior o posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo” (Viteri, 2002). En este sentido, para algunos pueblos la pobreza no se asocia a la ausencia de bienes materiales, sino a un estado del espíritu que afecta al hombre y la mujer en sus posibilidades de integrarse armónicamente al entorno natural y al colectivo; así, la pereza sería la expresión que más se acerca al concepto de pobreza indígena, mientras la riqueza sería la plenitud para realizar las actividades que aseguran la estabilidad del individuo, de su familia y de la comunidad en general.

1.3 Resistencias a la colonización y al modo de vida occidental

Uno de los valores profundos que los pueblos indígenas ostentan hasta el día de hoy, sin duda alguna, es su capacidad de resistencia frente a las adversidades de la colonia europea: ante la explotación económica, la opresión política, el estado de exclusión y discriminación social. Perviven valores, conocimientos, sabidurías, pero sobre todo, aún están vigentes instituciones culturales, económicas y políticas propias, a pesar de todas las adversidades (Macas, 2002:1).

Desde el periodo de la Conquista, pasando por la Colonia y la constitución de las Repúblicas hasta la actualidad, los pueblos indígenas han resistido a la imposición de modelos ajenos a sus cosmovisiones y modos de vida. De manera que la resistencia²⁷ indígena es un proceso

²⁷ La Real Academia de la Lengua española define la “resistencia” como la acción y el efecto de resistirse, es la capacidad para resistir y como el conjunto de personas que se oponen con violencia a los invasores de un territorio.

histórico de siglos de defensa de sus derechos y de lucha por mantener sus culturas vivas, frente al pensamiento occidental y los proyectos de desarrollo.

Durante todos los periodos de la historia latinoamericana (Conquista, Colonia, independencias, constitución de las Repúblicas y desarrollo de los Estados Nacionales), los pueblos indígenas han luchado por la preservación de sus culturas, con distintas formas de resistencia que van desde la confrontación directa con el Estado –con rebeliones, sublevaciones, levantamientos y movilizaciones–, hasta la preservación pacífica de sus culturas mediante el ocultamiento o “camuflaje” de sus costumbres y creencias en lo que se ha denominado el sincretismo cultural, pasando por el aislamiento, a través de la huida y refugio en zonas cada vez más remotas²⁸.

1.3.1 Mitos del Descubrimiento y origen de la colonización

En 1492, los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en América, descubrieron que estaban desnudos, descubrieron que existía el pecado, descubrieron que debían obediencia a un rey y a una reina de otro mundo y a un dios de otro cielo, y que ese Dios había inventado la culpa y el vestido y había mandado que fuera quemado vivo quien adorara al sol, a la luna y a la tierra y a la lluvia que la moja (Galeano, 2012: 198).

El Descubrimiento y la Conquista de América fueron determinantes para la definición y expansión del proyecto civilizatorio occidental. Según el filósofo e historiador Enrique Dussel, 1492 es la fecha del nacimiento de la Modernidad que, si bien se originó en las ciudades europeas del medioevo, se concretó cuando Europa “pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma Modernidad” (Dussel, 1993: 8). Desde el ego eurocentrista del “yo” descubridor, se construye una idea del “otro” como el salvaje, caníbal, bárbaro, sin conocimientos e incluso sin alma, que ha sido considerado un obstáculo para el proceso civilizatorio (Dussel, 2000).

En el relato de la historia oficial se construyen mitos en torno a la Conquista, como la derrota y el dominio del “otro”, sin siquiera considerar su posición como habitante histórico de un territorio que es invadido. Con la omisión de los pueblos originarios y el control de sus territorios, recursos naturales y mano de obra, América es incorporada al sistema mundial, con el consecuente cambio en la estructura de las relaciones mundiales; de manera que la Europa moderna se ubica en el centro de la historia mundial, las otras culturas se constituyen como

²⁸ Tal es el caso de pueblos andinos que, en distintos periodos históricos, huyen hacia la selva amazónica o se aíslan en zonas de alta montaña, por ejemplo, los *Queros*, que conformaban el Estado Inca).

periféricas. Así, en el mito de la Conquista se ubica el origen del capitalismo colonial-moderno, euro y etnocéntrico, como patrón de poder mundial que persiste hasta nuestros tiempos (Quijano, 2000; Dussel, 1993).

La negación del otro también se refleja en la construcción del relato histórico desde el “centro” europeo, a partir del cual se define un mundo en el que Latinoamérica y África quedan marginadas y relegadas a la condición de periferia (Dussel, 1993). La versión de la historia de los vencidos queda invisibilizada, de manera que la explotación, marginalidad y exclusión de estos pueblos se asume como condición normal del orden mundial establecido a partir de la “conquista” de América. En este contexto el mito de la Conquista significa la expansión de un pensamiento único sobre el cual se construye una visión del mundo idealizada, a partir del expolio y saqueo de los pueblos y territorios del nuevo continente; así como del desarraigo y la esclavitud para los africanos.

Además de proclamarse “descubridores” de un nuevo mundo y de omitir la existencia e historia de los “otros”, los europeos establecen un concepto erróneo sobre la identidad de los pueblos originarios, pues al llamarles indios –a partir de un error geográfico–, niegan la diversidad de las culturas del continente, convirtiéndolas en “una sola masa indiferenciada de indígenas explotables y convertibles a la fe” (Stavenhagen, 1988).

Según Aníbal Quijano, América se constituye en la primera “id-entidad” del nuevo patrón mundial de poder basado en dos ejes fundamentales: (1) la idea de raza (conquistadores y conquistados, blancos y los otros = indios y negros), y (2) en control del trabajo, los recursos y los productos del nuevo mundo. El concepto de raza otorga legitimidad a las relaciones de dominación impuestas con la Conquista y permite la expansión del pensamiento europeo occidental, como el modelo hegemónico a seguir, con su visión lineal del tiempo, y la negación del conocimiento de otras culturas por considerarlas inferiores o primitivas (Quijano, 2000). Por su parte, el control de los recursos del nuevo continente, mano de obra indígena incluida, facilita la expansión del capitalismo como el proyecto civilizatorio con el cual se define el orden mundial (Galeano, 1971).

Para los pueblos originarios del *Abya Yala*, la invasión europea significa una catástrofe que determina el inicio de un largo ciclo de luchas y resistencias contra el sometimiento y la dominación de las civilizaciones y las culturas milenarias del continente. Eduardo Galeano, en su obra *Venas abiertas de América Latina*, señala como la historia de la región se escribe

“con la cruz tallada en la espada” simbolizando la estrecha relación entre la Iglesia Católica y la imposición del poder en el continente descubierto para la Europa occidental (Galeano, 1971).

Aunque se desconoce la verdadera magnitud del genocidio de pueblos originarios del *Abya Yala* causado por la Conquista, se calcula que 90 millones²⁹ de indígenas son víctimas del mayor genocidio y etnocidio de la historia de la humanidad. No obstante, en la historia y el pensamiento oficial, existen pocas referencias sobre el imperio del exterminio instalado por los europeos, en nombre de una “cultura occidental, supuestamente cristiana” (Casaldáliga, Coplas y Tierra, 2011). No solo la maquinaria bélica explica la ocupación europea del continente, sino la irrupción de nuevas enfermedades que diezmaron a la población indígena³⁰, el sometimiento a trabajos forzados y castigos inhumanos (Cepal, 2014). También las traiciones entre nativos, a cambio de pactos con los europeos que luego fueron incumplidos, explican el sometimiento indígena; además de la confusión con profecías que anuncian el regreso de dioses, con los cuales identifican a los invasores.

El exterminio indígena no solo significa la pérdida física de millones de personas, sino el epistemicidio³¹ de los pueblos originarios con la proclamación del pensamiento europeo, como la legítima ciencia basada en la racionalidad cartesiana, que se concreta en el siglo XVII (De Sousa, 2010a; Grosfoguel, 2013). El epistemicidio de otras culturas no solo se refiere a la construcción de un pensamiento dominante, sino a la colonización de la historia que se sustenta en una visión etno y eurocéntrica y del mundo.

Otro concepto que explica la invasión de los territorios indígenas es el de *terra nullius*³² (tierra de nadie), justificado por la supuesta ausencia de población o por la existencia de salvajes que deben ser civilizados (Cepal, 2014). En este contexto se crean instituciones de control y dominación como la encomienda³³ (establecida por Cristóbal Colón en 1499 y erradicada en

²⁹ Es imposible saber la verdadera magnitud del genocidio, lo que se refleja en la variedad de cifras que van desde los 51,6 millones de indígenas desaparecidos en un periodo de 130 años (Cepal, 2014), los 70 millones (Tzvetan, 1992) y los 90 millones (Casaldáliga, Coplas y Tierra, 2011).

³⁰ Estos impactos se repiten con los pueblos en aislamiento voluntario y en contacto inicial, que perviven en la Amazonia pero que por su altísima vulnerabilidad física se encuentran en serio riesgo de extinción.

³¹ Para De Sousa, el epistemicidio es la aniquilación, la eliminación, la extirpación y el exterminio de toda forma de saber distinta a la del poder hegemónico. Para Grosfoguel, durante la Conquista se cometen dos epistemicidios, con la negación de los conocimientos indígenas y de los africanos (De Sousa, 2010a; Grosfoguel, 2013).

³² La visión colonialista de los territorios indígenas como espacios vacíos se mantiene durante las Repúblicas y persiste hasta finales del siglo XX, bajo la visión geoestratégica de expansión de fronteras agrícolas y ganaderas.

³³ La encomienda consiste en la entrega de tierras y de indios para su civilización y evangelización, además del uso de su mano de obra como servidumbre. La mita proviene de la organización social incaica (trabajos a favor del Estado) y se adapta a las instituciones coloniales mediante la prestación de servicios de trabajo obligatorio, de

1721), la *mita* y el obraje, que legitiman la ocupación de tierras y la explotación de la mano de obra indígena por el poder divino de la Corona, garantizando la evangelización y contribuyendo a la creación de nuevas formas de ocupación en América Latina³⁴. De esta manera se concreta el despojo de los territorios indígenas, con la pérdida de la soberanía política y territorial indígena, la modificación de sus espacios de reproducción social y cultural, y el inicio de un extenso ciclo histórico de lucha y resistencia (Cepal, 2014).

Otro de los mitos creados por la historiografía oficial se relaciona con la fácil conquista y sometimiento de los indígenas ante el poder de los conquistadores (por ejemplo, a cambio de espejo y baratijas), y que invisibiliza los procesos de resistencia³⁵, que se dieron en dos fases: una inicial de lucha militar de defensa de la etnia y la tierra frente a los invasores; y la segunda, contra el colonialismo, que mantiene la lucha por la identidad étnica y contra la explotación minera y hacendaria (Vitale, 1999).

a. Resistencia indígena a la invasión

Desde los inicios de la invasión de sus territorios y durante la consolidación del dominio europeo, los pueblos indígenas desarrollan distintas estrategias de resistencia, como las confrontaciones militares, los levantamientos, las rebeliones e incluso acciones de ocultamiento y refugio en zonas periféricas como las selvas y áreas de alta montaña³⁶. También desarrollan estrategias para garantizar la pervivencia de los conocimientos ancestrales y conservar sus usos y costumbres, ocultándolos o mimetizándolos en las prácticas impuestas por los colonizadores; además del mantenimiento de las lenguas y de la tradición oral, hasta donde los procesos de colonización y evangelización lo permiten.

En una primera etapa los pueblos luchan contra la dominación, liderados por jefes indígenas que intentan detener la invasión de sus territorios. Existen numerosas figuras que representan el periodo de resistencia temprana en el Caribe, tales como: *Caonabo*, precursor de la resistencia indígena (desde 1492 hasta su muerte en 1496) y *Hatuey* (1512), ambos líderes en

los hombres indígenas mayores de 18 años; otras instituciones de este tipo son el concertaje, el inquilinaje y el obraje, etcétera.

³⁴ Con la creación de centros poblados se sustituyen los patrones de asentamiento de los pueblos indígenas, hasta entonces dispersos y con su propia organización política y religiosa.

³⁵ Otro factor que explica la dominación son las alianzas entre los conquistadores y pueblos que se resisten al control de los imperios incaicos y aztecas, pero que finalmente son traicionados y también dominados.

³⁶ Por ejemplo, algunos incas se refugian en la Amazonia, lo que explica la existencia actual de pueblos cuya lengua tiene raíces andinas (quechua); mientras los *Queros* se aíslan en la alta montaña peruana.

la isla de “La Española”; *Guarocuya*, que lucha en Haití (1536); *Guama*, combate en Cuba (1522-1532); *Tekun Umam*, mandatario y guerrero maya en Guatemala (1524); *Guaicaipuro*, lucha en Venezuela hasta suicidarse (1568); *Lempira*, en Honduras (1537) y *Cuauhtémoc*, quien es el último emperador azteca en México (1525). En la región Andina la resistencia es liderada por el *Inca Atahualpa* (1533), *Manco Inca Yupanqui* (1544) y *Túpac Amaru* (1572) en Perú; *Rumiñahui* (1535) y *Jumandi* (1578) en Ecuador; *Lautaro* (1557) y *Caupolican* (1558) en Chile; y la cacica *Gaitana* (1538) en Colombia, entre muchos otros (Vitale, 1999).

Así mismo en sectores de la sociedad colonizadora surge una vertiente crítica al sometimiento y la barbarie contra los indígenas, entre quienes se encuentran Bartolomé de las Casas, como el más conocido; además de Fernández de Oviedo, Bernardino de Sahagún, Alonso de Ercilla, Antonio de Montesinos y Juan del Valle, entre otros. Estos cronistas superan la visión que justifica la explotación de los indígenas y destacan sus modos de vida, con plena integración con la naturaleza, desarrollo de sistemas agrícolas y manejo de plantas medicinales, abundancia de alimentos, arquitectura de las ciudades, estructura social, organización de los mercados, inexistencia del concepto de propiedad privada (desconocen el concepto de “tuyo y mío”) y trabajo colectivo (Vitale, 1999). También hay cronistas indígenas que dominan el español y logran conservar valiosos conocimientos ancestrales, como Joan de Santa Cruz Pachacuti³⁷ y de Huamán Poma de Ayala³⁸.

b. Resistencia indígena en la Colonia

Durante la Colonia se establecen relaciones de subordinación que norman las relaciones con los indígenas, algunas de las cuales se mantienen en la actualidad en Latinoamérica (Stavenhagen, 1988). A partir del siglo XVI se crean los virreinos de Nueva España, con sedes administrativas en México (Tehotihuacán, 1535) y Perú (Lima, 1542), como instancias de administración de los territorios “conquistados” y a través de los cuales se instaura el gobierno colonial y el sistema de tributación; además se consolida el papel de la Iglesia como civilizadora de los indios.

³⁷ Autoridad tradicional (*curaca*) de la región del *Collasuyo*, indígena de nombre *Pacha Kuti Yamki Salqa Maywa* y autor de la *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú* (a principios del siglo XVII), que incluye el dibujo del altar del *Qorinkancha*, como la síntesis de la cosmovisión andina y representación del universo como casa.

³⁸ Autor de la *Nueva crónica y buen gobierno* (1615), en la que reivindica el pensamiento indígena, y sus formas de organización social, política y estatal.

En la Colonia, Latinoamérica pasa del modo de producción comunal de los pueblos indígenas a una economía primaria exportadora implantada por la invasión ibérica (Vitale, 1999). La estructura económica colonial se basa en el expolio de los recursos naturales y en la concentración de la tierra, con haciendas agrícolas que reproducen los sistemas de producción feudales y con la explotación de la mano de obra indígena y negra; además se consolida el extractivismo minero, con la asignación de títulos de propiedad y explotación de oro, plata, estaño, etcétera, que contribuyen a la creación de grandes riquezas, la conformación de élites y la consolidación del colonialismo.

En siglo XVIII la organización político-administrativa de los virreinos de Nueva España (en Centroamérica) y de Perú (en Suramérica), se amplió con la creación de dos nuevos para garantizar el control de los territorios³⁹, cuya soberanía estaba amenazada tanto por la resistencia indígena, como por los intereses de expansión de los ingleses y los portugueses. La resistencia al sistema colonial se extiende a otros sectores de la población (campesinos, mestizos, mulatos y esclavos), quienes se suman a las sublevaciones indígenas anticoloniales, algunas de las cuales tienen alcance regional y llegan a amenazar el sistema colonial; como la rebelión indígena de 1780 y 1781 en Bolivia y Perú, que se extiende en Colombia con el levantamiento de los comuneros del Socorro.

En este periodo la resistencia es liderada por figuras del mundo andino, que continúan vigentes en el imaginario indígena⁴⁰, tales como: *Juan Santos Atahualpa*, dirigente quechua que lucha por la restauración del Imperio Inca (rebelión de 1742, en Perú); *José Gabriel Condorkanki*, llamado también *Túpac Amaru II*, quien lidera la más grande rebelión anticolonial contra el virreinato del Perú (1780-1781); y, el linaje de los *Túpac Katari* del pueblo *aymara*, representados en el liderazgo de *Julián Apaza Nina*, su esposa *Bartolina Sisa* y su hermana *Gregoria Apaza* (1780 y 1781, en Bolivia) (Laviana, 1996).

1.3.2 Independencias y la continuidad del colonialismo

Antes de la Conquista Española ya éramos un pueblo milenario con virtudes que se desarrollaban dentro de un ambiente altamente socializado. La Colonia no supo respetar ni reconocer nuestra cultura, sino que fue aplastada y sojuzgada. La Independencia no trae libertad para el indio, antes bien, realizada esta bajo los

³⁹ En el siglo XVIII se crean los virreinos de la Nueva Granada, con capital en Santafé, actual ciudad de Bogotá (1739) y el del Río de la Plata, en Buenos Aires (1776).

⁴⁰ Algunos de estos procesos de resistencia serían inspiración para movimientos revolucionarios contemporáneos como el Katarista (1981 en Bolivia) y el Túpac Amaru (1980 en Perú), que movilizan a sectores de la sociedad andina como el campesinado y los obreros, identificados por la exclusión que se establece desde la Colonia.

principios del liberalismo, el indio es juzgado y tratado como elemento pasivo apto únicamente para ser usado en las guerras continuas como carne de cañón (Manifiesto de *Tiwanaku*, 1973, en Choque, R. 2004).

Las primeras décadas del siglo XIX están marcadas por los procesos de independencia de España y de Portugal, con la fundación de los Estados Nacionales. Sin embargo, la emancipación es relativa pues los nuevos Estados se establecen siguiendo el pensamiento y el imaginario eurocentrista del progreso, la libertad y la democracia; sin que se realicen verdaderos procesos revolucionarios que permitan profundos cambios y resuelvan los problemas de identidad, nación y democracia que desde entonces hasta ahora afectan a la región. Según Quijano, básicamente se trata de la construcción de Estados independientes que se mantienen articulados a las sociedades y a los poderes coloniales (Quijano, 2005).

Aunque los pueblos indígenas y afrodescendientes participan en las gestas libertadoras, el establecimiento de las Repúblicas no significa un cambio en sus condiciones de vida y acceso al poder; por el contrario, para los indígenas es una derrota de sus propósitos de liberación del control occidental y el inicio de una nueva fase de dominación caracterizada por su “integración” a la sociedad nacional, como individuos y no como pueblos con derechos étnicos diferenciados (Stavenhagen, 1988; Quijano, 2005).

A pesar del contexto permeado por las ideas liberales europeas de la época, con las nuevas Repúblicas se mantienen las condiciones de “colonialidad” del poder basado en el predominio de un sector de la población “blanca”, que no estaba dispuesta a prescindir de la mano de obra indígena (servidumbre), ni a considerarla igual en términos de raza. Así, surge el “problema indígena” al suponerlo para el progreso en la región (Quijano, 2005).

Durante la consolidación de los Estados Nacionales aumenta la desposesión de las tierras indígenas, con nuevos marcos jurídicos que privilegian la propiedad privada y el derecho individual sobre el colectivo (Cepal, 2014). En términos de acceso al poder, los pueblos y las naciones indígenas son invisibilizados en las Constituciones Políticas creadas bajo el modelo del Estado moderno, cuyo proyecto civilizatorio se legitima en la búsqueda del progreso, con un nuevo orden que implica la continuidad en la negación del indio y del racismo como estrategia de poder (Dávalos, 2003).

Superado el periodo de independencias y creación de las Repúblicas, entre 1850 y 1920 en Latinoamérica se configura un orden oligárquico⁴¹, con regímenes señoriales de dominación sobre los indígenas y contruidos con el despojo continuado de tierras para la explotación agrícola y minera, con inversión de capital norteamericano y británico⁴² (Vitale, 1999). En este contexto surgen las haciendas y las “repúblicas bananeras” en alusión a la forma de gobierno de la época.

Dada la importancia del sector agropecuario y minero, la concentración de la tierra es fundamental para la acumulación y la constitución del modelo exportador de materias primas, característico de la región. Por ello, con la consolidación del sistema hacendatario se concentra la propiedad de la tierra, en detrimento de los sistemas comunales, de manera que el indígena pasa a ser considerado campesino y la cuestión agraria se convierte en el eje de sus reivindicaciones (Roitman, 2008). Dado el despojo continuado de sus tierras y el sometimiento a la servidumbre, la “comunidad indígena” se constituye en la institución emblemática de la lucha y resistencia en contra de los abusos de la hacienda, la mina y el Estado (Quijano, 2005).

Es hasta el periodo revolucionario en México (con las revoluciones de 1910 y 1927) cuando el ideario agrarista, indigenista y antiimperialista se extiende en la región, con un ciclo de luchas campesinas que determina la crisis del Estado Oligárquico. En este periodo nace la idea de realizar reformas agrarias como la fórmula para resolver el problema de la tenencia de la tierra, así como responder a las presiones del campesinado e indígenas que luchan por el fin de las relaciones serviles (Quijano, 2005).

a. Continúa la resistencia indígena

En el transcurso del siglo XIX e inicios del XX, la resistencia indígena continúa con sublevaciones y rebeliones que tienen como puntos comunes la defensa del territorio, la cultura y la identidad; además del cuestionamiento a los Estados Nacionales por el desconocimiento de sus derechos como pueblos, sus formas de gobierno y sus diferentes modos de vida (ejemplo,

⁴¹ Configurado por oligarquías criollas, en gran parte terratenientes, que consolidan su poder en alianza con el poder eclesial y con actividades exportadoras de materias primas, bajo el lema de “orden y progreso”, ejercen un poder de cacicazgo basado en el control de la tierra y la discriminación de los indígenas (Roitman, 2008).

⁴² Por ejemplo, a inicios del siglo XX se establecen en la Amazonia las caucherías impulsadas por empresas británicas, inicialmente en Brasil, que bajo el enfoque de la colonización de “tierras baldías” e impulsadas por la demanda internacional del caucho, produce una bonanza económica que sostiene el desarrollo de esta actividad hasta finales del siglo en las selvas de Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2014). Este proceso genera un nuevo genocidio, con pueblos que son exterminados, esclavizados y trasladados a otros países, para atender la demanda de mano de obra del mercado.

propiedad comunal). Específicamente en la región Andina dicha resistencia tiene liderazgos que se convierten en figuras emblemáticas en el mundo indígena, tales como Fernando Daquilema y Manuela León (sublevación de 1871, en Ecuador), Pablo Sarati Willka (rebelión de 1899) y Jesús de Machaca (levantamiento y masacre de 1921) en Bolivia y Quintín Lame⁴³ (levantamiento de 1914, en Colombia), entre otros.

En las primeras décadas del siglo XX la población indígena vive un proceso de campesinización y politización que invisibiliza su lucha por la identidad étnica; entre otras razones por la influencia de tendencias socialistas y comunistas, que influyen en la creación de sindicatos campesinos y obreros que serían precedentes a las organizaciones propiamente representativas de los pueblos indígenas. En este proceso surgen las primeras contradicciones entre los partidos de izquierda revolucionaria, que consideran a los indígenas clase (campesina y obrera) o pueblo en general, omitiendo su identidad étnica y por tanto, sus reivindicaciones como pueblos cultural y epistemológicamente diferenciados del pensamiento occidental.

No obstante, también se desarrollan procesos de resistencia basados en las estructuras tradicionales de los pueblos originarios, como el ciclo rebelde de los “Caciques Apoderados”⁴⁴ que, entre 1912 y 1952, lideran un movimiento de defensa de la propiedad comunal y de los sistemas comunitarios ancestrales en Bolivia. Este movimiento está constituido por una red de autoridades originarias de los *ayllus* (*jilacatas*, *mama jilacatas*, *jilanqus*, *mallkus*, *mama mallkus*, *curacas*, etcétera), que luchan por la restitución de las tierras comunales usurpadas por las haciendas, reivindicando la soberanía comunal y derechos como la educación (Rivera, 1984).

b. Forjadores del pensamiento crítico latinoamericano

Las luchas sociales y políticas de las primeras décadas del siglo XX generan una corriente de pensadores revolucionarios de distintas ideologías, que cuestionan el sistema de poder establecido en Latinoamérica y serían los forjadores del pensamiento crítico latinoamericano como un “arquetipo filosófico, ideológico y doctrinario antisistema”, que se articula con las

⁴³ Autor de *El pensamiento del indio que se educó en las selvas colombianas* (1924), obra que contribuye a la construcción del indianismo (el indígena que habla de sí mismo). En 1984 se crea un movimiento guerrillero indigenista (no solo integrado por indígenas sino también por mestizos), inspirado en sus reivindicaciones y por ello lleva el nombre de Movimiento Armado Quintín Lame.

⁴⁴ Los Caciques Apoderados fueron líderes indígenas que recibe el respaldo de los “*mallkus*” y “*jilacatas*” (autoridades tradicionales de los sistemas comunales), bajo cuya autoridad se articulan a distintas comunidades quechuas y *aymaras* de los departamentos de Chuquisaca, Cochabamba, La Paz, Oruro y Potosí, (Rivera, 1984).

luchas sociales contra la injusticia, la explotación y la pobreza (Guerra y Rodas, 2011: 14). En este contexto, emergen diversas corrientes ideológicas de izquierda –como los primeros socialistas utópicos, anarquistas, socialistas y comunistas–, que contribuyen a la construcción epistemológica antiimperialista y anticolonialista, con énfasis en la búsqueda de la identidad y de la consolidación de los Estados Nacionales.

Entre los forjadores del pensamiento crítico latinoamericano se encuentran políticos, revolucionarios e intelectuales como José Martí (1853-1895), autor de *Nuestra América* (1891); Emiliano Zapata (1879-1919), revolucionario mexicano cuya lucha inspira el “zapatismo”; Enrique Roig San Martín (1843-1889), anarquista cubano; Alfredo Palacios (1880-1965), socialista argentino, autor de *La miseria y El dolor argentino*; Augusto César Sandino (1895-1934), revolucionario nicaragüense, en su pensamiento se inspira el “sandinismo. Además surgen luchadores que se identifican con el movimiento indígena, como Ricardo Flores Magón (1874-1922) anarquista, precursor de la revolución mexicana, quien junto con su hermano Enrique, inspiran el “Magonismo” (Guerra y Rodas, 2011).

c. Indigenismo

En las primeras décadas del siglo XX se configura el indigenismo, como una corriente del pensamiento crítico latinoamericano que aborda la cuestión indígena en relación con la identidad y la tierra, influenciada principalmente por la revolución mexicana y las políticas de integración nacional impulsadas para la “modernización del indio”, a través de la exaltación y la asimilación de su cultura. En este contexto emerge una intelectualidad que reivindica los valores de las culturas indígenas y defiende lo indio, entendido como lo propio (Devés, 1997).

En esta corriente se inscriben autores como el marxista peruano José Carlos Mariátegui, con su extensa obra en la que se destacan *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* y *Ni calco ni copia* (1928). Considerado pionero del indigenismo, sus aportes al debate sobre la cuestión indígena incorporan una visión que va más allá de la dominación étnica, política y religiosa, para centrarla en un asunto económico asociado a la propiedad de la tierra.

También otros autores contribuyen a la formación del pensamiento indigenista con sus publicaciones, como por ejemplo: José de Vasconcelos, con su obra *La raza cósmica* (1925); Miguel Othón de Mendizábal (*La ética indígena*, 1923); Ricardo Rojas (*Eurindia*, 1924); Manuel González Prada (*Nuestros indios*, 1908); Hildebrando Castro Pozo (*Nuestra comunidad indígena*, 1924); Tristán Marof, seudónimo de Gustavo Navarro (*La justicia del*

inca, 1926); Juan Clímaco Hernández (*Raza y patria*, 1931); José María Arguedas (*Todas las sangres*, 1964); Guillermo Bonfil (*Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica*, 1970; *El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización*, 1982); y Rodolfo Stavenhagen (*La cuestión étnica*, 1992; *Conflictos étnicos y Estado nacional*, 2001).

Pese a la emergencia indigenista, el discurso de los gobiernos respecto a los indígenas no varía; pues se pasa de tratar de integrarlos al Estado Nación a asimilarlos culturalmente, con políticas homogeneizantes. En general en Latinoamérica se impulsa un proceso de “des-indianización”, sin que se resolviera la descolonización de las relaciones entre lo “indio” y lo “europeo” (Quijano, 2005).

1.3.3 Estados Nacionales y desarrollismo

A partir de 1930 Latinoamérica vive profundos cambios políticos y sociales, como el surgimiento de regímenes nacional populares, que apuestan por la modernización del Estado y la integración de sectores sociales excluidos. En un contexto de emergencia de las políticas de desarrollo, los gobiernos nacionalistas⁴⁵ impulsan procesos de industrialización que pretenden resolver los obstáculos del modelo exportador de materias primas como generador del desarrollo, mediante la sustitución de importaciones y la aplicación de políticas orientadas a satisfacer las demandas de justicia social de los trabajadores del campo, de la ciudad y de las nacientes clases medias. No obstante, el auge popular de estos gobiernos y del papel del Estado en el impulso a la industrialización, este modelo fracasa por los problemas estructurales no resueltos, como la concentración de los ingresos y la brecha entre en el campo y la ciudad.

Por otra parte, se producen acelerados procesos de urbanización, con una intensa migración del campo a las ciudades y de modernización de la sociedad. En este contexto se inicia otro ciclo de pérdida territorial de los pueblos indígenas, con los procesos de colonización de zonas periféricas, como la Amazonia, que empieza a ser incorporada a los proyectos nacionales de desarrollo y de ampliación de las fronteras agrícolas. Los pueblos indígenas continuaban invisibilizados e incluso en las regiones selváticas los colonizadores criollos mantienen la idea de su ausencia de alma o estado salvaje, lo que justifica el proyecto civilizatorio e incluso se

⁴⁵ Entre ellos se destacan el de Lázaro Cárdenas en México (1934-1940), que nacionaliza los recursos petroleros, realiza una reforma agraria y establece un sistema educativo modelo en toda la región; Paz Estensoro, que impulsa el nacionalismo revolucionario, establece el monopolio en la exportación del estaño, nacionaliza las minas y promulga la reforma agraria en Bolivia (1952-1964); y otros como Getulio Vargas en Brasil (1930-1954), José María Velasco Ibarra en Ecuador (con cinco mandatos presidenciales entre 1934-1970), Juan Domingo Perón en Argentina (1946 - 1955), y José Arévalo en Guatemala (1944-1959).

permite la cacería de indios⁴⁶. Pese a la invisibilidad de la lucha indígena, a partir de 1940 surgen las primeras organizaciones indígenas que serían las bases de un movimiento social étnico e identitario, el cual en las décadas posteriores se consolidan como actores relevantes de la transformación política de Bolivia y Ecuador.

También en el periodo comprendido entre finales de los años 1940 y la década de 1960 emerge el debate en torno al desarrollo y se consolida el pensamiento crítico latinoamericano, como una corriente de conocimiento producido desde el continente y construido con perspectiva de resistencia cultural, política y social ante la hegemonía epistemológica de un saber colonial que legitima y naturaliza la exclusión social (Lander, 2001).

El pensamiento crítico latinoamericano se caracteriza por sus planteamientos “anticapitalistas”, “antiimperialistas” y “alternativos”, por su carácter interdisciplinario y multidisciplinario, izquierdista, humanista, rebelde y revolucionario; además desarrolla distintas corrientes como la Teología de la Liberación, la Teoría de la Dependencia, la sociología de la explotación, la pedagogía y la filosofía de la liberación (Saladino, 2012). En este contexto surgen propuestas epistemológicas que transgreden los planteamientos de la objetividad y la neutralidad de las ciencias sociales, con enfoques y metodologías que asumen la producción de conocimiento desde la subjetividad (toma de partido frente a la realidad) y el compromiso político de transformación social, con autores como Orlando Fals Borda y sus aportes a la Investigación-Acción-Participación (años 1960), y Paulo Freire con la “pedagogía del oprimido” (a finales de 1960) (Lander, 2001).

En un periodo de emergencia y consolidación del pensamiento crítico de la región, surgen corrientes teóricas y filosóficas como la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación, que contribuyen a la emancipación epistemológica de la región e incluso inciden en la construcción del movimiento indígena contemporáneo. Así mismo, surge el “indianismo” como una corriente de pensamiento propia de los pueblos originarios.

a. Teoría de la Dependencia

El debate sobre el desarrollo de la región se nutre de los aportes de la Cepal que, a partir de la década de 1950, genera un pensamiento económico y político que aporta nuevos conceptos

⁴⁶ Por ejemplo, en algunas zonas de la Amazonia colombiana, durante el periodo de la colonización campesina de la década de 1960, se realizan cacerías de indios, quienes son considerados como salvajes. Dichas cacerías se llaman “*guahibidas*”, por el nombre del pueblo indígena *guahibo* que es exterminado.

para analizar el origen de la desigualdad, como la relación de dependencia entre el centro (mundo desarrollado) y la periferia (países subdesarrollados). Bajo la orientación de Raúl Prebisch, Secretario Ejecutivo de la Cepal (1950 y 1963), surgen corrientes de intelectuales desarrollistas que serían conocidas como “los dependentistas” y “los estructuralistas”.

La Teoría de la Dependencia cuestiona la construcción del sistema-mundo con unos países considerados “subdesarrollados” que se insertan en el mercado mundial, como exportadores de materias primas, de forma condicionada hacia la especialización en el sistema centro-periferia. De esta manera, los autores dependentistas ubican el problema del subdesarrollo en un marco interpretativo más amplio, al abordar la forma como las instituciones y la estructura productiva heredada, condicionan la dinámica económica de los países en vías de desarrollo (Tabla 1.2). Desde este enfoque, los autores de la Teoría de la Dependencia rompen con la visión diacrónica del desarrollo –según la cual existen estadios de desarrollo– al incluirse la referencia a las condiciones desiguales de los países subdesarrollados frente a los de desarrollo temprano (Ocampo, 2008).

Los autores de la Dependencia incorporan un enfoque estructuralista desde el cual aportan una visión sistemática sobre el problema del desarrollo y plantean conceptos esenciales como el “sistema mundo”, la “especialización y heterogeneidad”⁴⁷, para comprender la dinámica de integración al mercado mundial de los países subdesarrollados (Tabla 1.2).

⁴⁷ La especialización de la periferia se centra en la exportación de materias primas y la heterogeneidad se refiere a la combinación de actividades con alta productividad del trabajo (ej: sector primario exportador) con otras menos productivas (agricultura de subsistencia); así como al desarrollo desigual.

Tabla 1.2 Algunos autores de la Teoría de la Dependencia

Autor	Publicación y año
Raúl Prebisch (1901-1986), economista argentino, fundador y director del Banco Central de Argentina (1935-1943) y Secretario Ejecutivo de la Cepal (1950-1963).	<i>El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas</i> (1949), <i>Problemas teóricos y prácticos del crecimiento económico</i> (1951), <i>Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano</i> (1963), <i>Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano</i> (1967), <i>Transformación y desarrollo: la gran tarea de América Latina</i> (1970), <i>Crítica al capitalismo periférico</i> (1976), y <i>Capitalismo periférico: crisis y transformación</i> (1981).
Ruy Mauro Marini (1932-1997), economista y académico brasileño, marxista militante del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR).	<i>La dialéctica del desarrollo capitalista en Brasil</i> (1966), <i>Subdesarrollo y revolución</i> (1969), <i>Dialéctica de la dependencia</i> (1973), <i>América Latina: dependência e integração</i> (1992) y <i>La teoría social latinoamericana</i> (1994).
Theotonio Dos Santos (1936), sociólogo y Doctor en Economía, brasileño, preside la Cátedra Unesco Economía global y desarrollo sustentable.	<i>Crisis económica y crisis política</i> (1966); <i>El nuevo carácter da dependencia</i> (1967); <i>Socialismo o fascismo: el dilema latinoamericano</i> (1969); <i>Dependencia y cambio social</i> (1972), <i>Imperialismo y dependencia</i> (1978), <i>Democracia e socialismo no capitalismo dependente</i> (1991) y <i>La teoría de la dependencia un balance histórico y teórico</i> (1998).
Celso Furtado (1920-2004), economista brasileño, estuvo vinculado a la Cepal, fue director del Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social (BNDES) y ministro de Planificación (1962-1963).	<i>La dialéctica del desarrollo</i> (1964), <i>Desarrollo y subdesarrollo</i> (1964), <i>Teoría y política del desarrollo económico</i> (1968), <i>La economía latinoamericana desde la Conquista hasta la Revolución Cubana</i> (1969), <i>Análisis del modelo brasileiro</i> (1972), <i>El mito del desarrollo económico</i> (1974), <i>Brasil después del milagro</i> (1981), <i>La fantasía organizada</i> (1985) y <i>El capitalismo global</i> (1998).
Osvaldo Sunkel (1929), economista chileno, de la Cepal.	<i>El subdesarrollo latinoamericano y la Teoría del Desarrollo</i> (con Pedro Paz, 1970), y <i>Dependencia externa y teoría económica</i> (1971).
Immanuel Wallerstein (1930), sociólogo norteamericano, teórico del sistema-mundo.	<i>El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI</i> (1979), y <i>El moderno sistema mundial. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea</i> (1984).

Fuente: Elaboración propia con base en Marini y Martins (2008), web de la Cepal.

En una articulación entre el indigenismo y el dependentismo, en 1971 antropólogos indianistas suscriben la Primera Declaración de Barbados⁴⁸, en la que señalan la continuidad de las relaciones coloniales respecto a los pueblos indígenas, con Estados y sociedades nacionales que continúan con la colonización y conquista de sus territorios. También relacionan el dominio colonial con la dependencia externa de los países latinoamericanos respecto de las metrópolis imperialistas y de la estructura interna de las sociedades nacionales que producen una falsa imagen de los indígenas y su perspectiva histórica (Primera Declaración de Barbados, 1971).

⁴⁸ En el marco del XLI Congreso Internacional de Americanistas, en México (1974), se realiza la segunda II Declaración también denominada de Barbados, sobre la identidad étnica y la liberación indígena y con mayor protagonismo y participación de dirigencia indígena (Bonfil, et alt., 1977).

b. Teología de la Liberación

La Teología de la Liberación surge en el contexto del II Concilio Vaticano de la Iglesia Católica (1962⁴⁹), como una corriente crítica que promueve la práctica del Evangelio desde la justicia social y la defensa de los marginados, con pensadores y activistas comprometidos que, desde distintas visiones de la praxis religiosa, se vinculan a los movimientos sociales.

Esta corriente cuestiona el distanciamiento de la Iglesia frente a la realidad de la región (pobreza, desigualdad, discriminación) y retoma del Evangelio la opción ética del compromiso por los pobres y su liberación. Por ello enfatiza en el papel de la Iglesia mediante la ayuda efectiva a los marginados, desde la práctica liberadora, la comprensión crítica de la realidad y el compromiso con las luchas sociales; además impulsa las comunidades de base, promueve la participación y la organización activa de movimientos sociales, con reivindicaciones políticas y económicas que denuncian la injusticia y buscan la transformación social a través de la acción colectiva (Oliveros, 1991). Entre los autores se destacan sacerdotes comprometidos con los pobres, como el peruano Gustavo Gutiérrez y el ecuatoriano monseñor Leonidas Proaño; así como ecologistas y activistas como el brasileño Leonardo Boff y el investigador argentino Enrique Dussel (Tabla 1.3).

Tabla 1.3 Algunos autores de la Teología de la Liberación

Autor	Publicación y año
Leonardo Boff, sacerdote franciscano brasileño, teólogo, filósofo, escritor, docente y ecologista.	<i>Jesucristo liberador</i> (1975), <i>Iglesias, carisma y poder</i> (1985), <i>América Latina: de la conquista a la nueva evangelización</i> (1992), <i>Ética planetaria desde el Gran Sur</i> (2001); <i>La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad</i> (2000); <i>El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra</i> (2002), y <i>Evangelio del Cristo cósmico</i> (2009).
Gustavo Gutiérrez, sacerdote dominico peruano, filósofo y teólogo, funda el Instituto Bartolomé de las Casas.	<i>Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina</i> (1969), <i>Teología de la Liberación: perspectivas</i> (1971), <i>La fuerza histórica de los pobres</i> (1980), <i>Dios o el oro de las Indias</i> (Lima, 1989), y <i>En busca de los pobres de Jesucristo, el pensamiento de Bartolomé de Las Casas</i> (1992).
Leonidas Proaño, ecuatoriano, fue “el obispo de los indios”.	<i>Concientización, evangelización, política</i> (1974), <i>Creo en el hombre y en la comunidad</i> (1977), y <i>El Evangelio subversivo</i> (1977).
Enrique Dussel, filósofo argentino nacionalizado mexicano, referente del pensamiento latinoamericano, con énfasis en estudio de la Ética y la Filosofía Política.	<i>América Latina dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano</i> (1973), <i>Para una ética de la liberación latinoamericana</i> (1973), <i>El dualismo en la antropología de la cristiandad</i> (1974), <i>Filosofía de la liberación</i> (1977), <i>Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación</i> (1983), <i>Ética comunitaria</i> (1986), y <i>1492: el encubrimiento del otro</i> (1992).

Fuente: con base en *blogs* de los autores, Fundación Pueblo Indio y Wikipedia.

⁴⁹ En el II Concilio Vaticano emerge esta corriente crítica dentro de la iglesia católica, con el protagonismo de sacerdotes latinoamericanos que plantean sus preocupaciones respecto a la situación social y política de la región en las conferencias episcopales latinoamericanas de Medellín-Colombia (1968) y Puebla México (1979).

Además se destacan otros sacerdotes que optan por la lucha armada en la guerrilla como Camilo Torres Restrepo (colombiano), Manuel Pérez Martínez (español), ambos vinculados al Ejército de Liberación Nacional (ELN) (Oliveros, 1991; Saladino, 2012).

Cabe destacar entre estos autores a monseñor Leonidas Proaño, por *su* enorme influencia en los procesos organizativos de las comunidades indígenas de la Sierra Central, especialmente en Chimborazo; es fundador del Centro de Estudios y Acción Social y de la Fundación Pueblo Indio, así como promotor de la campaña 500 años de Resistencia India (1988, con la Conaie).

c. Indianismo

El “indianismo” se define como un movimiento ideológico y político, cuyo objetivo central es la liberación del indio, retomando su proyecto civilizatorio y memoria colectiva. Este concepto surge en el contexto del debate indigenista de las décadas de 1940 a 1970, desarrollado por antropólogos del pensamiento de la izquierda latinoamericana, en una época en la que “indigenismo”, “indianismo” y “movimiento indígena” se desarrollan de forma paralela, superpuesta y cruzada. El indianismo propone la liberación del indio de los Estados-nación, con estrategias de lucha por la recuperación, revalorización y “re-indianización”; además del reconocimiento de los pueblos indios como unidades políticas diferenciadas, con cultura, lengua e instituciones propias (Leyva, 2005).

En el último tercio del siglo XX el indianismo apunta hacia la reconstrucción de la identidad étnica de los pueblos originarios, como estrategia para superar la discriminación y la exclusión de los proyectos nacionales, además se sistematizan las bases de un discurso anticapitalista que atribuye a este modelo el despojo de sus recursos naturales, la explotación de su fuerza de trabajo y de la destrucción de su cultura y espiritualidad (Saladino, 2012). Como parte de las propuestas del pensamiento indianista que empiezan a articularse en las organizaciones indígenas se tienen la defensa de la tierra y la territorialidad indígena y de sus derechos; así como la reivindicación de sus cosmovisiones articuladas con la naturaleza, sus formas de gobierno y organización comunitaria.

El indianismo reivindica al indio como sujeto político y recupera la identidad de la cultura india, desde el reconocimiento de su “otredad” (Rivera, 1984; García, 2007). En este contexto, esta corriente se diferencia del indigenismo como construcción externa (de no indígenas) respecto al indio, aunque retoma las propuestas de los forjadores del pensamiento indigenista propuesto por intelectuales como Mariátegui y Vasconcelos.

El indianismo se nutre del pensamiento de los luchadores y las luchadoras indígenas como Túpac Katari, Túpac Amaru y Bartolina Sisa (Bolivia); y Dolores Cancuango y Tránsito Amaguaña (Ecuador). Además tiene como fuentes los movimientos culturales y políticos de organizaciones como: Federación Ecuatoriana de Indios (1944), Federación Shuar de Ecuador (1974), Confederación Nacional Mapuche (1969), Consejo Nacional de Pueblos Indígenas de México (1975), Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües de México (1977), Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) (1986), Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC, Colombia, 1971), Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1969⁵⁰), Movimiento Nacional Tupak Katari Mntk (1968), y Movimiento Indio Tupak Katari en Bolivia (1978), entre otras muchas instancias organizativas de los pueblos indígenas del continente (Saladino, 2012) (Tabla 1.4).

Tabla 1.4 Algunos autores del indianismo

Autor	Publicación y año
Manuel Quintín, luchador indígena colombiano.	<i>Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la 'civilización'</i> (1939). En su ideario se inspiró el movimiento guerrillero Quintín Lame.
Fausto Reinaga, indígena boliviano, referente del indianismo en Latinoamérica.	Considerado inspirador del indianismo, con publicaciones como <i>La revolución india</i> (1970), <i>Tesis india</i> (1971), <i>El pensamiento amáutico</i> (1978), y <i>El pensamiento indio</i> (1991).
Felipe Quispe Huanca, indígena boliviano, Katarista, funda el Ejército Guerrillero Tupak Katari (1982).	<i>Túpac Katari vuelve y vive carajo</i> (1988), y <i>El indio en escena</i> (1999).
Simón Yampara, boliviano, sociólogo e investigador <i>aymara</i> .	<i>Economía comunitaria aymara. La cosmovisión aymara</i> (1992); <i>Pachakuti-Kandiri en el Paytiti. Reencuentro entre la búsqueda y retorno a la armonía original</i> (1995).
Luis Macas, líder e ideólogo del movimiento indígena ecuatoriano.	<i>Los indios</i> (1989); <i>El levantamiento visto por sus protagonistas</i> (1990), <i>Los desafíos del movimiento indígena frente a la crisis</i> (1999), y <i>La resistencia cultural</i> (2002).
Nina Pacari, lideresa ecuatoriana, excanciller, jurista.	<i>Las culturas nacionales en el Estado multinacional ecuatoriano</i> (1984), y <i>Los indios y su lucha jurídico-política</i> (1989).

Fuente: con base en Escárzaga (2004), Saladino (2012), Ticona (2003) y Pieb.org

También se tienen otros referentes del indianismo como Felipe Quispe Huanca, que en su discurso propone reconstruir el Imperio Inca correspondiente al *Collasuyo*; y, Eduardo Nina Quispe, autodidacta, pedagogo y fundador del Centro Educativo *Qullasuyu* y de la Sociedad República del *Qullasuyu* (1930) (Escárzaga, 2004).

⁵⁰ Año en el que se fundaron las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), que en 1983 se convierten en el EZLN.

d. Organización de la resistencia indígena

En la primera mitad del siglo XX surgen las primeras iniciativas de organización de los pueblos indígenas, influenciadas por el auge de la izquierda que promueve una visión organizativa sindical y campesina, inspirada en las revoluciones rusa y mexicana.

En Bolivia a partir de 1930 se adopta el sindicato campesino como forma de organización de la lucha indígena, aunque en el altiplano y otras regiones se mantienen los esquemas organizativos tradicionales, como el movimiento de los Caciques Apoderados los *ayllus* y su lucha por la restitución de las tierras comunales usurpadas por las haciendas, la restitución de los gobiernos indígenas y la reivindicación de la soberanía comunal (Ticona, 2003; Rivera, 1984). En 1945 se realiza el Primer Congreso Indigenista en la ciudad de La Paz, donde participan dos mil indígenas aymaras y quechuas, que ratifican su lucha por las tierras comunales, la supresión del trabajo gratuito en las haciendas y los tributos obligatorios (Ticona, 2003).

En el caso de Bolivia se da la particularidad de la instalación tardía del Estado Nacional Popular (entre 1952 y 1964), como una experiencia de cogobierno en la que convergen la identidad indígena y tradición nacional-popular, a través de un pacto entre la Confederación Obrera Boliviana (COB) y el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). En este contexto se desarrolla un proyecto estatal socialista, que tuvo avances como la nacionalización de las minas (en especial las de estaño, estratégicas para la economía del país), el reconocimiento del derecho al voto universal y las reformas educativa y agraria (1953). Aunque el gobierno del MNR no incluye la totalidad de las aspiraciones indígenas campesinas, el proceso revolucionario de este periodo sienta las bases para las propuestas que posteriormente dan origen al movimiento indígena del país (Svampa y Stefanoni, 2007; Borón, 2012a).

En Ecuador se funda la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI, 1944) que, bajo el liderazgo de luchadoras emblemáticas como Dolores Cacuangó y Tránsito Amaguaña, agrupa a comunas y sindicatos agrarios movilizados por causas como la defensa de las tierras y los bienes comunales (como el agua), la eliminación del sistema hacendatario y de las formas serviles de producción. En sus comienzos la FEI lucha por la implementación de legislación laboral y el reconocimiento de la educación, como clave para la emancipación cultural del indígena (Tamayo, 1996).

Entre las décadas de 1960 a 1980 se crean organizaciones indígenas locales y regionales, algunas de las cuales tienen la influencia de la izquierda revolucionaria y de la Iglesia bajo el enfoque de la catequesis transformadora de la Teología de la Liberación. En Ecuador se crean la Confederación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (Fenocin, 1960), la Federación Shuar en la Amazonia (1964) y la Ecuador Runacunápac Riccharimui (Ecuadorunari, 1972); las dos últimas con influencia de la iglesia progresista (Altmann, 2014a). En el caso boliviano se crean organizaciones campesinas y sindicales, además de sectoriales como: Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a (1969), Centro Campesino Tupaj Katari (1971) y Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB, 1979) (Rivera, 1984).

A pesar de que esta etapa es relevante para la formación de instancias organizativas de los pueblos indígenas, las nuevas estructuras sustituyen los esquemas organizativos tradicionales y se instalan formas de acción “occidentales” que impactan las lógicas ancestrales de gobierno indígena. De esta manera se pasa de las estructuras comunales a modelos sindicales, que apoyan la causa indígena, si bien la izquierda mantiene la visión de integración de los pueblos originarios a la sociedad nacional. Los temas comunes en las reivindicaciones de las organizaciones indígenas son la recuperación de la historia de la resistencia anticolonial, de las lenguas propias, de las lógicas de los pueblos en su relacionamiento con la naturaleza y de la autonomía de los pueblos para definir el modo de vida (Stavenhagen, 1988). Además, la lucha por la tierra y el derecho a la educación multicultural, se empiezan a consolidar discursos indianistas anticoloniales.

Por otra parte, en la década de 1970 la migración indígena hacia las ciudades contribuye a la visibilización de este sector de la población y a su acercamiento a la sociedad nacional, a la vez que facilita la emergencia de nuevos discursos políticos elaborados por intelectuales indígenas que resignifican la historia, la lengua y la cultura de los pueblos originarios. En el caso boliviano la intelectualidad indígena migrante, vinculada con las comunidades rurales y sus sistemas de autoridad, construye un discurso que propone la relectura de la etnicidad, reinventando la indianidad como sujeto de emancipación y proyecto político que reivindica el pasado y las prácticas culturales comunitarias (Rivera, 1984; Svampa y Stefanoni, 2007).

En este contexto, a finales de los años 1970 en Bolivia surge el Katarismo, como corriente de pensamiento indianista –cuyo nombre evoca la lucha anticolonial de Túpac Katari y propone

la restauración del código moral incaico *ama sua* (no seas ladrón), *ama hulla* (no seas mentiroso) y *ama q'ella* (no seas ocioso⁵¹)– y de la sociedad originariamente libre y autónoma (Rivera, 1984). El Katarismo aglutina a distintas vertientes indianistas con un discurso común en torno a la reivindicación de la historia indígena, de su lucha anticolonial, su cultura, modos de vida y autonomía organizativa (García, 2007); así mismo congrega a corrientes clasistas identificadas con la denuncia de las condiciones de explotación y opresión de los indígenas (Escárzaga, 2004).

En 1973 distintas organizaciones culturales indígenas bolivianas firman el Manifiesto de *Tiwanaku*⁵², como una expresión anticolonial que pone en el eje de las reivindicaciones indígenas la necesidad de descolonizar la educación, la cultura y la economía, mediante la recuperación de los valores ancestrales. Dicho manifiesto es formulado por una nueva generación de indígenas estudiantes que viven en la ciudad, herederos de la revolución inconclusa de 1952, que les reconoce sus derechos como ciudadanos campesinos pero no como indígenas, que se declaran “extranjeros en su propia tierra” y que –inspirados en el pensamiento indianista de Fausto Reinaga, con sus obras el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) y la *Tesis India* (1971)– contribuyen a la recuperación de la memoria de la resistencia indígena y al resurgimiento de la lucha anticolonial, interpelando al Estado y a la sociedad boliviana (Ticona, 2003).

El Manifiesto de *Tiwanaku* es clave en la elaboración del discurso indianista contemporáneo que cuestiona la continuidad de una colonización que no solo es económica y política, sino también cultural e ideológica y que se expresa en el accionar de los partidos políticos criollos que imitan los modelos desarrollistas europeos y norteamericanos (Ticona, 2014; Choque R., 2004). A finales de los años 1960 el discurso Katarista se divide en distintas vertientes: (1) la política partidaria, en la que se inscriben el Movimiento Revolucionario Túpac Katari Mrtk y el Movimiento Indio Túpac Katari Mitka⁵³, ambos con reivindicaciones de retorno a las prácticas comunitarias y a la recuperación de formas de organización y de vida ancestrales; (2)

⁵¹ Cuyo origen puede estar inspirado en la triada original de bien hacer, bien querer; pero que con la evangelización es incorporado con fuertes matices de subordinación y obediencia.

⁵² Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a, Centro Campesino Túpac Katari, Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y Asociación Nacional de Profesores Campesinos (Choque, R., 2004).

⁵³ El Mitka tiene una ruptura en 1982 que da origen al Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) y en 1987 cambia su nombre por el de Ayllus Rojos; surge como una alianza de la vanguardia criolla y la vanguardia indígena que en el contexto del neoliberalismo se unen en la lucha anticapitalista (Escárzaga, 2004).

la sindical, que deriva en la formación de la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), y que concreta la ruptura del movimiento sindical campesino con el Estado Nacionalista; y (3) la académica, la historiográfica y la de investigación sociológica que se centra en la revisión histórica de los liderazgos y levantamientos indígenas (García, 2007).

La evolución del Katarismo en la década de 1980 genera varias vertientes como la *culturalista*, con menor contenido político y mayor desarrollo de la música y la religiosidad, por lo que hoy se le denomina los “pachamámicos”; la *integracionista*, con la reivindicación del ser indígena para demandar al Estado el reconocimiento de derechos ciudadanos sin perder la identidad cultural; y la vertiente *nacional indígena*, que apunta a la constitución de un Estado Indio, con una reivindicación de lo indio como sujeto de poder, de mando y de soberanía (García, 2007).

Respecto a Ecuador la resistencia indígena-campesina se concentra en la lucha contra el sistema hacendatario que los convierte en “huasipungos”, término que en quechua define la relación servil que se establecía con la entrega de porciones de tierra a cambio de pago en especies y trabajo al hacendado⁵⁴. Así la lucha por la tierra y los territorios ancestrales es el eje que articula la lucha indígena, en tanto permite la continuidad histórica de su existencia como pueblos.

Aunque en el país se realizan dos reformas agrarias (1964 y 1973) que intentan resolver el problema de la concentración de la tierra, estas no afectan la estructura de la tenencia de la tierra, pues mantienen intacta la propiedad privada (se entregan tierras del Estado y de congregaciones religiosas), por ello la resistencia indígena mantiene la cuestión agraria como eje de sus reivindicaciones en décadas posteriores. Pese a las limitaciones de dichas reformas, se logra liberar a los indígenas del sistema de hacienda y eliminar las relaciones de servidumbre, creando las condiciones para la recomposición indígena que permiten sentar las bases para reivindicaciones más amplias, como la educación bilingüe, la identidad cultural y el reconocimiento de su condición de pueblos (Simbaña, 2005).

A partir de la década de 1980 la lucha indígena ecuatoriana vive un proceso de fortalecimiento político y organizativo, con la creación de nuevas instancias de representación regional y nacional como: Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador,

⁵⁴ El huasipungo era el usufructo de una porción de tierra asignada por el hacendado a cambio del trabajo del indígena y de su familia, durante varios días a la semana (de cuatro, cinco y hasta siete días).

(Conacnie, 1980), precursor de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie, 1986); Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (Feine, 1980); Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana (Coince, 1986); y Federación Nacional de Organizaciones Campesinas-Indígenas (Fenoc-I, 1988) (Altmann, 2014a; Escárzaga, 2004).

Con una mayor consolidación de los discursos políticos, la resistencia indígena ecuatoriana empieza procesos de movilización hacia los centros de poder, con acciones como la “Gran Marcha de la Unidad Amazónica”, realizada por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (Confeniae) en la ciudad de El Puyo (1983). Así mismo se avanza en la consolidación del movimiento indígena ecuatoriano, con la realización del Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas que deriva en la articulación de las organizaciones nacional, mediante la constitución de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie, 1986); que integra a organizaciones representativas de las tres regiones del país: la sierra (con la Ecuarrunari), la Amazonia (Confeniae) y la Costa (Coince), constituyéndose en la principal organización indígena del país hasta la actualidad (Altmann, 2014a; Escárzaga, 2004).

También en Bolivia se crean organizaciones con una clara definición indígena, como la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa (FNMCIOS-BS, 1980) y la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (Cidob⁵⁵, 1982). De esta manera, la creación de las organizaciones permite el impulso a una intelectualidad indígena que aporta a la consolidación de dirigencias con una mayor autonomía respecto a los partidos de izquierda, sindicatos, ONG e iglesias; así como la elaboración de un discurso propio que será el sustento de posteriores luchas del movimiento indígena.

Durante la década de 1980 las organizaciones indígenas desarrollan su base política e ideológica, identifican problemas comunes y definen estrategias de lucha con sus bases (organizaciones locales y comunidades), mediante congresos y reflexiones internas que permiten su consolidación. La problemática común gira en torno a los históricos problemas no resueltos con el Estado (tierra, educación, reconocimiento de derechos) y surgen nuevos temas derivados de la colonización de las zonas periféricas y del impacto de los proyectos de

⁵⁵ Nace como la central de pueblos y comunidades indígenas del oriente boliviano (chiquitanos, ayoreos, guarayos, guaraníes), representa a los 34 pueblos originarios de la Amazonia (Cidob.org).

desarrollo sobre los territorios indígenas, como el problema de los impactos de la industria petrolera en la Amazonia.

Por otra parte, en Ecuador se crea la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib, 1988), fundamental en la constitución de un sistema educativo propio, como uno de los logros más importantes del movimiento indígena ecuatoriano contemporáneo y un modelo vanguardista para toda la región Andina⁵⁶. Dicho proceso se inspira en las escuelas radiofónicas de Chimborazo, organizadas con el apoyo de monseñor Leonidas Proaño, bajo los principios de la pedagogía de la liberación. También la autonomía administrativa del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (SEIB), fue una herramienta esencial para la consolidación de los procesos organizativos indígenas en el ámbito territorial, tanto en términos administrativos, como en el fortalecimiento del liderazgo en los distritos educativos interculturales.

e. Lucha y reconocimiento internacional de los derechos de los pueblos indígenas

Nosotros los pueblos indígenas damos la bienvenida a la oportunidad de ser escuchados en el mundo de las naciones como ‘campeones de paz y progreso’. Pero paz y progreso no significan para nosotros la misma cosa que para ustedes. Paz y Progreso significa nuestro derecho a determinar nuestros sistemas de pensamiento, a determinar nuestras lenguas, a determinar nuestras relaciones de unos con otros y con nuestras tierras y territorios. Significa el derecho a la libre determinación (*Tadadaho* Sid Hill, líder espiritual de los *Haudenosaunee* o *Iroquois*⁵⁷).

En 1923 el jefe *Cayuga Deskaheh*, líder del Consejo *Haudenosaunee*, inicia el que sería el largo camino de la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas ante “Occidente”. Aunque sus demandas no fueron tenidas en cuenta por los gobiernos entonces representados en la Sociedad de las Naciones en Ginebra, su presencia marca un hito para la dirigencia y las organizaciones indígenas de todo el mundo (Rodríguez, 2006).

La comunidad internacional y los Estados Nacionales empezaron a reconocer los derechos de los pueblos indígenas después de la primera mitad del siglo XX, como resultado de la

⁵⁶ En 1992 el Congreso Nacional aprueba la descentralización de la Dineib y un año después se oficializa el Modelo de Educación Intercultural Bilingüe. En 2000 se organizan las direcciones de educación por nacionalidades, en el marco de las distintas redes zonales de EIB; con un sistema autónomo y descentralizado que, aunque estaba adscrito al Ministerio de Educación Nacional, era aplicable a pueblos y nacionalidades indígenas, bajo la lógica del derecho a una educación propia para el fortalecimiento de su identidad.

⁵⁷ Apartado del discurso en el primer periodo de sesiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, en Nueva York, 13 de mayo de 2002. *Tadadaho*, significa líder espiritual y representa al Gran Consejo de las Naciones del Norte de América (*cayuga, mohawk, oneida, onondaga, seneca y tuscarora*) (Rodríguez, 2006).

persistente y tenaz lucha de los indígenas frente a la ausencia de instrumentos jurídicos internacionales y nacionales para el cumplimiento y protección de sus derechos.

Fue la Organización Internacional del Trabajo (OIT) la que sienta las bases para el establecimiento de derechos específicos para los pueblos indígenas, como resultado del estudio sobre las condiciones laborales de los “aborígenes” en las colonias europeas. Las evidencias de explotación, de imposición de trabajos forzosos y de expulsión de sus dominios ancestrales son la base para que, en 1921, la OIT asuma la expedición de normas internacionales para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y tribales (Rodríguez, 2006).

En 1957 se adopta el Convenio Internacional sobre Poblaciones Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (Convenio 107 de la OIT), como el primer intento de normar las obligaciones internacionales de los Estados en relación con los pueblos indígenas y también como el primer tratado de derecho internacional que aborda cuestiones específicamente relacionadas con los derechos de los indígenas sobre la tierra, el trabajo y la educación. Es ratificado por 27 países, 14 de ellos americanos: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, República Dominicana, El Salvador, Ecuador, Haití, México, Panamá, Paraguay y Perú; y aunque constituye un relativo avance en la defensa de los derechos indígenas, el Convenio 107 refleja la visión de la época que considera a los pueblos indígenas y tribales como “sociedades atrasadas y transitorias”, a las cuales habría que integrar y asimilar a los Estados Nacionales, siendo criticado por su carácter etnocentrista, colonialista e integracionista, en especial por las organizaciones indígenas (Stavenhagen, 1988).

En el contexto del auge desarrollista de las décadas de 1960 y 1970, se evidencian las limitaciones del Convenio 107, pues mantiene la contradicción entre los derechos de los pueblos indígenas y la suposición de que su único futuro posible era su integración en el conjunto de la sociedad y que las decisiones relativas a su desarrollo atañen al Estado. Así mismo durante dichas décadas aumentan los conflictos entre los intereses de las sociedades nacionales y los de los pueblos indígenas, dada la expansión de la colonización e ideas de integración legitimadas por la idea del progreso y el desarrollo; mientras al tenor de la ola revolucionaria que recorre la región en este periodo y con el acompañamiento de profesionales aliados de la causa indígena –como los antropólogos que elaboran las Declaraciones de Barbados (1971 y 1977)–, las organizaciones y dirigencias indígenas emergentes trazan estrategias de participación en instancias internacionales para la defensa de sus derechos.

Por otra parte, en las Naciones Unidas se realizan algunos pronunciamientos respecto a los pueblos indígenas, con pocos efectos en la defensa de sus derechos pues se les considera minorías étnicas con precarias condiciones de vida y que requieren protección desde una perspectiva de no discriminación⁵⁸. Es a finales de los años 1960 cuando una resolución de la Asamblea General llama la atención en que la educación –en los países y territorios aún sometidos a la ocupación colonial y extranjera–, respete las tradiciones nacionales, religiosas y lingüísticas de la población indígena; y se hace referencia a la vigencia de formas de trabajo comparables a la esclavitud, en algunas zonas indígenas de Latinoamérica y como resultado del legado de un pasado colonial semifeudal (Stavenhagen, 1988).

Durante décadas la cuestión indígena es considerada por las Naciones Unidas como un tema marginal y de difícil definición, pues no estaba aceptada la denominación de estas “poblaciones” como pueblos. Ante la falta de claridad sobre la situación de los indígenas, en 1971 el Consejo Económico y Social de Naciones Unidas (Ecosoc) autoriza realizar un estudio para conocer la magnitud sobre el problema de la discriminación contra dichas “poblaciones”; y en 1987 el Relator Especial para la Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, José R. Martínez Cobo, presenta el informe final que aporta una definición sobre las “comunidades, poblaciones y naciones indígenas” reconociendo su continuidad histórica con “sociedades anteriores a la invasión y la colonización de sus territorios”. Además el estudio de Cobo reconoce el derecho a diferenciarse de otros sectores de la sociedad y de mantener sus territorios ancestrales y su identidad étnica, así como sus patrones culturales, instituciones sociales y sistemas jurídicos.

También en la década de 1980 se revisa el Convenio 107, con la Reunión de Expertos de 1985, en la que participan organizaciones indígenas que recomiendan la revisión del enfoque integracionista. Sería cuatro años después, en la Conferencia de la OIT de junio de 1989⁵⁹,

⁵⁸ En 1949 la Asamblea General recomienda estudiar la situación de las poblaciones aborígenes del continente americano y, en 1950, el Ecosoc aprueba una resolución que subraya la importancia de elevar el nivel de vida de dichas poblaciones (Stavenhagen, 1988).

⁵⁹ Además de constituirse en un marco de referencia para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, la Conferencia representa un avance en los procedimientos de la OIT, al permitirse la participación de organizaciones indígenas y organizaciones no gubernamentales en la redacción de un convenio. El Convenio 169 es adoptado por el plenario de la Conferencia, siendo ratificado por 22 países: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Dinamarca, Dominica, Ecuador, España, Fiji, Guatemala, Honduras, México, Nepal, Nicaragua, Noruega, Países Bajos, Paraguay, Perú, República Centroafricana y Venezuela.

cuando se adopta el texto del Convenio 169, que se constituye en el principal referente internacional para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

El Convenio 169 de la OIT se inspira en el respeto a las culturas, modos de vida y sistemas de organización tradicional de los pueblos indígenas. En este contexto, reconoce el derecho de los pueblos a un territorio propio, a su cultura, identidad, lenguas, religiones y formas de vida; derechos a la no discriminación y establece medidas especiales de salvaguarda; y reconoce la cultura y el modo de vida diferentes de los pueblos indígenas respecto de los otros segmentos de la población nacional (ejemplo, la forma de subsistencia, el idioma, las costumbres, etcétera); así como su organización social e instituciones políticas propias. Así mismo el Convenio señala que la tierra y el territorio son fundamentales para la existencia de los pueblos indígenas, y que más allá de la producción, se relacionan con todos los ámbitos de su vida colectiva y cosmovisión. Al estipular el derecho colectivo sobre los territorios, recomienda a los Estados asegurar la posesión de las tierras tradicionalmente ocupadas y la restitución de las usurpadas ilegalmente.

El aspecto más relevante del Convenio es el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a decidir sobre sus prioridades de desarrollo y a participar en la formulación, aplicación y evaluación de planes y programas que les afecten directamente. Para ello establece mecanismos nacionales como la consulta previa al desarrollo de proyectos y actividades que impacten el modo de vida de los pueblos indígenas y sus territorios:

Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que este afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente (Convenio 169 OIT, artículo 7, párrafo 1).

Aunque el Convenio mantiene la visión “desarrollista occidental”, insta a los gobiernos a formular estudios que permitan conocer la incidencia social, cultural, espiritual y medio ambiental de las actividades de desarrollo (Convenio 169 OIT, artículo 7, párrafo 3). Desde la formulación del Convenio 169 se ha convertido en el principal instrumento de defensa de los derechos de los pueblos.

1.3.4 Neoliberalismo, nueva fase de la resistencia

A inicios de los años 1980 la crisis de la deuda externa determina el final del modelo de sustitución de importaciones en Latinoamérica, que ha sido impulsado por la Cepal, y marca el inicio de la aplicación de políticas neoliberales en la región que, aunque ya habían sido instauradas por las dictaduras militares del Cono Sur desde la década de 1970, se generaliza a partir de 1982 cuando México declara su incapacidad de cubrir el servicio de su deuda y junto con otros países se someten a las directrices del Fondo Monetario Internacional. La crisis de la deuda y la década perdida de 1980 con el estancamiento de la región en términos de desarrollo, son la base para el planteamiento de las estrategias de ajuste que se establecen a través de una política económica que sustituye el desarrollismo, al proclamar el inicio de la era de la globalización y el triunfo del libre mercado (Guillén, 2007).

Los antecedentes del neoliberalismo en América Latina se remiten al modelo económico aplicado durante la dictadura de Augusto Pinochet en Chile, primer gobernante en establecer procesos de liberalización de la economía, privatización del Estado y reducción del gasto público, bajo la asesoría de los principales pensadores neoliberales como Milton Friedman, Von Hayeck y George Shultz. Siguiendo los preceptos de la escuela de pensamiento económico de la Universidad de Chicago, en donde se forman los “Chicago Boys”, quienes fueron asesores de la dictadura chilena, se aplican políticas económicas de estabilización que posteriormente serían conocidas como las reformas estructurales (Roitman, 2007).

La fase neoliberal se inicia en el conjunto de la región a partir de la década de 1980, con reformas estructurales de liberación comercial, desregulación financiera, privatización, política tributaria, legislación laboral y la transformación de los sistemas de pensiones (Bejarano, 1997). Bolivia se considera el segundo laboratorio neoliberal de la región, pues a mediados de los años 1980 se aplican reformas estructurales como la privatización y el cierre de minas, que propician el desplazamiento de los obreros hacia otros sectores productivos, como el agrícola a través de la migración cocalera; así como la recomposición de la lucha campesina-indígena que inicia una nueva fase de movilización social (Svampa y Stefanoni, 2007).

En 1989 se establece el Consenso de Washington, con un decálogo de medidas económicas para la recuperación del ritmo de crecimiento en la región y su articulación con el mercado

mundial⁶⁰, que se convierte en un compromiso político entre el capital financiero globalizado del centro estadounidense y la élite interna de América Latina (Guillén, 2007). Con la reducción radical del papel económico del Estado, la apertura irrestricta de las fronteras y la eliminación de todas las barreras estatales a los movimientos transfronterizos de bienes y capitales, se sientan las bases para los Tratados de Libre Comercio (TLC) que se concretan en la década de 1990 y que abren una nueva fase de movilizaciones sociales en la región.

Por la vía de la refinanciación de la deuda y la negociación de nuevos préstamos, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) son los principales impulsores de la receta neoliberal que propicia la desindustrialización y el retorno a la exportación de materias primas; mientras aumentan el desempleo, el subempleo, la informalidad de la economía, la vulnerabilidad del sistema productivo, la pobreza, la desigualdad y la migración.

Los efectos negativos y de las políticas neoliberales, así como la firma de los Tratados de Libre Comercio, marcan el inicio de una fase de crisis políticas, inestabilidad social e ingobernabilidad en la región, en un contexto de debilitamiento de los Estados Nacionales y de mayor corrupción. La protesta social se expande por la región, como forma de rechazo al modelo económico y político, con movilizaciones en contra de las políticas neoliberales; con el protagonismo de los indígenas, por ejemplo con la proclama zapatista en Chiapas contra el TLC con Estados Unidos (1994), la guerra del agua en Bolivia (2000) y las protestas en Ecuador (1990, 1997, 2000, 2001 y 2005).

a. Resistencia indígena antineoliberal

En la década de 1990 el movimiento indígena se constituye en un nuevo sujeto social que cuestiona los problemas estructurales del Estado Nacional y denuncia los efectos negativos del modelo neoliberal en sus respectivos países. En el contexto de la caída del muro de Berlín, de la consolidación de los Estados Unidos como potencia hegemónica y de desplazamiento de la clase obrera como protagonista de la protesta, el movimiento indígena emerge como fuerza antagonista de un modelo que significa la ampliación del capitalismo hacia los territorios periféricos antes excluidos del mercado mundial, dado el interés por los recursos naturales

⁶⁰ Las medidas se centran en la disciplina y reforma fiscal, liberalización comercial y aumento de las exportaciones, reducción del gasto público y disminución del déficit fiscal, privatización del sector público, reducción de la inflación y control de la política monetaria, desregulación y liberalización del sector financiero.

(hidrocarburos, minerales, agua, biodiversidad y bosques), y que constituye una nueva amenaza para los territorios y modo de vida de los pueblos originarios (Escárzaga, 2004).

En un contexto de debilitamiento y desnacionalización del Estado, de búsqueda de nuevas identidades sociales y de la globalización de las comunicaciones, el movimiento indígena logra posicionarse desde la reidentificación étnica de buena parte del campesinado indio, la revitalización de la comunidad como estructura de autoridad colectiva y la consolidación de una intelectualidad que produce nuevos discursos políticos (Quijano, 2005). Además las organizaciones indígenas muestran gran capacidad de adaptación y utilización sobre los factores favorables como el reconocimiento de sus derechos en el orden internacional (Prada, 2008); así como el apoyo de organizaciones no gubernamentales y otros sectores sociales como los ecologistas y los intelectuales que promueven escenarios de reflexión antineoliberal para la construcción de otro mundo posible.

La emergencia de la resistencia indígena antineoliberal se explica por el desplazamiento de viejos sujetos sociales, como la clase obrera, que son reemplazados por nuevos movimientos como los étnicos, de las mujeres y de los jóvenes. Además los impactos de las políticas de ajuste estructural fueron menores para los pueblos y comunidades indígenas, por su autonomía productiva y cultural, sus mecanismos de cohesión, capacidad de autoorganización y por la existencia de estrategias de resistencia y lucha históricamente desarrolladas (Escárzaga, 2004).

Las transformaciones productivas impulsadas por las políticas neoliberales y de la globalización de la economía, con una demanda creciente de recursos naturales, incorporan al mercado mundial territorios antes excluidos y aumentan la presión sobre las comunidades periféricas (Escárzaga, 2004). En la Amazonia se incrementa la presión colonizadora iniciada a mediados de siglo, el extractivismo de los sesenta y la presión petrolera en 1970 y 1980.

En este contexto se explica la consolidación de las organizaciones indígenas y el desarrollo de acciones de resistencia en defensa de la vida, como el emblemático del levantamiento de los zapatistas de Chiapa, que logra mostrar al mundo las contradicciones del capitalismo en su fase de neoliberalismo y señala las amenazas de la globalización de la economía para los pueblos y los recursos naturales. En este sentido, en enero de 1994, hombres y mujeres con el rostro cubierto, hacen visible la continuidad de la resistencia indígena ante un sistema de dominación

excluyente desde sus orígenes, pero con pueblos que mantienen viva su memoria, “a pesar de los 500 años de explotación, ultrajes y humillaciones a las que fue sometido”⁶¹.

En el caso de la región Andina⁶², aunque la resistencia indígena se había mantenido oculta en la historia de los países, en la década de 1990 se inicia un proceso de consolidación particularmente relevante en los movimientos indígenas boliviano y ecuatoriano, el cual llevaría a la inclusión de sus demandas y propuestas en la agenda política de sus respectivos países. En 1990 en ambos países se realizan movilizaciones masivas, como el histórico levantamiento indígena en Ecuador y la Primera Marcha Indígena en Bolivia, que marcan el inicio de una nueva fase de la resistencia indígena y del desarrollo de propuestas que inciden en la transformación política de los países, con la emergencia de temas relevantes como la plurinacionalidad y la economía comunitaria.

En Ecuador el levantamiento indígena de 1990 marca un hito en la historia del movimiento indígena continental, con dos millones de indígenas manifestándose en todo el país, que por primera vez cuentan con el apoyo de sectores populares urbanos y de la clase media de Quito, que se suman y apoyan la movilización⁶³. Se inicia así una fase de protagonismo político del movimiento indígena, como un actor decisivo en el derrocamiento de presidentes (1997, 1998, 2000 y 2002); así como en la presentación de propuestas sobre el modelo económico, político, social y cultural durante los procesos constituyentes de 1998 y de 2008. A partir de dicho levantamiento, las nacionalidades indígenas ecuatorianas recuperan su forma milenaria de confrontación con el poder criollo con el bloqueo de las principales carreteras y la consecuente obstrucción de las actividades económicas estratégicas del país, como estrategia de presión para la solución de sus demandas (Escárzaga, 2004).

La Conaie desempeña un papel histórico en el levantamiento indígena nacional, liderando el reclamo histórico de los pueblos respecto al reconocimiento de sus derechos como

⁶¹ Revista Chiapas, (s. f.) [Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/chiapas-pres.html>].

⁶² Cabe señalar que Colombia y Perú viven procesos particulares: el primero, por el proceso de paz con el movimiento guerrillero M-19, que deriva en una asamblea constituyente en la que se formula la Constitución Política de 1991, pionera en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, y el segundo, por los efectos negativos sobre las comunidades nativas de las operaciones de Sendero Luminoso y de la lucha del Estado contra dicha guerrilla en territorios indígenas en las décadas de 1980 y 1990.

⁶³ Entre mayo y junio (1990), los indígenas se movilizan por el alto costo de la vida y por el incumplimiento de las promesas electorales del presidente Rodrigo Borja, como la Reforma Agraria, con la aplicación de medidas de ajuste estructural. Los estudiantes universitarios se toman las instituciones y la población apoya con alimentos y dando refugio a los indígenas e incluso las iglesias les abren las puertas para que pasen las noches.

nacionalidades indígenas y formulando un pliego de dieciséis puntos, que trata aspectos vitales como la reforma constitucional para declarar el carácter plurinacional del Estado, la resolución de los problemas de la tierra-territorio y agua, la aprobación de presupuestos para atender necesidades específicas (educación, salud, infraestructura, etcétera) y la legalización de la medicina indígena, entre otros (Cruz, 2012). En esencia la propuesta de la Conaie gira en torno a la inclusión en la agenda del país de las nacionalidades indígenas, como sujetos de derechos y actores relevantes de la identidad de un Estado Plurinacional.

Un aspecto central de la movilización indígena es el cuestionamiento al Estado Uninacional que niega la existencia de nacionalidades indígenas, con una historia y formas de vida diferenciadas. Con la demanda de reconocimiento sobre el carácter plurinacional del Estado, las nacionalidades indígenas reclaman por su inclusión en la sociedad, pero no como etnias o minorías, sino como actores políticos con propuestas para la construcción del Estado resolviendo las contradicciones que desde la fundación de las Repúblicas son omitidas o postergadas por los gobiernos.

A partir del levantamiento de 1990 empieza un proceso de movilización indígena continuado y con alianzas con otros actores sociales como los ecologistas, las feministas y los jóvenes, que emergen como movimientos que exploraban nuevos paradigmas después de la pérdida de referentes por la caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría, y que posteriormente se conocen como “altermundistas”, “antineoliberales” y “antiglobalización económica”. Como resultado de la resistencia indígena, la década de 1990 y el inicio del siglo XXI estarían determinados por la movilización y la generación de propuestas que influyen radicalmente en el destino político del país (Tabla 1.5).

Tabla 1.5 Movilizaciones indígenas en Ecuador (1990-2006)

Año	Movilización
1990	Paro del <i>Inti Raymi</i> , determinante para el movimiento indígena con la posterior creación del Movimiento Pachakutik (1995), da lugar a procesos de educación intercultural bilingüe y el debate de la plurinacionalidad, así como la inclusión de la idea de la unidad en la diversidad.
1991	Constitución de parlamentos populares en alianza con otros actores sociales
1992	Marcha desde la Amazonia hasta Quito, por la defensa y la adjudicación de territorios; proponen la modificación del primer artículo de la Constitución Política para reconocer la plurinacionalidad (Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza, Opip, y Confeniae). Logran la adjudicación de tierras para 48 comunidades indígenas.
1992	Paro nacional y movilizaciones con otros sectores sociales (Frente Unido de Trabajadores, FUT, y Unión Nacional de Educadores); además de la conmemoración de los 500 años de resistencia a la colonización y al neoliberalismo.
1994	Segundo levantamiento nacional, contra el Gobierno de Sixto Durán Ballén (1992-1996), contra la Ley de Desarrollo Agrario que elimina la reforma agraria, privatiza el agua, liberaliza el comercio de tierras y desintegra el régimen de propiedad comunal. Logran reformas a la ley de reforma agraria.
1997	Movilización y destitución del Presidente Bucaram. Ante la convocatoria del gobierno interino de realizar una Asamblea Constituyente, se realiza una constituyente alternativa que permite concretar demandas y alianzas entre movimientos sociales.
1999	Bloqueo de carreteras en protesta por las medidas del Gobierno (Presidente Mahuad). Miles de indígenas se toman Quito, convocan a la constitución de un Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador. Se presenta el Mandato nacional de los pueblos y nacionalidades indígenas, con once puntos (cinco indígenas y seis de otros sectores).
2000	Levantamiento contra el presidente Jamil Mahuad, culmina con su derrocamiento y la formación de un gobierno transitorio ⁶⁴ en el que participa el presidente de la Conaie (Antonio Vargas).
2001	Levantamiento indígena y popular para derogar el “paquetazo” de medidas del Gobierno de Noboa (alza de transportes, combustibles y gas doméstico). Entre 6000 y 8000 indígenas ocupan la Universidad Politécnica Salesiana, con el lema “Nada solo para los indios”, logran que el Gobierno firme un acuerdo con las organizaciones indígenas, campesinas y sociales.
2003	Ruptura de la Alianza de Pachakutik con el Gobierno del coronel Lucio Gutiérrez.
2006	Levantamiento de tres semanas contra el TLC y con propuestas soberanistas no solo étnicas, como la caducidad del contrato con la petrolera OXY, la reivindicación del manejo de la base de Manta por parte de Ecuador y no involucrar al país en el Plan Colombia.

Fuente: con base en Altmann (2014a), Escárzaga (2004), Del Campo (2011) y Tamayo (1996).

De manera paralela al desarrollo de acciones de resistencia, se consolidan las propuestas y el discurso político que guiaría al movimiento indígena en la lucha contra la imposición del neoliberalismo y por el fin del colonialismo. En 1994 el Consejo de Gobierno de la Conaie⁶⁵ presenta a la sociedad nacional e internacional su *Proyecto político*⁶⁶, con propuestas para

⁶⁴ El 21 de enero se constituye una Junta de Salvación Nacional, en la que participan los indígenas (Antonio Vargas, presidente de la Conaie) y los militares (coronel Lucio Gutiérrez), pero la inexperiencia política de la dirigencia indígena y la fuerte “presión norteamericana facilitaron la traición de los militares con quienes los indígenas se habían aliado” (Escárzaga, 2004: 117).

⁶⁵ Luis Macas, presidente y Nina Pacari, dirigente de territorios, recursos naturales, medio ambiente y desarrollo.

⁶⁶ En la presentación del proyecto político se hace una alusión a la inclusión en esta propuesta de distintos sectores sociales organizados, como: campesinado, obreros, mujeres, estudiantes, profesionales, intelectuales, religiosos, militares y políticos democráticos y humanistas.

resolver los problemas del subdesarrollo, la dependencia, la corrupción, la pobreza y la explotación económica, agudizados por el neoliberalismo y su avanzada sobre los recursos naturales (Conaie, 1994).

El objetivo principal de la propuesta de la Conaie apunta a la construcción de una sociedad humanista con un nuevo modelo de Estado y de nación plurinacional; para lo cual acuden a los principios del humanismo, el comunitarismo, la democracia plurinacional comunitaria, el plurinacionalismo, la unidad en la diversidad, la autodeterminación, la soberanía, la independencia y la solidaridad nacional. Bajo dichos principios, se plantea la reformulación del proyecto de Estado en términos políticos, con una nueva Constitución Política, la reforma de la administración pública, la reestructuración de la Fuerza Pública y las relaciones políticas nacionales e internacionales; y en general, el reconocimiento de las nacionalidades indígenas con sus plenos derechos a través de la aplicación de la autonomía y del derecho indígena, el reordenamiento de los territorios indígenas, la consolidación de los pueblos y las nacionalidades indígenas, y la sociedad (Conaie, 1994).

El movimiento indígena ecuatoriano plantea el reconocimiento de sus propuestas de gobierno y la existencia de otros modelos de vida sostenibles. En este contexto, la propuesta de la Conaie incluye la reformulación del modelo económico del país, con un “Nuevo modelo económico del Estado Plurinacional”, con una economía comunitaria ecológica planificada y con la ejecución de la reforma agraria; mientras en lo cultural, proponen la necesidad de revalorizar a las culturas y la educación bilingüe intercultural científica y humanista (Conaie, 1994).

Para el desarrollo de sus propuestas y aglutinar a otros sectores populares, en 1995 la Conaie funda el movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, como su brazo político; que en las elecciones de 1996 entra en el escenario político del país, con siete diputados provinciales y uno nacional. En la Asamblea Constituyente de 1997, Pachakutik logra el reconocimiento del Ecuador como un Estado “multicultural y multiétnico” en la Carta Magna de 1998; además de la inclusión de los tres pilares filosóficos andinos de *Ama quilla* (no ser ocioso), *Ama llulla* (no mentir) y *Ama shua* (no robar), como principios éticos que cuestionan la corrupción de las élites gobernantes (Escárzaga, 2004).

En 2002 la alianza electoral de Pachakutik con el coronel Lucio Gutiérrez, lleva a buena parte de la dirigencia indígena a participar en un corto periodo del gobierno⁶⁷ hasta la ruptura de los acuerdos por el giro neoliberal del programa de gobierno popular, que en principio defiende los recursos naturales estratégicos y rechaza la incidencia norteamericana en la región⁶⁸. La truncada participación en el gobierno y las maniobras de división impulsadas desde el gobierno inciden en el debilitamiento de Pachakutik y del propio movimiento indígena. No obstante, el acumulado en la formulación de las propuestas indígenas y las movilizaciones que inciden en el derrocamiento de gobiernos, marcan el devenir de la política ecuatoriana, hasta la inclusión de parte de sus planteamientos en la Constitución Política de 2008.

Por su parte, en Bolivia la resistencia indígena da un salto organizativo y sociopolítico como consecuencia de la política neoliberal aplicada en 1985 –con la privatización de las empresas públicas, el cierre de las minas y la eliminación de los subsidios–, y de sus efectos en la desintegración de las organizaciones de izquierda que hasta entonces estaban a la vanguardia de la protesta social.

En el caso boliviano las movilizaciones antineoliberales tienen un carácter más heterogéneo, con la participación de organizaciones sindicales –como la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Central Obrera Boliviana (COB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB, creada en 1971), el Movimiento al Socialismo (MAS, 1995) y de organizaciones sectoriales, con una clara identidad indígena, como la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (Cidob). Aunque la resistencia boliviana se mantiene activa durante los años 1990, las movilizaciones más significativas suceden a inicios del siglo XXI, con las guerras del agua y del gas, cuya principal reivindicación es la nacionalización de los recursos naturales (García, 2007) (Tabla 1.6).

⁶⁷ Nina Pacari es nombrada canciller y Luis Macas, ministro de Agricultura.

⁶⁸ En el contexto de la aplicación del Plan Colombia en el país vecino, está en cuestión la autorización de la instalación de la base de Manta en Ecuador; acuerdo que finalmente aprueba Gutiérrez en contra de la posición de Pachakutik y de los sectores sociales que representa (indígenas y ecologistas, etcétera).

Tabla 1.6 Movilizaciones en Bolivia (1990-2005)⁶⁹

Año	Movilización
1990	Marcha indígena por “El territorio y la dignidad”, la lucha por la tierra en la Amazonia entra en la agenda del movimiento indígena, en la alianza entre los pueblos amazónicos y andinos. Logran el reconocimiento del Estado boliviano sobre las demandas territoriales de los pueblos indígenas del Beni (Decretos Supremos).
1992	Asamblea de Unidad de las Naciones Originarias por la recuperación de la historia, memoria, pensamiento, identidad y territorio de los pueblos y avanzar hacia la independencia definitiva. El 12 de octubre, se realizan marchas en las principales ciudades del país y la toma simbólica y pacífica de La Paz, como centro de poder.
1994	Marcha por la “Vida y la soberanía nacional” protagonizada por los coccaleros del trópico cochabambino. Luchas coccaleras hasta 1999, con bloqueos de caminos en 1995.
1995	Congreso de la CSUTCB y creación de su instrumento político que cuatro años después se llamará MAS.
1996	Marcha indígena-campesina, por la “Vida, tierra y territorio”. Se logra introducir en la Ley del Instituto de Reforma Agraria (INRA) las partes referidas a las “tierras comunitarias de origen”.
2000	“Guerra del agua”, se alían campo y ciudad contra una empresa transnacional que pretende apropiarse del recurso agua de Cochabamba, con el aval del Gobierno nacional.
2002	IV Marcha indígena de las tierras bajas, piden una “Asamblea Constituyente”.
2003	Sublevación contra el impuestazo en febrero (decreto neoliberal recomendado por el FMI, elevaba los impuestos a los sectores medios); en octubre, “Guerra del gas”, levantamiento popular que provoca la renuncia y huida del presidente Sánchez de Lozada. Se propone la Asamblea Constituyente y la nacionalización de los hidrocarburos, surge el referéndum de consulta.
2004	Segunda guerra del agua en la ciudad de El Alto.
2005	Segunda guerra del gas (mayo-junio). Evo Morales gana las elecciones.

Fuente: elaboración propia con base en Ticona (2003), Escárzaga (2004), García (2007), Svampa y Stefanoni (2007), Prada (2008) y Puente (2011).

Los factores de movilización están asociados con el problema de la tierra y del territorio, a la defensa de los recursos naturales (agua, gas, etcétera) y a la aplicación de políticas de erradicación de los cultivos de hoja de coca; todas las cuales suponen la emergencia del MAS un nuevo actor social que recoge las demandas históricas de los pueblos originarios, a través de la defensa de la planta sagrada de la coca. En este contexto emerge y se consolida un discurso indianista con el desarrollo de temas como la territorialidad y el autogobierno.

A partir de 2001 en Bolivia se logra la articulación de las movilizaciones indígenas con sectores no indígenas, con demandas estratégicas como la defensa de las reservas de gas y petróleo, contra la privatización del agua de riego, la anulación de la ley agraria y la erradicación forzada de cultivos de la coca. No obstante, el movimiento indígena no logra articularse en una sola fuerza, sino que constituye la confluencia de distintos sectores como los cultivadores de hoja

⁶⁹ Se incluyen algunas de las más relevantes y de mayor protagonismo de los movimientos indígenas, campesinos y obreros, pues este periodo fue particularmente convulso, con movilizaciones de las federaciones coccaleras del trópico de Cochabamba y marchas de otros sectores (maestros, jubilados, estudiantes y mineros (Prada, 2008).

de coca, los indígenas amazónicos y los andinos (*aymaras*) agrupados en torno al discurso katarista (Escárzaga, 2004).

En 2002 los partidos políticos de Felipe Quispe (Movimiento Indio Pachakuti) y de Evo Morales (MAS) logran una representación política inédita, en un país donde el sujeto indio ha sido históricamente discriminado (obtienen 33 diputados y 9 senadores indígenas) (Escárzaga, 2004). A partir de entonces empieza una etapa de transformación política, hasta la elección de Evo Morales como presidente (2005), la Asamblea Constituyente (2006-2007), la aprobación de una Nueva Constitución Política (2009) y la refundación de Bolivia como Estado Plurinacional (2010) (Puente, 2011).

Como resultado de las movilizaciones indígenas, el devenir político de Bolivia y Ecuador se transforma. Ambos países viven procesos de refundación del Estado y de formulación de nuevas constituciones políticas que incluyen algunos de los planteamientos históricos de los pueblos indígenas y sus procesos de resistencia anticolonial.

La capacidad de movilización de los pueblos y las nacionalidades indígenas ha sido posible gracias a la pervivencia del *ayllu*, como la institución comunal andina que sustenta las acciones de resistencia; con la articulación de las bases y la participación de mujeres, hombres y niños y niñas, que en lo territorial desarrollan las estrategias de lucha, desde lo local hasta lo regional y nacional. En este sentido se pone de manifiesto que la organización social preinca del *ayllu* no solo pervive a la colonización, sino que se adapta a las formas de organización sindicales y se mantiene como referente en la toma de decisiones (asambleas) y en las tácticas de resistencia indígenas. Así, acciones como el bloqueo de caminos, el cerco y la toma de ciudades son estrategias de contrapoder recuperadas de la memoria guerrera de las comunidades andinas y que se sustentan en el *ayllu*; a la vez que lo reivindican como contrapropuesta de organización social alternativa al Estado-Nación como concepto e institucional occidental (Prada, 2008).

Por otro lado, las movilizaciones indígenas en Ecuador y Bolivia evidencian la persistencia de los conflictos históricos en torno al hasta entonces denominado “problema indígena”, con temas no resueltos como la tierra y la territorialidad, la educación, el gobierno y las instituciones indígenas, y el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos, entre otros aspectos. En un contexto de emergencia y visibilización de su lucha, los pueblos y las nacionalidades indígenas inician una nueva fase de resistencia, reivindicado su pervivencia y

capacidad propositiva ante la imposición de la colonización que se instala en la región desde la invasión europea.

b. 1992: quinientos años de resistencia

Vienen tiempos de grandes cambios de aquí a cinco generaciones, tiempos muy difíciles para el *Tawantinsuyu*, porque estamos próximos al noveno Pachakuti, que es de oscuridad y sufrimientos. Llegarán a estas tierras gentes extrañas, gente muy mala que regarán de sangre nuestro territorio; asesinarán al Inca, le cortarán los pies y las manos, separarán la cabeza del cuerpo, y lo desparramarán hacia los cuatro suyus. Pero el Inca no morirá, solo entrará en un profundo sueño hasta que llegue el décimo Pachakuti, entonces se volverán a unir los brazos, las manos, piernas, el cuerpo y la cabeza; terminada la unión del cuerpo despertará, se levantará y empezará a caminar para reconstruir todo lo destruido... (Profecía inca).

El Quinto Centenario del “Descubrimiento” de América es un momento simbólico para el movimiento indígena continental, pues determina el inicio de un nuevo ciclo de recuperación y renovación del conocimiento y saber de los pueblos originarios. Según la cosmovisión andina en 1992 finaliza un ciclo de oscuridad y empieza un nuevo amanecer, con el inicio de un *pachakuti* de retorno del tiempo, de la vida, del equilibrio y de la armonía (Huanacuni, 2013); a partir de esta fecha se inicia una nueva fase de la resistencia anticolonial, pues para los indígenas la invasión y el despojo de sus territorios continúan, “con otras formas, de otras maneras, pero con las mismas intenciones y las mismas víctimas” (Dávalos, 2003: 1).

La conmemoración del V Centenario tiene particular relevancia para el movimiento indígena, tanto por los preparativos para recordar los cinco siglos de resistencia, como por el inicio de una fase de reconocimiento de sus derechos. Así, en la década de 1990, los Estados latinoamericanos empiezan a reconocer su carácter multiétnico y pluricultural, en parte por la presión de los movimientos indígenas y también por factores internacionales como la emergencia nuevas tendencias étnico-independentistas influenciadas por el fin de la Guerra Fría y la firma del Convenio 169 de la OIT, en 1989 (Albó, 2008).

Con motivo del V Centenario del “Descubrimiento”, los pueblos indígenas originarios inician la “Campaña de los 500 años de resistencia indígena y popular”, con la realización de encuentros continentales⁷⁰, que hacen visibles las históricas demandas por el reconocimiento de sus derechos como pueblos. En 1992 los pueblos originarios de la región realizan marchas sobre las capitales provinciales o nacionales, para hacer visible la histórica resistencia indígena;

⁷⁰ El Primer encuentro continental de los pueblos indios se realiza en Quito, en octubre de 1990; el segundo en Guatemala (1991) y el tercero en Managua (1992).

además en el caso de Ecuador y Bolivia se consolida la legitimidad de las organizaciones indígenas que muestran su autonomía política. Así mismo, la conmemoración de los cinco siglos de resistencia facilita las alianzas y la movilización en torno a una causa común latinoamericana, pues no solo se unen los pueblos indígenas, sino también los afrodescendientes, campesinos, obreros y otros sectores populares (Albó, 2008).

Así, 1992 se convierte en la fecha de la conmemoración de los 500 años de resistencia y en un referente para el movimiento indígena continental en su capacidad de articulación y generación de las propuestas que recogen su cosmovisión y que se constituyen en alternativas al modelo de vida occidental. En este contexto emerge la defensa de la Madre Naturaleza, como causa que articula el discurso y la resistencia indígena ante la voracidad de los intereses del capitalismo neoliberal sobre la naturaleza; y surgen instancias de convergencia y acción conjunta con otros sectores sociales, como la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC), que agrupa a más de ochenta organizaciones campesinas, indígenas y afroamericanas de toda la región.

También en la década de 1990, el movimiento indígena vive un proceso dinámico de crecimiento y articulación continental, mediante la creación de redes y plataformas, con organizaciones de diversas posiciones ideológicas que confluyen desde lo local y lo nacional, hasta lo continental y lo mundial. En este contexto el discurso de las organizaciones indígenas se consolida y unifica en torno a la defensa de los derechos humanos individuales y colectivos de los pueblos indígenas, a la autodeterminación y la redefinición de los Estados Nacionales hacia Estados que reconozcan su carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe (EIGPP, 2008).

Como resultado de la nueva fase de la resistencia indígena se crean organizaciones nacionales explícitamente étnicas y de articulación de sectores del movimiento indígena, tales como: la Organización Nacional de Mujeres Andinas y Amazónicas del Perú (Onamiap) y el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (Ecmia), creados en 1995; y el Consejo Nacional de Ayllus y Makas del Qullasuyu (Conamaq)⁷¹, en Bolivia (1997). En particular se hacen visibles las voces de las mujeres indígenas que reivindican sus propios espacios en las organizaciones, en reivindicación del ejercicio del principio de la complementariedad, lo cual

⁷¹ Su objetivo fundacional es reconstituir los *ayllus*, *markas* y *suyus* del *Qullasuyu* y transformar el Estado Uninacional a uno plurinacional; y el reconocimiento de los pueblos de tierras altas y sus territorios ancestrales.

da lugar a espacios de formación política como la Escuela de Formación de Mujeres Líderes Dolores Cacuango, creada dentro de la Ecuarrunari (1996).

En el contexto de la intensificación del extracitativismo neoliberal y, en particular, de la minería en territorios indígenas se crean organizaciones de resistencia ante las nuevas amenazas para las comunidades, como la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (Conacami, 1999). Además surgen instancias de representación indígena de la Amazonia en el orden nacional en Colombia, la Guyana Francesa, Guyana y Venezuela⁷²; y también surgen instancias de coordinación regional como el Consejo Indígena de Centro América (CICA, 1995), que agrupa a seis organizaciones indígenas nacionales, la mayor parte de ellas creadas a partir de 1992⁷³.

Por otra parte, la conmemoración del “Descubrimiento” deriva en la emergencia de la espiritualidad indígena con propuestas de sanación de las heridas ocasionadas por el genocidio, como la realización de Círculos Sagrados de Abuelos y Abuelas sabios del planeta que surge en *Ollantaytambo-Qosqo* (1995). Así mismo se restablecen algunos sistemas de autoridades ancestrales, como los Consejos de Ancianos de *Tiwanaku* (Suramérica) el de la Nación *Aztlán* (Norteamérica) y el de Teotihuacán (Centroamérica) (Zárate, 2009).

Así mismo se da un mayor reconocimiento al papel de los pueblos originarios en la historia y vida del continente, en especial desde el pensamiento crítico y la Teología de la Liberación, con homenajes como la dedicación de la agenda latinoamericana “500 años” de Diakonia o la publicación de textos como “1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad”, de Dussel (1993). También en 1992 se crea el Fondo Indígena, como organismo multilateral de cooperación internacional especializado en la promoción del autodesarrollo y el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, resultado de la II Cumbre de Jefes de Estado Iberoamericanos de ese año.

⁷² Organization of the Indigenous Peoples in Suriname (OIS) y la Federación de Organizaciones Amerindias de Guyana Francesa (FOAG) (creadas en 1992); la Organización de los Pueblos Indígenas del Amazonas (Orpia), en Venezuela y la Asociación de Pueblos Amerindios de Guyana (APA) (creadas en 1993); y la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (Opiac, 1995) (Fuente: Coica.org).

⁷³ El CICA está integrado por: Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS, 1992), Coordinación Ajpu de Guatemala, Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas de Panamá (Coonapip, 1991), Coordinadora Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras (Conpah, 1992), Consejo Nacional Indígena de Belice (Benic, 1997), Movimiento Indígena de Nicaragua (MIN, 1993), y Mesa Nacional Indígena de Costa Rica (MNI-CR, 1980).

c. Reconocimiento internacional de la causa indígena

En 1992 se celebra la Cumbre de la Tierra, evento histórico en cuanto a la preocupación mundial en torno a la situación del medio ambiente y los impactos del desarrollo. Previo a la Cumbre se realiza la Conferencia Mundial de Pueblos Indígenas sobre territorio, medio ambiente y desarrollo (en mayo de 1992 en las aldeas de Kari-Oca, Brasil), donde los indígenas del mundo se pronuncian sobre el futuro del planeta y la urgente necesidad del reconocimiento de sus derechos, a través de la Declaración de Kari-Oca y la Carta de la Tierra de los Pueblos Indígenas.

En la Declaración de Kari-Oca los indígenas reiteran su derecho a la existencia como culturas con sus propias cosmovisiones y que durante siglos han resistido a siglos de privación, asimilación y genocidio. También reafirman sus derechos a la libre determinación, al gobierno propio, a la identidad cultural sin injerencias y a sus territorios con todos sus recursos (suelo, subsuelo y aguas); destacando su responsabilidad con las generaciones futuras y su unión con el ciclo de la vida de la tierra y del medio ambiente. Por su parte en la Carta de la Tierra de los Pueblos Indígenas, plantean con mayor detalle sus derechos respecto a los temas estratégicos para la lucha indígena, como los derechos humanos y el derecho internacional, la tierra y los territorios, la biodiversidad y la conservación, las estrategias de desarrollo y cultura, ciencia y propiedad intelectual.

Dada la importancia que la Cumbre de la Tierra tiene en su momento, los pueblos indígenas logran la visibilidad de sus cosmovisiones armónicas con la naturaleza y sus sistemas productivos sostenibles. En este contexto la Cumbre facilita la articulación del movimiento indígena con ONG y sectores de la sociedad civil comprometidos con la causa medio ambiental, siendo un espacio propicio para la creación de redes entre las organizaciones sociales y de consolidación de los medios alternativos de comunicación. Así mismo se posicionan temas que posteriormente serían desarrolladas por instancias de las Naciones Unidas, con una destacada participación de las organizaciones indígenas; como el cambio climático, la biodiversidad, la conservación de ecosistemas estratégicos, la deforestación, la desertificación y los bosques. Además se establecen grupos de trabajo ad hoc y caucus específicos con la participación indígena, como el creado para la discusión del artículo 8j del Convenio Mundial sobre Biodiversidad (CMB), para tratar el tema de los derechos de propiedad intelectual de las plantas medicinales y conocimientos tradicionales indígenas.

La visibilización de la resistencia indígena durante 1992 y por la Cumbre de la Tierra, tiene como consecuencia la ampliación de espacios de participación en los que se cuenta con los pueblos indígenas, así como el intento de las Naciones Unidas por resolver los históricos problemas entre los Estados y las comunidades indígenas. En este contexto, en 1993 se proclama el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo de las Naciones Unidas⁷⁴ y el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Posteriormente se crea el Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas (2000), como un espacio propio que durante décadas las organizaciones han reclamado para el examen de las cuestiones indígenas y para garantizar su participación efectiva en el Sistema de las Naciones Unidas (Rodríguez, 2006).

Finalmente en 2007 se aprueba la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, después de 24 años de deliberaciones, en la que se reconoce la existencia de estos pueblos como tales y no como poblaciones. En el preámbulo se expresa “preocupación” por las injusticias históricas sufridas como resultado de la colonización y del despojo de sus tierras, territorios y recursos, “que les ha impedido ejercer su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses” (ONU, 2007: 2); además se reconocen los derechos de los pueblos indígenas relativos a sus estructuras políticas, económicas, culturales y sociales, tradiciones espirituales, historia y filosofía, y en especial los derechos a sus tierras, territorios y recursos.

Respecto al desarrollo y el Estado Nación, se reconoce el derecho de los pueblos indígenas a “no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura” y que los Estados deben establecer mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de “su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica” y de la desposesión de sus tierras, territorios o recursos (artículo 8). Además la Declaración reconoce el planteamiento más audaz de los pueblos, que es su derecho a “pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbre de la comunidad o nación de que se trate” (artículo 9) (Albó, 2008).

⁷⁴ Tuvo como objetivo fortalecer la cooperación internacional y solucionar los problemas de las comunidades indígenas en torno a los derechos humanos, el medio ambiente, el desarrollo, educación y salud (Rodríguez, 2006).

La Declaración también se ratifica en el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados por los Estados antes de “adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten” (artículo 19); además del derecho a mantener y desarrollar sus sistemas o instituciones políticos, económicos y sociales (artículo 20); a determinar su derecho al desarrollo (artículo 23) y a los programas económicos y sociales, administrándolos mediante sus propias instituciones (artículo 24); a la reparación por daños derivados de acciones en sus territorios, realizadas sin consulta previa (artículo 28; y a mantener y proteger sus conocimientos tradicionales (artículo 30) (ONU, 2007).

Aunque la Declaración constituye un avance, se mantiene la visión del desarrollo integrador a pesar de que se “reconoce el derecho de los pueblos indígenas a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos” (artículo 32) (ONU, 2007).

e. Pensamiento indianista antineoliberal

A partir de la primera década del siglo XXI surgen espacios de encuentro y articulación del movimiento indígena continental, como las Cumbres Continentales de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del *Abya Yala*⁷⁵, en las que se analizan las problemáticas comunes, se unifican los discursos y las propuestas para la acción global y nacional. De dichos eventos se derivan encuentros específicos que reflejan el empoderamiento de nuevos sectores en el movimiento indígena, como las mujeres que han realizado sus propias cumbres continentales y los jóvenes; además han surgido espacios para desarrollar estrategias como las de comunicación, también con encuentros continentales de comunicadores indígenas.

En estos encuentros se ha consolidado el discurso anticolonista de los pueblos indígenas, así como su manifiesto rechazo a las políticas neoliberales que agravan la situación de vulnerabilidad de sus territorios. Entre los aspectos más relevantes y los puntos comunes de las Declaraciones de las Cumbres indígenas se tienen:

- La reafirmación de la resistencia indígena ante la colonización con la imposición de modelos ajenos a sus cosmovisiones, la ocupación de sus territorios y la extracción de sus recursos naturales; continuidad de la lucha histórica por la defensa y la recuperación

⁷⁵ La I Cumbre Indígena Continental se realiza en Teotihuacán, en México (octubre de 2000); la II en *Kito*, en Ecuador (julio de 2004); la III en *Iximulew*, en Guatemala (marzo de 2007); la IV en el resguardo indígena de La María-Piendamó Cauca, en Colombia (noviembre de 2013) y la V en Panamá (abril de 2015).

de las tierras y los territorios ancestrales. Reafirmación de la identidad de los pueblos indígenas, con la persistencia de los principios de espiritualidad comunitaria; así como el ejercicio del derecho a la autodeterminación como “pueblos originarios” del continente y el respeto a la consulta previa libre e informada (CPLI) sobre cualquier actividad a desarrollar en sus territorios.

- El rechazo a las políticas neoliberales y de globalización económica que amenazan la vida y su existencia de los pueblos indígenas, por la intensificación del extractivismo y la implementación de megaproyectos en sus territorios, en beneficio de las empresas transnacionales que cuentan con el apoyo de los gobiernos a través de los Tratados de Libre Comercio (TLC), y de planes como el de Integración de Infraestructura Regional Sudamericana (Iirsa) y el Plan Puebla Panamá (PPP), entre otros. Además del claro rechazo a las políticas impulsadas por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial de Comercio (OMC).
- La reafirmación de la resistencia indígena ante la continuidad y el agravamiento del saqueo y el despojo de los bienes comunes (recursos naturales) de los territorios indígenas (tierras, agua, bosques, biodiversidad, minerales e hidrocarburos, agua y saberes ancestrales); además de la mercantilización de la naturaleza a través de las patentes sobre recursos naturales y culturales, las plantaciones forestales y la “economía verde”, con la promoción del pago por servicios ambientales como la venta del carbono.
- La denuncia y el rechazo a la represión, criminalización de la protesta, penalización de las movilizaciones, persecución y judicialización a las autoridades, líderes indígenas y luchadores sociales; así como la paramilitarización y ocupación militar de los territorios indígenas como políticas que garantizan el saqueo y la depredación.
- La crítica al débil desarrollo de las instancias y acciones de las Naciones Unidas para la protección de los derechos de los pueblos indígenas (Foro permanente, Decenio de los pueblos indígenas, Declaración de los derechos de los pueblos indígenas) y el incumplimiento del Convenio 169 de la OIT o la falta de ratificación de algunos países. Además del impulso a la diplomacia de los pueblos, para fortalecer la incidencia y exigibilidad de los derechos colectivos ante los Estados y los organismos internacionales.
- La preocupación por la situación de la Madre Naturaleza, derivada de los efectos de la voracidad del capitalismo, y que se expresa en el calentamiento global, sin que los países

tomen medidas efectivas para mitigar los efectos de la actividad humana; así como los impactos en las comunidades (cambios de ciclos ecológicos, inundaciones y sequías).

- La decisión de fortalecer sus procesos organizativos, de los gobiernos propios y de la unidad indígena; además del impulso a sectores revitalizados en el movimiento indígena como las mujeres y los jóvenes, en particular retomando los principios de dualidad complementaria en el ejercicio del poder mujer-hombre y reconociendo el papel de las mujeres en la resistencia.
- La promoción de una agenda común y el fortalecimiento de las alianzas entre los pueblos indígenas y con los movimientos sociales del continente y del mundo para enfrentar las políticas neoliberales, fomentando la unidad y las articulaciones (plataformas, etcétera).
- La necesidad de fortalecer y reinventar estrategias de resistencia frente al modelo económico neoliberal, con el desarrollo de los sistemas de economía propia de los pueblos indígenas (cooperativas comunitarias, trueques, ferias de productos, mercados comunitarios, recuperación de semillas y los conocimientos de los abuelos y abuelas); con defensa de la soberanía alimentaria, la medicina ancestral, etcétera (Declaración de La María, 2013).
- En las Cumbres reiteran la necesidad de crear Estados plurinacionales y sociedades interculturales para la convivencia de pueblos y nacionalidades con sus propios sistemas de vida, respeto a los derechos individuales, colectivos y los derechos de la Madre Tierra.
- A partir de la III Cumbre se incluye el tema del Vivir Bien como articulador de las propuestas indígenas posneoliberales (Declaración de *Iximche*, 2007) y como alternativa para toda la humanidad (Declaración de la María, 2013).

Respecto a la política neoliberal señalan la preocupación por la crisis estructural generalizada (crisis económica, ambiental, climática, energética, alimentaria, demográfica, de valores), como consecuencia de la liberación del mercado y la privatización de los bienes públicos y del Estado; mientras que apuestan por fortalecer la economía comunitaria y la recuperación de las instituciones ancestrales indígenas (ejemplo, sistemas productivos y de gobierno).

En síntesis, puede decirse que el discurso indígena antiglobalización neoliberal tiene dos claras vertientes: por un lado, de una profunda crítica al modelo capitalista, neocolonizador y neoextractivista; y por otro, el de la necesidad de conservar, recuperar y fortalecer los conocimientos indígenas para desarrollar sus propuestas para el posneoliberalismo. En ambos

casos, el movimiento indígena confluye con los movimientos sociales, constituyendo alianzas, como la coordinadora de movimientos sociales en Ecuador; así como procesos de identificación de los jóvenes y ecologistas con las causas indígenas.

Conclusiones

Existe un pensamiento andino amazónico, construido desde la vivencia y la historia de los pobladores originarios de estas regiones de Suramérica, que es diferente al occidental y opuesto al mismo; pues cuestiona su carácter eurocentrista, antropocéntrico, colonizador y homogeneizante. Dicho pensamiento es tan válido como el occidental, dado que tiene una filosofía y ciencia con principios, categorías, conceptos y normas valorativas que conforman un conocimiento multidimensional; además es holístico y considera aspectos vitales para el ser humano, que han sido omitidos por la ciencia racional positivista, como la espiritualidad y la emocionalidad.

A pesar de la colonización continuada desde hace más de cinco siglos, los pueblos indígenas han resistido y logrado la preservación de sus conocimientos ancestrales, mediante la transmisión oral y simbólica; además de la práctica de usos y costumbres esenciales, como la vida en comunidad y la reciprocidad, que les permite mantener una estrecha y profunda relación con la Madre Tierra y el padre cosmos. Así, tanto en la región Andina como en la Amazonia, los pueblos originarios reivindican su derecho a mantener sus cosmovisiones, formas de gobierno, ejercicio de la justicia, sistemas de producción y en general, sus códigos normativos, incluida la espiritualidad y la religiosidad.

Pese a la lucha histórica de los pueblos indígenas por defender sus territorios, epistemologías y culturas de la homogeneidad de la modernidad y de la voracidad del capitalismo –que nacieron durante la Conquista y se desarrollaron con la colonización– durante siglos se han desconocido sus derechos y la validez de sus conocimientos, por lo que se les trata de integrar o asimilar al paradigma único del desarrollo. Sin embargo, a pesar del genocidio, la colonización y los intentos de integración y asimilación cultural, las cosmovisiones indígenas no solo perviven, sino que mantienen el pensamiento basado en sistemas comunitarios que sustentan su capacidad de resistencia, de adaptación a las dinámicas económicas y políticas nacionales, de movilización y de formulación de propuestas incluyentes (ejemplo, reconocimiento de plurinacionalidad).

También es claro que las independencias de América no fueron tales para los pueblos indígenas del *Abya Yala*, ni para los sectores sociales marginados del poder colonial que se perpetúa en la región. Con la creación de los Estados Nacionales, la resistencia indígena inicia otra fase de defensa de sus derechos como pueblos diferenciados y de sus territorios como espacios vitales para sus culturas. Pese a la invisibilización de la resistencia indígena en la historia oficial, los pueblos originarios mantienen la memoria de los luchadores y las luchadoras que sigue guiando la causa indígena.

En este contexto, y desde el mestizaje de la raza cósmica que Vasconcelos (1925) reivindica como la riqueza de Latinoamérica, emergen corrientes del pensamiento crítico que reconocen el modo de vida de los pueblos originarios y su lucha histórica –como la Teología de la Liberación, el indigenismo y la Teoría de la Dependencia–, y que contribuyen a la construcción del imaginario de la lucha emancipadora de la región. Así se ha construido un pensamiento decolonial, que reconoce las otredades (indígenas, afrodescendientes, mujeres) y reivindica la lucha contra la homogeneización que niega la existencia de otras visiones del mundo.

En el siglo XX se inicia un nuevo proceso en la resistencia indígena que, con el aporte de otros sectores sociales (la iglesia liberadora, la izquierda, etcétera), se organiza con instancias de representación de las comunidades nativas de distintos niveles de gobierno (local y regional). Así mismo, se consolida el indianismo como el pensamiento de los pueblos indígenas que, sin intermediaciones externas, concreta y desarrolla sus propios discursos emancipadores. En los años 1980 se crean organizaciones indígenas de carácter nacional, con capacidad de autodefinirse, autorrepresentarse y de construir un discurso propio que incorpora históricas demandas y a la vez propuestas, como el reconocimiento de la plurinacionalidad y de la educación intercultural bilingüe, entre muchas otras.

A partir de los años 1990 el movimiento indígena se consolida como un actor social indispensable en los procesos de emancipación de la región y cobra particular protagonismo en Ecuador y Bolivia. En términos regionales, la conmemoración de los cinco siglos de resistencia, en 1992, marca un hito para las organizaciones indígenas a escala continental, con la creación de instancias de representación y de espacios de confluencia relevantes, como las cumbres continentales. De esta manera emergen nuevos procesos que continúan con la revitalización de la resistencia, como las cumbres de comunicación, de jóvenes y de las mujeres con un paulatino proceso de participación y visibilización en el movimiento.

En el contexto de la expansión neoliberal, en las dos últimas décadas del siglo XX, los pueblos indígenas latinoamericanos emergen como un movimiento social que simboliza la oposición a la globalización económica y a la mercantilización de la vida (naturaleza). Además demuestran su capacidad de resistir a las políticas de ajuste estructural, de constituir alianzas con otros sectores sociales (mujeres, jóvenes, ecologistas) y de formular propuestas alternativas al sistema capitalista. Así mismo se constituyen en actores sociales, con capacidad de incidir en la transformación de los Estados Nacionales, que se construyen omitiendo su existencia como pueblos y nacionalidades.

Los procesos de empoderamiento y participación política de los pueblos y las nacionalidades indígenas de Ecuador y Bolivia han aportado a la consolidación del discurso indianista; con la elaboración de propuestas de transformación de los Estados (de nacionales a plurinacionales), de la economía (sistemas comunitarios) y de la sociedad nacional.

Sin embargo, a pesar de la lucha indígena por el reconocimiento de sus derechos, en los ámbitos nacional e internacional, y de los avances relativos en esta materia; los pueblos indígenas siguen sufriendo la invasión de sus territorios, el expolio de sus riquezas naturales y la vulneración de sus derechos. En este contexto, la resistencia por la descolonización continua, así como los retos por recuperar y reescribir la historia de los pueblos que, al decir de Silvia Rivera (1984), han sido “oprimidos pero no vencidos”.