

Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina

Development, education, and cosmovision: An Andean cosmovision outlook

Juan Illicachi Guñay¹
jillicachi@unach.edu.ec

Resumen

Este ensayo trata de visualizar algunos debates sobre la cosmovisión y la manera de relacionarse con el *runa* (hombre) y la Pacha Mama. El hilo conductor del texto es el concepto de cosmovisión andina-*kay pacha*; a través del cual giran las discusiones sobre el desarrollo y la educación como conceptos alternativos en confrontación e interrelación con los conceptos denominados hegemónicos y universales. También analizo cómo la Constitución del Ecuador de 2008, a pesar de contener algunos proyectos históricos de los pueblos indígenas como el *sumak kawsay*, Pacha Mama, se opera en la lógica ambigua y contradictoria, y en esta línea se presenta el campo educativo carente de planes y programas curriculares en temas de cosmovisión y *kichwa*.

Palabras claves

Cosmovisión, cosmovivencia, desarrollo, educación, *sumak kawsay*, Pacha Mama.

Abstract

This article tries to visualize various debates about cosmovision and the way runa (man) relates to Pacha Mama. The text's common thread is the Andean concept of cosmovision-kay pacha, by which we lead a discussion on development and education as alternative concepts, confronted with and interrelated to notions of hegemonic and universal. We also analyze how Ecuador's Constitution of 2008, despite containing historical language promoted by indigenous people such as sumak kawsay, Pacha Mama, is ambiguous and contradictory since national education programs lack specific plans and curricula that entail cosmovision and kichwa themes.

Keywords

Cosmovision, cosmo-life experience (cosmovivencia), development, education, sumak kawsay, Pacha Mama

Forma sugerida de citar: Illicachi Guñay, J. (2014). Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina. *Universitas XII* (21), pp. 17-32. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

¹ Doctor en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y profesor-investigador de la Universidad Nacional de Chimborazo.

Cosmovivencia o cosmovisión²

La palabra cosmovisión está compuesta de dos palabras: cosmo y visión. La primera significa: mundo y la segunda ver, mirar. Diríamos que la cosmovisión es la manera de ver y mirar el mundo de forma muy específica. Para el pueblo indígena el mundo está dividido en tres *pachakuna* (mundos): *kay pacha*, *uku pacha*, *hawa pacha*. En otras palabras es la *visión* filosófica y particular del *pacha* (mundo). En esta línea de reflexión, Catalina Álvarez (2006), menciona que Cosmos (kooouos) en griego significa orden, armonía, decoro, decencia, construir universo. Por lo tanto, la cosmovisión es una perspectiva frente al orden cósmico de la vida y la manera de ver el orden del universo por parte de una cultura, un pueblo o una nacionalidad. Esto implica que la cosmovisión³ es la forma de ver la naturaleza, la forma de verse a sí mismo, y la forma de ver al otro.

Para José Herrero (2002) la cosmovisión es o son las creencias que una persona o un grupo tiene sobre una realidad y son también un conjunto de pre-suposiciones y asunciones que un grupo sostiene, practica y mantiene sobre el mundo y sobre cómo funciona el mundo. Para Conrad Kottak la cosmovisión es la forma cultural de percibir, interpretar y explicar el mundo. Los tres autores definen la cosmovisión como la manera de entender el mundo; sin embargo, habría que ponderar no en una cosmovisión sino en *plurivisiones* de mundo, de lo contrario caeríamos en la cuestión de la universalidad⁴, tema que cuestiona Boaventura de Sousa Santos (2010).

Desde esta perspectiva, el presente trabajo aborda, específicamente, sobre la cosmovisión indígena kichwa andina y no las otras cosmovisiones. Uno de

2 El presente artículo es uno de los sucesivos escritos de un proyecto más amplio de investigación: “La interculturalidad en el modelo educativo de la educación general básica en el cantón Riobamba”, que viene impulsando la Universidad Nacional de Chimborazo-Facultad de la Ciencias de la Educación.

3 Josef Estermann en su obra clásica *Filosofía andina*, para tener una idea más clara de la “cosmovisión” andina, sugiere tomar en cuenta siempre los principios “lógicos” de la racionalidad andina, en especial los principios de correspondencia y complementariedad. “Cosmovisión” en este sentido es la presentación simbólica del cosmos interrelacionado (*pacha*) mediante distintos ejes cardinales; no se trata de una “visión” en sentido occidental de *theoreia* o *visio*. Estermann, prefiere la expresión *pachasofía*, para no someterse al criterio occidental de que solo se trate de “cosmovisión”, pero de ninguna manera de “filosofía” (1998: 145-146).

4 Al decir de Boaventura de Sousa Santos, la cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión cultural occidental. Por lo tanto, los derechos humanos son universales solo cuando se considera desde un punto de vista occidental (2010: 68).

los vectores a tratarse es la forma de relacionarse entre el *runa* (ser humano) y la Pacha Mama (madre tierra) desde una lógica dual:

Los ejes cardinales de la *pachasofia* se extienden, según el ordenamiento “espacial”, entre arriba (*hanaq*) y abajo (*uray*), y entre izquierda (*lloq’*e) y derecha (*qhepa*). Estas dualidades, más que oposiciones son polaridades complementarias. El eje espacial principal de la filosofía occidental es la oposición dual entre adentro (interior, inmanente) y afuera (exterior, trascendente), que en la filosofía andina prácticamente no juega ningún papel de importancia (Estermann, 1998: 146).

Estermann señala otro eje ordenador de la cosmovisión andina que es la polaridad sexual entre lo femenino (*warmi*) y lo masculino (*kari*). Tejiendo en esta reflexión, de acuerdo a mi trabajo de campo en el contexto de Riobamba-Chimborazo, uno de los ordenadores de la cosmovisión es también la dualidad complementaria en el trabajo: “cuando aramos, cuando sahumamos, nos desplazamos hacia la izquierda y derecha y en la misma dirección empleamos los brazos izquierda y derecha”⁵ (Entrevista, Manuel María Guzñay, mayo 5 de 2014). Ocurre lo mismo en las plantas medicinales, entre hierbas machos (*kari kiwa*) y hierbas hembras (*warmi kiwa*); en las piedras: piedras machos (*kari rumi*) y piedras hembras (*warmi rumi*), estas últimas son esgrimidas por los shamanes (*yachakkuna*) para las limpiezas y curaciones.

Parafraseando a Josef Estermann (1998) diríamos que la cosmovisión indígena kichwa de Chimborazo insiste en la importancia de la ubicación topológica de los elementos polares y correspondientes: Cada uno de ellos ocupa un *locus* o *topos* determinado, de acuerdo a su función relacional y simbólica dentro de la relacionalidad cósmica. De alguna manera esta concepción es recogida en la Carta Política de Ecuador a través del concepto *sumak kawsay*; sin embargo, parece ser opacado por el concepto de desarrollo dominante. Estas son las coordenadas analizadas en los siguientes apartados.

5 La traducción es mía, la versión original fue en kichwa.

Runa (ser humano) y Pacha Mama (naturaleza)

Al decir de Hernán Ibarra (2008), la Constitución Política del Ecuador -aprobada en referéndum el 28 de septiembre de 2008 con el 64 por ciento de los votos- radicaliza en el otorgamiento de derechos y su realización, a través de las garantías, que a diferencia de la anterior (1998) circunscribían a la carta de derechos; la actual atraviesa toda la normativa constitucional. La introducción de los derechos de la naturaleza, constituye una de las mayores innovaciones que abre un campo de disputa sobre los factores ambientales en el desarrollo económico. Si damos un mirada retrospectiva, para los Estados, la naturaleza, ha sido considerada como un bien de uso controlado por seres humanos como superiores a ella (la lógica cartesiana). Al posicionar la madre naturaleza como sujeto de derechos, la nueva Constitución ecuatoriana hace un giro total de esta conceptualización moderna occidental (Walsh, 2012).

En el Capítulo séptimo de los Derechos de la naturaleza, en su artículo 71 menciona: “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”. Este articulado toma no solamente como sinónimo la naturaleza y Pacha Mama, sino que se inscribe en la Constitución la palabra Pacha Mama en kichwa, lo que no fue posible en las constituciones colonialistas. Es más, la categoría Pachamama en kichwa aparece escrita con mayúscula por su condición de sujeto con derechos, constituyéndose en un proyecto constitucional de los derechos de la Pacha Mama. Parafraseando a Walter Mignolo (2011) diríamos que es un discurso en pro de la vida, del vivir; no tiene sus fundamentos en el vitalismo de la filosofía europea, sino en el grito del sujeto, a decir de Hinkelammert, de las vidas que gritan, a través del sujeto, las miserias a las que fueron llevadas por años de colonialismo y, últimamente de civilización neoliberal.

La inclusión de derechos de la Pacha Mama en la Constitución Política del Ecuador es una de las formas de responder al clamor histórico de la lucha del movimiento indígena y de la *pacha mama*, y uno de los intentos de descolonizar el Estado colonial, por lo menos en el discurso⁶. No obstante, el discurso y

6 En la práctica, el movimiento indígena parece ser arremetido permanentemente por el Gobierno ecuatoriano; por citar uno de los casos, el presidente Rafael Correa puso fin al convenio de comodato de

la praxis de Estado colonial aún sigue chocando con la cosmovisión y cosmovivencia indígena, o sea, con la forma de concebir y vivir la naturaleza. En este sentido, parece ser aceptada la cosmovisión indígena por el Estado en términos teóricos y no en el nivel práctico.

En estas reflexiones encaja la preocupación de Anita Krainer (2012) en el sentido de que la Pacha Mama está amenazada al igual que la diversidad cultural. Aunque esta preocupación no es reciente, ya el profeta Isaías gritaba: “La tierra está de duelo. La tierra ha sido profanada” (Is. 24,5). Este grito continúa siendo de los indígenas y sus organizaciones, cuando luchan contra los conquistadores y profanadores, en defensa de sus tierras, en defensa de su “madre”.

Leonidas Proaño⁷ (1989) resume el sentir y pensar indígena:

Los indígenas no podemos entendernos como seres separados de la tierra; ni podemos quedarnos en la visión clásica que concibe a la Tierra como el planeta inerte,...Somos hijos e hijas de la Tierra, somos la misma Tierra que se hace autoconsciente, la Tierra que camina, como decía el gran poeta mestizo argentino Atahualpa Yupanqui, la tierra que piensa, la tierra que ama y la tierra que celebra el misterio del universo...La tierra no contiene vida, ella es vida, un superorganismo viviente.

Para los pueblos indígenas, en este sentido no solo es cosmovisión, sino cosmovivencia; que va más allá de la esfera de ver, observar, interpretar el mundo. Es una cuestión de convivir en relación respetuosa y armónica, no solo con la naturaleza sino consigo mismo y con los demás, proceso que para Katherine Walsh (2012) sería interculturalizar.

Concomitante con estas argumentaciones, Walsh (2012) recalca que desde la cosmovisión indígena, la naturaleza es un ser vivo: con inteligencia, senti-

manera unilateral de una casa que ocupaba la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Frente a este hecho no faltaron las reacciones de grandes intelectuales solicitando al presidente Rafael Correa que deje sin efecto el desalojo de la sede que desde 1991 viene ocupando la organización (Para mayor detalle ver la carta abierta al presidente Correa de Boaventura de Sousa Santos con fecha 14 de diciembre de 2014, la carta firmada por los 450 intelectuales del mundo con la fecha 17 de diciembre de 2014).

7 Proaño, uno de los grandes representantes de la Teología de la Liberación en América Latina, argumenta: “Los indios...proclaman hoy que la tierra es su madre, porque de ella ha nacido, porque ella los alimenta, porque en su seno descansan cuando están fatigados por el trabajo, porque a ella volverán cuando mueran” (Proaño, 1989: 9).

mientos, espiritualidad, y los seres humanos son elementos de ella. Paralelamente -sobre la relación del *runa* y *Pacha Mama*- se están reproduciendo varias resistencias y “ataques” que han padecido muchos otros intentos de expresión con voz propia y distinta a las miradas canónicas. Por momentos, esas críticas se acercan a la minimización o exclusión de saberes alternos, invocando la superioridad de las miradas occidentales (Guynas, 2013). Por ejemplo, José Sánchez Parga (2011) subraya que el buen vivir sería un esquema del pasado, una evasión mental y, por lo tanto, reaccionario. Algo así como un paradigma del pasado que no resolvería los problemas actuales. Para este autor, la cosmovisión y cosmovivencia indígena en el *kay pacha*, de considerar a la Pacha Mama como su madre sería como un fenómeno animista y mágico de las relaciones entre sociedades humanas y naturaleza: cuando los hombres consideraban la naturaleza como una realidad viva, parte de su propia naturaleza humana, y con la que mantenían no solo intercambios y reciprocidades, sino también mutuos reconocimientos e identificaciones (2014: 50).

Frente a esta amenaza e inminente peligro contra la cosmovisión de *kay pacha*, *uku pacha*, *hawa pacha* indígena, creo interesante insertar un nuevo concepto que Anita Krainer (2012) acuña como una categoría alternativa, tomando el argumento de Bolom Ton, que menciona que la transposición entre zonas de alta diversidad biológica y zonas de alta diversidad cultural ha llevado a un nuevo concepto llamado “diversidad biocultural”. Este autor argumenta que una mejor relación futura con la naturaleza se puede realizar basada en el reconocimiento y conservación de la diversidad humana.

En esta línea de argumentación podemos decir que la Constitución ecuatoriana del 2008, en balance, amplía y fortalece los derechos colectivos indígenas incluidos en la Constitución de 1998. No obstante de estas virtudes y preceptos constitucionales, emergen varias preguntas: ¿La nueva Constitución, recoge todas las voces de los grupos étnicos? o dicho de manera directa ¿En la nueva Constitución, consta la cosmovisión de los afroecuatorianos? ¿La nueva Constitución, responde también a la lucha histórica del pueblo “afro”?

Al decir de Katherine Walsh, la Carta ecuatoriana, sin duda, tiene más reconocimiento de los “afro” que la boliviana; inclusive incorpora la acción afirmativa, demanda central de las organizaciones afroecuatorianas. Sin embargo, repite el error de la Carta de 1998. Esto es, al concebir los derechos colectivos

como derechos de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas permitiendo su aplicación a los afroecuatorianos (2012: 131).

En su artículo 58 de la Carta Política del Estado se menciona: “Para fortalecer su identidad, tradiciones, y derechos, se reconocen al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos establecidos en la Constitución, la ley y los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos”; también en el artículo 60 concede la posibilidad de construir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura. Desde esta perspectiva, el discurso constitucional gira en términos de ambigüedad; por un lado, otorga derechos muy limitados al pueblo “afro” y por otro lado, aún siguen excluidos en relación a los derechos adquiridos por los pueblos indígenas.

Para Walsh (2012) haciendo puntos de comparación y conexión con la propuesta de la Carta boliviana y ecuatoriana subraya que a pesar de los grandes avances constitucionales, permanece un problema que ninguna de las dos Cartas logra superar, y esto es la subordinación de la diferencia afro. Este postulado revela otra ambigüedad; por una parte, la Constitución intenta descolonizar a Estado colonial neoliberal, por otra parte reproduce las relaciones de poder entre el Estado y el pueblo “afro”, incluso -esta ambigüedad- puede generar tensión y atomización entre los pueblos en resistencia e insurgencia.

En esta lógica de ambigüedad se inserta también el campo educativo; basándome en las notas de mi diario de campo, por ejemplo, solamente en los colegios filiales a los Distritales Interculturales Bilingües aparecen como asinaturas: el kichwa y la cosmovisión, mientras en los Interculturales no existen estas áreas a pesar de ser una política del Estado. En las entidades educativas distritales interculturales el área de cosmovisión es reemplazada por el de filosofía o desarrollo del pensamiento con contenidos occidentales. En este sentido, la cosmovisión o el *sumak kawsay*, eje articulador de la estructura constitucional continúa siendo solamente para los indígenas.

En este sentido, el campo educativo se constituye en un escenario rico para el estudio de reconocimientos jurídicos, para promover relaciones positivas entre distintas culturas, a partir de la relación, comunicación y aprendizajes de sus cosmovisiones; pero este mismo campo puede reproducir y de hecho ha reproducido históricamente las relaciones poder, exclusión, racismo. En definitiva, diríamos que la educación puede inscribirse en el monoculturalismo o en el interculturalismo que es el tema que analizo a continuación.

El *sumak kawsay* en la educación

La inclusión de la categoría *sumak kawsay* en la Carta Política ha sido motivo de diversas interpretaciones, ya sea en la opinión pública, en el debate académico⁸ y en los medios de comunicación. El sistema educativo es, sin duda, una de las instituciones sociales más importantes para construir la interculturalidad y poner en praxis el postulado del buen vivir, siendo una de las bases de la formación humana e instrumento no solo de mantenimiento de una sociedad sino de su crecimiento, transformación y liberación, y del reconocimiento de todas sus potencialidades civilizatorio-humanas. Estas potencialidades –que implica el desenvolvimiento de lo humano integral en unidad de la *Pacha Mama*– son las que se desconoce en su práctica actual la educación formal (Walsh, 2009).

La pedagogía puede servir para colonizar o descolonizar, para borrar la cosmovisión indígena o para revitalizar. Creo que hay solamente dos andariveles para la educación. Por un lado, pedagogías que trazan caminos para críticamente leer el mundo e intervenir en la reinención de la sociedad, como apuntó Freire; pero pedagogías que a la vez avivan el desorden absoluto de la descolonización aportando una nueva humanidad, como señaló Frantz Fanon. Pedagogías pensadas así, no son externas a las realidades, subjetividades e historias vividas de los pueblos, de las nacionalidades, sino parte integral de sus combates y perseverancias o persistencias, de sus luchas de concientización, afirmación, y desalienación -ante la negación de su humanidad- de ser y hacerse humano (Walsh, 2013).

Por otro lado, la educación históricamente ha sido parte de la hegemonía cultural que las clases dominantes logran ejercer sobre las clases sometidas, a través del control del sistema educativo. A través de este medio, las clases dominantes “educan” a los dominados para que estos vivan su sometimiento y la supremacía de las primeras como algo natural⁹ y conveniente, inhibiendo así su potencialidad resistente e insurgente. En este sentido la educación continuaría siendo hegemónica y monocultural, capaz de “devorar” cualquier tipo de saberes locales y cosmovisiones.

8 Ver: Cubillo, 2014; Walsh, 2012; Sánchez Parga, 2014; Gudynas 2013; Acosta, 2008.

9 Para Gramsci (1997), el Estado era el principal instrumento de fuerza coercitiva, y la obtención del consentimiento por la dominación ideológica se lograba por medio de las instituciones de la sociedad civil, la familia, la iglesia, los sindicatos, el sistema escolar, por ejemplo.

A pesar de la presencia de algunos ejes en la arquitectura constitucional: la pluralización de la ciencia y el conocimiento, los derechos de la Pacha Mama y el *sumak kawsay*, no se condensa aún en el nivel educativo. Al menos en los centros educativos de la ciudad de Riobamba donde hicimos el trabajo de campo, carecen de un plan programático o política institucional sobre la manera de operativizar la cosmovisión indígena, aunque esta deficiencia es a nivel nacional. Con la misma suerte corre la lengua kichwa, aunque algunos docentes monolingües expresen la necesidad de aprender, unos por las oportunidades de trabajo y otros por la disposición constitucional. La conformación de las distritales, y los reducidos números de centros educativos interculturales bilingües, tampoco vehiculizan sino como una asignatura marginal, tanto la cosmovisión indígena como la lengua kichwa.

De acuerdo a los testimonios, algunos actores educativos creen que para dictar clases de estas materias bastaría ser indígenas aunque el perfil profesional sea diferente, constituyéndose para algunos docentes, estudiantes, y padres de familia en áreas de poca importancia. “No existen docentes capacitados en dictar clases de cosmovisión y pocos son los lingüísticos graduados en la Universidad de Cuenca para dictar clases de kichwa” (Entrevista, Pedro Ayme, docente, 42 años, 5 de noviembre de 2013).

A esta limitación, acompaña la poca literatura para el ejercicio docente en la cosmovisión indígena, aunque en las entrevistas no niegan las capacitaciones recibidas en la lingüística kichwa desde las extintas Direcciones Provinciales de Educación Intercultural Bilingüe. A continuación planteo la relación del desarrollo con la Pacha Mama, enfatizando que este concepto es el nudo que teje todo el texto.

Desarrollo y Pacha Mama

La convivencia armónica entre la naturaleza y el indígena choca rotundamente con el pensamiento de la cultura occidental economicista y dominante. Para los países desarrollados -el pensamiento indígena es considerado una idea primitiva, anticuada y enemiga de la modernidad y del progreso: “...la tierra es la madre de los hombres, los hombres son sus hijos, la tierra es para todos y todos tienen iguales derechos” (Proaño, 1989:14).

Algunos investigadores parecen reforzar este posicionamiento de deslegitimación:

Hay que decirlo claramente: el movimiento indígena de la CONAIE ha caído en la “trampa” de la anti-mundialización y de la anti-globalización, apostando su suerte a un modelo estatista que no tiene viabilidad, y por consecuencia a un Estado-patrón gravemente enfermo... (Santana, 2004: 250)

Estas son las formas y estrategias de las élites que estigmatizan negativamente a las organizaciones, comunidades indígenas, llamándolas antimodernistas y primitivas. Bajo este criterio explotan desmedidamente los recursos naturales, sin importar la contaminación y exterminación ambiental y el desarrollo comunitario.

El concepto de desarrollo para los países centrales se basa en el crecimiento económico, ellos pelean por el dinero, por el “Dios” dólar. Siendo los recursos naturales de nuestros pueblos el objetivo clave de los intereses transnacionales y del capital, y la lógica del neocolonialismo opera directamente sobre los Estados nacionales que aplican minuciosamente políticas y regulaciones que favorecen la extracción de la riqueza para beneficio externo (Carpio, s/f).

En oposición a este tipo de desarrollo, el *sumak kawsay*, para los intelectuales socialistas es claramente un modelo de desarrollo alternativo al neoliberalismo (post-neoliberal y post-capitalista) que busca revitalizar la opción moderna del desarrollo neomarxista (socialismo del siglo XXI, socialismo del *sumak kawsay*, socialismo comunitario (Cubillo, 2014). En este sentido, el ambiente, es decir los recursos naturales no pueden ser vistos como una condición para el crecimiento económico, como tampoco puede ser un simple objeto de las políticas de desarrollo (Acosta, 2008).

El nuevo modelo de desarrollo que impera en la Constitución del país es el *sumak kawsay* o el buen vivir:

(...) el buen vivir consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener la vida armónica con la naturaleza. Contiene una diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el *ally kawsay*, en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros (Carpio s/f: 14).

El buen vivir cuestiona al modelo de vivir bien, éste último es un tipo de desarrollo que nos propone la posibilidad de que el hombre, la especie humana, logre dominar las fuerzas naturales para vivir mejor y bien. Es aquí donde se establece las relaciones de poder entre la especie humana y la naturaleza. En este campo de lucha, la Pacha Mama reacciona de forma catastrófica frente a la actitud depredadora y devastadora del ser humano, y de acuerdo a la cosmovisión indígena no es ésta la relación asimétrica entre el runa y la Pacha Mama como habíamos señalado en la primera parte de este texto. Sin embargo, la pregunta que surge aquí es: ¿El modelo *sumak kawsay*, no termina siendo estático y conservador? En otras palabras ¿Las cosmovisiones indígenas bloquean el desarrollo y el progreso?

Según Ana Esther Ceceña: “El *sumak kawsay*, no está diciendo en ningún momento, no avancemos, no conozcamos. No dice nada de eso. Dice que no nos desarrollemos, de acuerdo al concepto capitalista de desarrollo, pero si el desarrollo se usa como palabra es algo que se puede usar; es decir, la humanidad debe seguir adelante, interrelacionándose con la naturaleza” (Diario El Telégrafo, 5 de mayo de 2013).

El siguiente testimonio corrobora las anteriores argumentaciones: “Los pueblos indígenas peleamos por la naturaleza, por la vida, para construir *mus-huk llakta*, *mushuk kawsay*, respetando la naturaleza. Eso es *sumak kawsay* para nosotros” (Entrevista, Juan María Atupaña, 56 años, 9 de junio de 2014).

De cierta manera estas argumentaciones responderían a las preguntas ¿Qué tipo de desarrollo encaja en el pueblo indígena? ¿Qué tipo de desarrollo no atenta y contradice a la cosmovisión y cosmovivencia indígena? ¿Qué tipo de desarrollo fortalece el desarrollo comunitario? ¿Qué es desarrollo comunitario? ¿Cuál es el tipo de desarrollo que permite la participación de la “otredad”?¹⁰

Para la Conferencia Interamericana sobre el Desarrollo de la Comunidad, el desarrollo comunitario es un proceso integral de transformaciones sociales, culturales y económicas y, al mismo tiempo, es un método para lograr la movilización y la participación popular estructural, con el fin de dar plena satisfacción a las necesidades económicas, sociales y culturales.

10 La “otredad” o el “otro” desde el punto de vista del discurso colonial es el indígena o el negro. Para Homi K. Bhabha: “La visibilidad del Otro racial/colonial es a la vez un punto de identidad” (“Mira, un Negro”) (2002: 106).

El impulso del desarrollo comunitario o también llamado desarrollo de la comunidad fue el paradigma predominante desde 1955 dentro de la corriente del pensamiento indigenista¹¹. La Misión Andina la que más duró, o quizá la intervención más prolongada y controvertida de todas cuantas, inspiradas en el paradigma del desarrollo comunitario, vieron la luz en los países caracterizados por la presencia de importantes contingentes de la población indígena a partir de los años cincuenta. Cabe incluir los posteriores programas de Desarrollo Integral financiado por el Banco Mundial (tipo FODERUMA, por ejemplo (Bretón, 2001). En aras del fortalecimiento del desarrollo comunitario, también la OIT¹² creó una Comisión de Expertos que celebró su primer encuentro en La Paz (Bolivia) en enero de 1951. En esa reunión se resolvió, a instancias de los Gobiernos de Perú, Bolivia y Ecuador, apoyar el establecimiento de una Misión Internacional Indigenista de asistencia técnica. En base a estas proposiciones y en colaboración con otras agencias especializadas (ONU, UNESCO, OEA y OMS), la OIT organizó en 1952 el embrión de lo que sería en el futuro la Misión Andina para visitar y estudiar sobre el terreno y el problema étnico en esos tres países (Bretón, 2001). Los proyectos de desarrollo fomentados por la administración blanco-mestiza, tiende a integrar a los indígenas a la nación. Es decir, preparar al indio para que deje de serlo: facilitar el “pase”, la ladinización que comienza por devaluar la cultura propia. El indio entra en el proceso de desindianización, renegando de su cosmovisión y cosmovivencia (Bonfil, 1981).

11 Como se sabe, el indigenismo es una corriente de pensamiento que nace a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX con la toma de conciencia por parte de algunos intelectuales y reformistas sociales de la importancia de la presencia indígena a las jóvenes repúblicas americanas, así como de las precarias condiciones de vida de ese sector social (Bretón, 2002: 37). Para Manuel Marzal, el indigenismo político en general puede definirse como el proyecto de los “vencedores” para integrar a los “vencidos” centro de la sociedad que nace después de la conquista... puede hablarse de tres grandes proyectos políticos que han organizado los gobiernos, cuyas metas se resumen así: las sociedades indígenas deben conservarse como tales bajo el control (defensa-explotación) de la sociedad dominantes (indigenismo colonial), deben asimilarse a la sociedad nacional para formar una sola nación mestiza (indigenismo liberal), o deben integrarse a la sociedad nacional, pero conservando ciertos rasgos propios (indigenismo integracionista) (2002: 21-22).

12 “... hay que tener muy presente el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, que ha sido ratificado por los gobiernos de México y del Perú y se ha convertido en programas e instrumento legal de lucha para el Movimiento Indio. Dicho convenio reemplaza al 107 (1957), que tenía la postura integracionista vigente en aquella década; consta de una introducción y diez partes, que tratan, respectivamente, de la política general, tierras, contratación y condiciones de empleo, formación profesional...” (Marzal, 2002: 387).

Frente a los discursos y prácticas integracionistas y a los proyectos neoliberales direccionados desde la estructura, el pueblo indígena se ha caracterizado por no refugiarse solamente en los “reclamos”, sino en la elaboración y presentación de proyectos alternativos alcanzables, a través de las organizaciones indígenas, de sus gobiernos locales y comunidades indígenas.

Por eso, para algunos dirigentes políticos indígenas el *sumak kawsay* ya se ha venido fomentando en los gobiernos locales alternativos mucho antes de la Constitución de 2008: “Debemos, no solo dar la mirada a los gobiernos comunitarios y su desarrollo comunitario, sino vivirla y nosotros siempre estamos viviéndola. Esto ya venimos haciendo, con o sin el *sumak kawsay* en la Constitución (Entrevista, Joaquín Pintag, catequista y dirigente comunal, 15 de noviembre de 2014).

Con este análisis aspiro contribuir a visibilizar algunos conceptos indígenas *kichwas*: *sumak kawsay*, *runa*, cosmovisión, Pacha Mama y desarrollo; confrontando y relacionando con las premisas hegemónicas y dominantes. El texto mira al sistema educativo como una de las estrategias privilegiadas para trabajar los temas de cosmovisión indígena y un terreno fértil para aprender desaprendiendo.

Conclusiones

El trabajo discute sobre los conceptos de cosmovisión y cosmovivencia desde el punto de vista estructural y etimológico. La cosmovisión considerada como una concepción de los tres mundos (*kay pacha*, *uku pacha*, *hawa pacha*), en el presente trabajo es analizado solamente el mundo del *kay pacha*.

Por un lado, aparecen discusiones que deslegitiman el pensamiento indígena, la cosmovisión, la comovivencia, la relación armónica entre el *runa* y la naturaleza y por otro lado, algunos académicos, revitalizan y profundizan el debate sobre la cosmovisión indígena considerando el conocimiento, aunque las voces de los indígenas en las academias y medios de comunicaciones hegemónicas, en torno a la cosmovisión, aún siguen opacadas; siendo la categoría cosmovisión, profundizada y debatida desde los intelectuales, investigadores y escenarios académicos no indígenas.

El concepto de *sumak kawsay* o buen vivir en términos de desarrollo emerge como una propuesta alternativa al tipo de desarrollo extractivista, neoliberal del Estado colonial. Sin embargo, la inclusión de derechos de la naturaleza en la Constitución hace que cuestione la legitimidad de la arquitectura estatal monolingüe y hegemónica. A pesar de esta virtud constitucional, el Estado ecuatoriano aún no recoge las (pluri) cosmovisiones, por citar un caso, la del afroecuatoriano; de esta manera perpetúa y reproduce las formas de exclusión. El reconocimiento a los indígenas y no a los “afros” puede provocar que los sujetos reconocidos “impongan” sus visiones y entren en un juego de relaciones de fuerzas.

El campo educativo (Bourdieu, 2008) es uno de los escenarios privilegiados para constatar que las disposiciones constitucionales no se concretizan aún en las aulas educacionales. Los conceptos de *sumak kawsay*, *Pacha Mama*, cosmovisión, aún siguen segregados en las propuestas curriculares y pedagógicas. La educación también cumple funciones ambiguas y contradictorias; por una parte puede ser empleada para el ejercicio del poder, para reproducir las desigualdades sociales, para invisibilizar los temas étnicos que aparecieron en la Constitución del 2008. Por otra parte, podría ser esgrimida como un instrumento de liberación, de alianza con los subalternos que buscan la reivindicación.

Bibliografía

Álvarez, Catalina

- 2006 *Cosmovisión de las nacionalidades shuwar y kichwa*. Módulo dictado a los maestrantes en Estudios Superiores, con mención en la Interculturalidad y Gestión en la Universidad de Cuenca.

Acosta, Alberto

- 2008 El buen vivir, una oportunidad para construir. *Ecuador Debate*, 75, 33-48.

Bhabha, Homi K.

- 1994 *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bretón, Víctor

- 2001 *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Quito: FLACSO.

- Bonfil, Guillermo
1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.
- Bourdieu, Pierre
2008 *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo Veintiuno.
- CONVENIO 169 de la OIT.
Constitución del Ecuador de 2008.
- Cubillo, Ana
2014 Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. *Iconos*, 48, 25- 40.
- Esterman, Josef
1998 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona Andina*
Quito: Abya-Yala.
- Gudynas, Eduardo
2013 El malestar moderno con el buen vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa de desarrollo. *Ecuador Debate*, 88, 183-205.
- Gramsci, Antonio
1997 *Cuadernos de la cárcel: Los intelectuales y la organización de la cultura*, No. 2. México: Juan Pablos Editor.
- Herrero, José
2002 “Cosmovisión” (s/f). Disponible en: <http://www-01.sil.org/training/capacitar/antro/cosmovision.pdf>
- Ibarra, Hernán
2008 Política, participación y ciudadanía en los procesos de independencia en América Andina. *Ecuador Debate*, 75, 131-146.
- Marzal, Manuel
2002 *Historia de la Antropología*. Volumen I. Quito: Abya-Yala.
- Mignolo, Walter
2011 “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En Edgar Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, pp. 73-104. Buenos Aires: CLACSO y CICCUS.
- Proaño, Leonidas
1989 *La cultura indígena*. Quito: FEPP.
- Santana, Roberto
2004 Cuando las élites dirigentes giran en redondo: El caso de los liderazgos indígenas en Ecuador. *Ecuador Debate*, 61, 235-258.

Santos, Boaventura de Sousa

2010 *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Universidad de la República.

Sánchez Parga, José

2011 Discursos revolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. *Ecuador Debate*, 84, 31-50.

2014 *Alternativas virtuales Vs. cambios reales. Derechos de la Naturaleza, Buen Vivir, Economía Solidaria*. Quito: CAAP.

Walsh, Katherine

2009 *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala.

2012 *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya-Yala.

2013 *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Quito: Abya-Yala.

Krainer, Anita

2012 Sensibilización intercultural. En Anita Krainer (Ed.). *Educación, interculturalidad y ambiente* (pp. 27-46). Quito: FLACSO.

Fecha de recepción: diciembre 5/2014; fecha de aceptación: diciembre 16/2014