



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 207-224  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

# Metodologías indígenas y derechos humanos. Enfoque relacional de los saberes en la construcción de los derechos

*Indigenous methodologies and human rights. Relational approach to knowledge in the construction of rights*

**Asier MARTÍNEZ DE BRINGAS**

<https://orcid.org/0000-0002-6867-8403>

[asier.martinezb@deusto.es](mailto:asier.martinezb@deusto.es)

Universidad de Deusto, España

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4629562>

### RESUMEN

Los saberes indígenas constituyen el lado oscuro del conocimiento global. Se han construido como un contrapunto de la historia del conocimiento y de los derechos. Conscientes de las dificultades que los pueblos indígenas han tenido para enunciarse como sujetos de conocimientos y derechos, este trabajo pretende abordar el relato de estas dificultades, así como las dinámicas y procesos de construcción de conocimiento indígena. Para ello procederemos desde una perspectiva crítico-negativa sugiriendo la necesidad de descolonización de las metodologías occidentales, así como de los discursos de derechos que han apoyado este proceso de construcción de conocimiento. Esta crítica será condición de posibilidad para enunciar la cualidad y diferencia del conocimiento indígena, así como la proyección que esta manera diferenciada de entender los saberes tiene y produce sobre los derechos. Desde ahí transitaremos hacia la propuesta de un "paradigma indígena de los saberes", condición de posibilidad para entender el planteamiento de vida indígena. Finalmente realizaremos unas conclusiones evidenciando como esta mirada *otra*, diferente sobre los saberes (indígenas), tiene repercusiones importantes y serias para entender y construir *otro* discurso de derechos humanos.

**Palabras clave:** Pueblos indígenas; colonialismo; derechos indígenas; metodologías; saberes indígenas.

### ABSTRACT

Indigenous knowledge constitutes the dark side of global knowledge. They have been built as a counterpoint to the History of knowledge and rights. Aware of the difficulties that indigenous peoples have had to declare themselves as subjects of knowledge and rights, this work aims to address the narrative of these difficulties, as well as the dynamics and processes of construction of indigenous knowledge. For this we proceed from a critical-negative perspective suggesting the need for decolonization of Western methodologies, as well as the discourses of rights that have supported this process of knowledge construction. This critique will be a condition of possibility to enunciate the quality and difference of indigenous knowledge, as well as the projection that this differentiated way of understanding knowledge has and produces about rights. From there we will move towards the proposal of an "indigenous paradigm of knowledge", a condition of possibility to understand the approach of indigenous life. Finally we will make a conclusion evidencing how this look another, different on the (indigenous) knowledge, has important and serious repercussions to understand and build another human rights discourse.

**Keywords:** Indigenous villages; colonialism; indigenous rights; methodologies; indigenous knowledge.

Recibido: 02-10-2020 Aceptado: 20-01-2021



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## INTRODUCCIÓN

Los saberes indígenas constituyen el lado oscuro del conocimiento global. Se han construido como un contrapunto de la Historia del conocimiento y de los derechos. Conscientes de las dificultades que los pueblos indígenas han tenido para enunciarse como sujetos de conocimientos y derechos, este trabajo pretende abordar el relato de estas dificultades, así como las dinámicas y procesos de construcción de conocimiento indígena. Para ello procederemos desde una perspectiva crítico-negativa (apartados 1 y 2) sugiriendo la necesidad de descolonización de las metodologías occidentales, así como de los discursos de derechos que han apoyado este proceso de construcción de conocimiento. Esta crítica será condición de posibilidad para enunciar la cualidad y diferencia del conocimiento indígena, así como la proyección que esta manera diferenciada de entender los saberes tiene y produce sobre los derechos (apartado 3). Desde ahí transitaremos hacia la propuesta de un “paradigma indígena de los saberes”, condición de posibilidad para entender el planteamiento de vida indígena (apartado 4). Finalmente realizaremos unas conclusiones evidenciando como esta mirada *otra*, diferente sobre los saberes (indígenas), tiene repercusiones importantes y serias para entender y construir *otro* discurso de derechos humanos.

### 1. DESCOLONIZAR LAS METODOLOGÍAS: LA MIRADA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Hablar de metodologías indígenas como modo de construir y entender los derechos humanos implica - con carácter prioritario y propedéutico- la descolonización de metodologías. Esto supone saberes alternativos a las formas clásicas-coloniales de conocer, ubicando como fundamento de los mismos los contextos, las problemáticas, las prioridades, las vulnerabilidades y las fracturas desde las que se enuncia una agenda indígena de los saberes, dando respuesta a sus inquietudes, necesidades y urgencias como pueblos. Para todo ello es fundamental hacer gestos epistemológicos que permitan una reversión del proceso colonial, de sus maneras de entender y construir el saber-poder, así como de sus marcos de subjetivación.

Los pueblos indígenas son el resultado de una empresa inconclusa de descolonización. Este proceso inacabado no es unidireccional, sino bidireccional. Es importante remarcar la co-implicación de colonizadores y colonizados en la construcción de una dinámica colonial de los saberes, evitando una comprensión esencialista y dicotómica de este proceso. Las dinámicas propias del *colonialismo interno* juegan también un importante papel en la reproducción de un marco de opresión colonial. Este es un aspecto fundamental en la construcción de los saberes indígenas (Leanui: 2000, pp. 150-160; González y Lincoln: 2006, pp. 66 y ss; Cram: 2009, pp. 308-322).

Entender el pasado es el primer peldaño para la construcción de una *pedagogía de la descolonización*. Ese es el empeño de una metodología indígena de los derechos: construir una Historia alternativa que implique otros saberes y otras maneras de entender y construir los derechos.

La manera indígena de construir conocimiento implica hacerse cargo, desde el principio, de las dinámicas de poder que arraigan en los presupuestos metodológicos con los que se viene construyendo el “discurso de derechos” y las relaciones intersubjetivas: relación inter-sujetos, *pueblos indígenas vs. sujeto occidental de derechos*. Hablamos, por tanto, de una *monocultura epistemológica de los derechos* –la manera occidental de construirlos, entenderlos y aplicarlos- saturada de silencios, de ausencias, de desplazamientos y negaciones. Ello nos lleva –con Foucault- a entender el ensamblaje de saber-poder colonial que se da en construcción discursiva de los derechos humanos, así como de la dimensión sacrificial que han jugado los pueblos indígenas en este paradigma de saber-poder colonial. Todo saber implica al mismo tiempo y de manera sincrónica unas relaciones de poder<sup>1</sup>-colonial: esa es la presión incisiva que el discurso de derechos

---

<sup>1</sup> “El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault: 1992, p. 6). El poder del que quieren adueñarse los pueblos indígenas es el de la producción, reproducción y desarrollo de sus vidas individuales y colectivas, el del Buen Vivir y Vivir Bien, poniendo coto y límite

humanos ha mantenido sobre la frágil condición de los pueblos indígenas. Incluso en momentos actuales, disponiendo de un texto como la *Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, el discurso de derechos indígenas se ha venido construyendo a través de una suerte de “analogía estratégica”, metodología necesaria para disciplinar y asimilar el discurso indígena de los derechos. Ello se traduce en una comprensión fatua y vacía de la interculturalidad procediendo a proyectar sobre las maneras indígenas de vivir y expresar los derechos, el modo occidental de entenderlos y normativizarlos. Proyección de universales sobre otras maneras de entender los derechos.

La descolonización de las metodologías que aquí se propone implica focalizar la atención sobre la relación anudada e interdependiente de tres elementos que han sostenido y sostienen una manera de entender y construir los derechos en relación con los pueblos indígenas: La *Historia, la Escritura y la Teoría*. Estos tres elementos son fundamentales para el formato occidental de construcción e interpretación de la investigación en derechos humanos.

La Historia, en cuanto constructo socio-histórico en la manera de explicar los hechos y los procesos históricos, ha implicado, como su reverso, la negación y disolución de otras historias nómadas, primitivas, bárbaras, entre ellas, la de los pueblos indígenas. Por ello, descolonizar la Historia implica la deconstrucción de una manera exclusiva de entender ésta, abriéndonos a otras posibilidades e Historia(s).

Una Historia universal á la Hegel ha permitido la construcción de un discurso universal de los derechos en cuanto narrativa esencial, estancada e inmodificable. Ese concepto de universalidad histórica se ha prolongado como gran cronología, en cuanto estrategia metodológica para fijar la verdad de eventos y hechos en un momento temporal y cultural concreto. Ha servido, también, para fijar y clasificar qué es la historia y cómo se despliega; así como los datos de la realidad que son históricamente relevantes, junto con la validación de una hermenéutica que los legitime. La Historia es un conjunto de trampas que le hacemos a los muertos, en palabras de Voltaire.

Esta Historia universal, como gran cronología, ha implicado también una manera de entender el desarrollo civilizatorio. La Historia es progreso y desarrollo; la historia de los pueblos indígenas su contracara: barbarie<sup>2</sup> y subdesarrollo. Ello enroca con la ilusión de Fukuyama de entender la Historia como autorrealización, secuenciada en etapas evolutivas que caminan hacia un final determinado y coherente: el de la manera universal de entender el mundo y sus procesos. Esta sintomatología de la Historia excluye con radical crudeza la manera indígena de entender el tiempo y el espacio, como veremos.

Una Historia universal así construida se expresa epistemológicamente como disciplina inocente, cargada a un mismo tiempo de neutralidad y de verdad. La neutralidad historiográfica se trasciende a sí misma y se convierte en paradigma verdadero de cientificidad. Por ello, para construir ciencia hay que hacerlo según el paradigma da la neutralidad con la que se viene expresando la epistemología occidental, de manos de su concepción de la Historia. En este contexto, las historias indígenas se califican de desviadas, torvas, paracientíficas, esotéricas. Una metodología indígena de los derechos exige una revisión del paradigma científico de Historia con la que se ha venido produciendo el discurso de derechos.

Una Historia así narrada escapa de una comprensión procesual de las dinámicas historiográficas y se instala como disciplina que se explica a partir de lo que Morin ha llamado el “paradigma de la simplicidad”<sup>3</sup>

---

a un discurso colonial de derechos que invierte y merma sus expectativas de vida y empaqueta sus derechos. (Chilisa y Ntseane: 2010, pp. 617-631).

<sup>2</sup> ¿Qué quiere decir la palabra barbarie? La palabra barbarie evoca lo incontrolado. Por ejemplo, la idea de que el progreso de la civilización se acompaña de un progreso de la barbarie es una idea totalmente aceptable si comprendemos un poco la complejidad del mundo histórico-social” (Morin: 2011, p. 105). Esta no fue nunca la pretensión de la colonialidad del poder. Sin embargo, sí conecta estructuralmente con la manera indígena de entender la complementariedad. La dualidad armónica indígena, coaligada a la complejidad, implica asumir que el barbarismo juega un papel *necesario de complementariedad* en la construcción de la totalidad, en el equilibrio general del orden del sistema, en el mantenimiento de las relaciones sociales, en la producción de las subjetividades; y estas se entienden desde ahí, en sus emergencias, resistencias y propuestas.

<sup>3</sup> “Para comprender el problema de la complejidad, hay que saber, antes que nada, que hay un paradigma de simplicidad. (...) el paradigma de simplicidad es un paradigma que pone orden en el universo, y persigue al desorden. El orden se reduce a una ley, a un principio. La

(Morin: 2011, pp. 15 y ss.), que opera a través de tres principios. En primer lugar, el *principio de disyunción*, por el que se separan los elementos que pertenecen inextricablemente a la misma realidad; se trocean como unidades autónomas y separadas notas de un mismo sistema. Su expresión más clara es la metodología binaria. Una Historia disyuntiva es la que ha condenado a los pueblos indígenas al patio trasero de la historia, al proceder clasificando la realidad en pares opuestos (blanco/indígena; civilizado-bárbaro; desarrollado-subdesarrollado; ganador/perdedor; masculino/femenino;), estableciendo una relación de confrontación entre ellos, lo que implica la superioridad jerárquica y valorativa de unos pares sobre otros (Occidente sobre Pueblos Indígenas).

En segundo lugar, el *principio de reducción* que partiendo de una consideración compleja y plural de la realidad procede a una reducción de la misma a partir de la absolutización sólo de algunos de sus elementos, descomponiendo, como contracara de esta operación, la importancia y significación de otras dimensiones, como la de los pueblos indígenas. Clara expresión de esta reducción despreciativa y expropiante es la consideración de la epistemología desde cánones convencionales, cerrados, rígidos, que no admiten la diferencia ni otras maneras de expresión, reduciendo, con ello, los saberes ancestrales indígenas –objeto central de este ensayo- a meros epifenómenos, síntomas bastardos de cientificidad.

En tercer lugar, el *principio de la abstracción*, en cuanto expresión concreta del principio de reducción, que implica un sobredimensionamiento de las teorías, conceptos y categorías con las que construimos e interpretamos la realidad, cuya expresión más clara es la propensión hacia la abstracción y generalización tan propia del tono que está adquiriendo el discurso de derechos humanos.

En relación a la *Escritura*, la epistemología indígena está instalada en la oralidad del relato, la narrativa, la leyenda, la conversación cruzada, la imaginación mítica, expresiones necesarias para poder entender la relación con el territorio, con la Pachamama. Sin embargo, la escritura académica occidental, en cuanto epistemología, implica una manera de escoger, de organizar, de clasificar y presentar tanto el conocimiento como la realidad. Ello implica la proyección calificativa de todas aquellas estructuras sociales no escriturísticas -como la indígena- de no científicas. En todo ello se hace una interpretación epistemológica de lo que es la escritura en cuanto escritura, de su valor ontológico y de su cientificidad. Se trata de un discurso textual que privilegia lo escrito, la lógica del informe, frente a otras maneras de expresión de la narrativa que no se soporta y expresa exclusivamente a través de la escritura. El control y desposesión de los pueblos indígenas se canaliza a través de la “desverbalización” (Honneth: 2011, pp. 64 y ss; Santos: 2009), un control del lenguaje, de los derechos, de la ley y los discursos que implica desposesión epistemológica para los pueblos indígenas al reducir su potencial oral de creación de saberes a mero barbarismo ágrafo.

Finalmente, en relación a la *Teoría* en cuanto disciplina, la pretensión de los derechos indígenas está orientada a recuperar las Historias ancestrales -las ocultadas, las colonizadas y las violadas-, así como las epistemologías del pasado. Ello implica que las metodologías, las teorías y las preguntas de investigación tienen que ser reenocadas, revisadas, descolonizadas, lo que supone centrar la visión en la manera indígena de entender el mundo; aquella en la que los pueblos indígenas transiten de ser objetivos epistemológicos a sujetos de derechos y creadores de saberes.

## 2. DESCOLONIZANDO LOS DERECHOS: LA PROPUESTA INDÍGENA

El primer epígrafe ha funcionado como condición de posibilidad para este segundo. El enfoque abstracto y general, como el realizado, implica una descolonización de las metodologías científicas; mientras que el enfoque específico y concreto reclama una descolonización del discurso de derechos que ha coadyuvado a sustentar y reproducir esas metodologías. La pretensión de este epígrafe será evidenciar cómo el discurso

---

simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero no puede ver que lo Uno puede, al mismo tiempo, ser Múltiple. El principio de simplicidad o bien separa lo que está ligado (disyunción), o bien unifica lo que es diverso (reducción)”. (Morin: 2011, p. 55)

de derechos humanos, en cuanto discurso emancipatorio dominante, ha minimizado otras estrategias y formas de vida (discursivas, prácticas, cosmovisionales) de entender los derechos y los deberes; el daño y la recompensa; la responsabilidad y la solidaridad; la vida y la violencia. Una de esas formas de vida es la manera holística que los pueblos indígenas tienen de entender la Vida, así como los saberes y conocimientos que se asocian a ese proyecto para el Buen vivir.

El discurso de derechos humanos a la Occidental ha funcionado, muchas veces, como políticas de inserción asimilativa; se han propuesto e impuesto como categorías universales, genuinas y verdaderas en las que incluir la mirada indígena (de los derechos). Ha sido un proceso de anticipación y anteposición del discurso institucional de los derechos, sobre los derechos de los pueblos indígenas entendidos como procesos de lucha. El discurso occidental ha simplificado el contexto indígena de vida y su cosmovisión de derechos, haciendo de la complejidad indígena un simple esquema de representación. Reducir las formas de vida indígena a mera representación implica desmaterializar sus derechos; considerarlos como meras carcasas sin titularidad. El discurso occidental de los derechos se ha venido proponiendo como modelo de comparación standard, como criterios de evaluación para otros discursos e indicadores de verdad: el individuo como unidad social básica, expresión paradigmática y hermenéutica de los derechos<sup>4</sup>; frente a la distorsión que el discurso colectivo de derechos indígenas propone. Estas prácticas discursivas han funcionado como un mecanismo al servicio del control de conocimiento; un marco de referencia colonial en la manera de entender los derechos y las prácticas de emancipación. Los discursos de derechos han podido funcionar muchas veces como formas de clasificación y representación de la epistemología, la metodología y la ontología indígena. La descolonización del discurso de derechos pretende abrir una fisura, un hiato en esta manera estancada y monolítica de entender la ciencia de los derechos y su moralidad; de dar formato a términos tan importantes como: sujeto de derechos, titularidad, víctima, victimario, violación, imputabilidad, prescripción, responsabilidad, validez y un largo etc.

Una reflexión interesante para poner la primera piedra en un ejercicio de descolonización de los derechos, sería el análisis del concepto de espacio y tiempo que los pueblos indígenas manejan para poder dar medida de la profundidad y especificidad de sus derechos<sup>5</sup>. La comprensión occidental del espacio se expresa a través de categorías absolutas que reflejan formas y metodologías orientadas a la medición del territorio. La ciencia occidental que estudia el espacio se ha venido concretando a través de disciplinas como la geografía, la topología, la cartografía, siendo su expresión simbólica más evidente el mapa<sup>6</sup> (Lefebvre:

---

<sup>4</sup> Ese sería el ámbito de enunciación desde el que se expresa el individualismo metodológico en cuanto manera de entender y construir la realidad. Desde esta atalaya metodológica, toda la vida social –su estructura y cambios- son explicables desde agencias y procesos individuales. La metodología holística y relacional que proponen los pueblos indígenas es reducida, por simplificación, a mera agregación de voluntades individuales, que por acción sumativa, constituyen lo colectivo, sin que quepa una ontología colectiva indígena. Para el individualismo metodológico el concepto de pueblo indígena es una antinomia; todas las proyecciones colectivas –de derechos, de vida, de cosmovisión- que escapan a la acción individual constituyen una aberración metodológica. Tocqueville define el individualismo como “un sentimiento maduro y sereno que dispone que cada miembro de la comunidad se separe a sí mismo de la masa que componen sus similares, y se separe también con respecto a su familia y amigos; de manera que, después que él forme un pequeño círculo propio, voluntariamente deje el resto a la sociedad en general”, (citado por Hayek: 1986, p. 5). Elster define el individualismo metodológico como: “la doctrina de que todos los fenómenos sociales (su estructura y su cambio) sólo son en principio explicables en términos de individuos (sus propiedades, sus objetivos y creencias)”. (Elster: 1984, p. 22). Todo ello evidencia de manera clara las tensiones y dificultades que la dogmática clásica de los derechos humanos expresa para incorporar los derechos indígenas en toda su intensidad y extensión colectiva.

<sup>5</sup> Hablamos de especificidad de los derechos indígenas por la dimensión reparadora que los derechos colectivos indígenas introducen en el discurso de derechos. Ello implica reorientar políticamente este discurso para investigar los patrones de violación sistemática y colectiva que estos pueblos vienen sufriendo, así como poner fin y límite a los objetivos últimos de esta praxis colonial. La sistematización de patrones de discriminación, exclusión y desprecio sobre los derechos de los pueblos indígenas –como el genocidio indígena, la violenta expulsión, privación y despojo de sus territorios ancestrales; la persecución y matanza de sus líderes, así como de sus formas de auto organización colectiva; la expoliación y saqueo del patrimonio indígena, entre otros- permite entender la pretensión última de esta violencia específica: negar y destruir la dimensión identitaria y cultural de los pueblos indígenas, sus prácticas de vida, sus formas de organización, precisamente, por el freno y merma que estas formas de vida suponen para los intereses públicos y privados, como Estados, empresas y terceros privados, entre otros. Por tanto, saberes y derechos indígenas constituyen dos pilares fundamentales desde los que interpretar y entender las formas de violencia sobre estos pueblos, así como la búsqueda de formas de garantía y reparación.

<sup>6</sup> “En el mejor de los casos, el espacio era contemplado como un medio vacío, un receptáculo indiferente al contenido, pero definido según ciertos criterios no expresados: absoluto, óptico-geométrico, euclidiano-cartesiano-newtoniano” (Lefebvre: 2013, p. 54).

2013, p. 53). Una comprensión social del espacio proyectado desde la matemática permite inferir cómo piensa el mundo, la sociedad y cómo se expresa la dinámica social de los pueblos. Desde una consideración así del espacio, los pueblos indígenas son representados como la *imagen espacial de occidente* cuyo paroxismo serán las brutales agresiones que los pueblos indígenas sufren sobre su territorio, facilitados por una comprensión cosificadora del espacio y las relaciones sociales (Tuhiwui: 2017, pp. 112 y ss.). Frente a una concepción estática del espacio, petrificante y propietarista, emerge una concepción relacional (Estermann: 2009, pp. 123-145; Ávila: 2019, pp. 305-308; Hernando: 2015, pp. 83-124) de la misma puesta en escena por los pueblos indígenas, orientada a sustituir la productividad desertificante con el que operan muchas prácticas productivas, por la sostenibilidad y la autocontención en cuantos criterios básicos de interacción con la realidad (Pachamama).

Las consecuencias de una comprensión tal del espacio implicará la puesta en escena de todo un instrumental colonizante que pasa por la delimitación del espacio-territorio a través de "líneas de demarcación", fronteras, y todo tipo de herramientas necesarias para agrimensurar y tasar el territorio; así como la constitución y el manejo polarizado y productivo de dos categorías fundamentales para el capitalismo, como son centro y periferia. Con la categoría de "centro" se pretende dar medida de la centralidad que ocupa el sistema capitalista de poder-saber, lugar desde el que definir el espacio-territorio; la categoría de "periferia" se instrumenta como lugar espacial marginal desde el que definir y calificar al *otrx-indígena*, ubicándolo, de esta manera, fuera de la espacialidad central, pero maniatado a sus relaciones de poder: periferia, reserva, residuo, selva inhóspita en la que habitan los pueblos indígenas. Este manejo de la espacialidad tiene una repercusión dramática sobre la manera de entender los derechos indígenas y de definir y delimitar una concepción hegemónica de los mismos. Es esta divergente concepción del espacio la que hace difícil, sino imposible, entender y traducir a códigos occidentales a las maneras indígenas de entender los derechos.

Una concepción estática y clasificante del espacio implica, a su vez, un divorcio radical del espacio respecto al tiempo, frente a la dimensión interdependiente que la categoría tiempo-espacial tiene para los pueblos indígenas (Martínez de Bringas: 2016, pp. 1-39). El tiempo occidental, que es un tiempo lineal, progresivo, teleológico, evolutivo, constituye un modo fundamental de organizar la vida social a través del trabajo. Desde esta mirada y este divorcio tiempo-espacial, los pueblos indígenas carecen de tiempo, lo que los condena a una perenne indisciplina, pereza y falta de sistematicidad, permitiendo la conexión histórico-colonial entre *tiempo-trabajo-exclavitud indígena*. Lo que está fuera del tiempo, a contrapelo del mismo, desestructurado respecto al modo desarrollado de Occidente cuya pauta evolutiva viene dada a través del trabajo, es susceptible de ser limitado en su libertad y esclavizado. Por ello espacio y tiempo son, en definitiva, formas occidentales de entender la Historia; por ello los pueblos indígenas son una agencia contra-histórica en la medida que tienen conceptos diferentes de tiempo<sup>7</sup> y espacio. Esta diferente concepción del espacio-tiempo instaura esa cesura fundante en la modernidad colonial que marca la diferencia entre individuo y comunidad, entre derechos individuales y derechos colectivos indígenas, sin puentes ni interdependencia entre esta manera complementaria y relacional de entender los derechos. Desde ahí se construye el concepto de distancia del centro respecto a la periferia indígena, cuya proyección más clara es la ajenidad que se abre entre el saber y conocimiento clásico-colonial y el saber indígena, proponiendo la epistemología occidental como la única capaz de sostener la neutralidad científica, la objetividad, la verdad (Tuhiwui: 2017, p. 117).

Sin embargo, la temporalidad indígena es vivida como simultaneidad, proyectando la dimensión colectiva del tiempo y de sus productividades sobre el contenido de los derechos colectivos. De ahí la dimensión preventiva de los derechos colectivos indígenas que inauguran un sentido de la responsabilidad y el cuidado diferente. Vivir en "tiempo presente el pasado inscrito en el futuro" y el futuro inscrito en el pasado (Rivera: 2018, p. 91) implica un cambio poderoso en la concepción de la temporalidad que tiene su reflejo en la consciencia y en la praxis indígena.

---

<sup>7</sup> Así, la noción de Pachakuti refiere a una fuerza telúrica, una suerte de cataclismo que instaura un nuevo tiempo que permite el tránsito de un ciclo a otro. Con ello se instaura una especificidad cíclico temporal ignoto para Occidente.

### 3. CUALIDAD Y DIFERENCIA DE LA EPISTEMOLOGÍA INDÍGENA. SU PROYECCIÓN SOBRE LOS DERECHOS

La necesidad descolonizadora de discursos, metodologías y epistemes, realizada en los epígrafes anteriores, era necesaria para avanzar hacia la parte más propositiva de la metodología indígena y su proyección sobre los derechos. Entender el pasado colonizado es la única manera de avanzar con consciencia descolonizadora para implementar una pedagogía descolonizante. Una Historia indígena alternativa sólo puede construirse sobre el presupuesto de saberes alternativos que impliquen derechos diferentes. Por ello, procederemos en este epígrafe y en el siguiente a poner las bases de lo que podría ser la especificidad de una manera indígena de entender el conocimiento.

1. Un primer elemento para la construcción de una epistemología indígena es ser conscientes del divorcio entre el pensar y el hacer con el que opera la racionalidad científica occidental. Dicho divorcio tiene su expresión más clara en la manera académica de pensar los derechos. En este sentido, los derechos humanos, en cuanto producto pensado promete más que lo que da; anticipan una serie de expectativas, promesas y garantías de difícil resolución y cumplimiento. Es lo que Stavenhagen denominó como "gap de implementación" (UN doc. E/CN.4/2006/78/Add.2 (15 December 2005) entre el pensar (su fundamentación y construcción normativa) y el hacer de los derechos (su aplicación práctica y real, su dimensión política). Constituye un conflicto serio para la garantía real de los derechos esa radical separación, ese hiato, entre el pensar académico y la reflexividad diaria de la gente de a pie, de las comunidades indígenas. Los pueblos indígenas no hacen de esa contradicción una disyuntiva paralizante. Existe dualidad pero no contradicción sino interdependencia. Se interpreta esta polaridad (de los derechos) como creación, como una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino ambos a la vez (Rivera: 2018, p. 83). Desde la perspectiva indígena, el problema no es cómo superar la tensión individual-colectiva de los derechos, sino cómo convivir y habitar con ella desde la interdependencia de los mismos.

Para los pueblos indígenas la lucha por los derechos implica trabajar dentro de esa contradicción entre pensar-hacer. De ahí su dimensión eminentemente política, práctica, colectiva y existencial: los derechos indígenas están al servicio de la reproducción de la vida individual y colectiva. De ahí que se vuelva tan difícil descolonizar en y desde los espacios de la Academia por esta tendencia descabalgante entre el hacer teórico y el sentir práctico<sup>8</sup>; entre individualidad y comunalidad. El *sentipensar*, en cuanto criterio epistémico del saber indígena, desplegado como dualidad armónica y creativa, más que dialéctica confrontada (Santos: 2003, p. 44).

2. Un segundo elemento sería repensar nuestros consumos cotidianos, lo que implica girar la mirada epistemológica de los derechos a ese oscuro zócalo de la dogmática de que son los deberes y las responsabilidades, lo que nos ubica ante la necesidad de asegurar la vida de las generaciones futuras (Martínez de Bringas: 2017, pp. 757-776). En esta dimensión se amplifica la brecha entre el pensar y el hacer. De ahí la llamada indígena al reaprendizaje de saberes que implica: desprivatizar y comunalizar nuestras acciones buscando coherencia entre lo público y lo privado, más allá de la dualidad occidental de los derechos (Rivera: 2008, pp. 73 y ss.).

3. Un tercer elemento sería recuperar con fuerza la potencialidad que encierran las acciones comunales indígenas en cuanto vehículo para el ejercicio de los derechos indígenas: el encontrarse en los caminos, el discurrir de la selva, el tránsito cotidiano de la plaza, las posibilidades de intercambio en el mercado. La potencialidad de lo comunal indígena refiere a un nosotros incluyente, no a un nosotros opuesto al otro. Un nosotros como cuarta persona del singular (Rivera: 2018, p. 83). Habitar la naturaleza a partir de las

---

<sup>8</sup> La razón como centro del conocimiento –logocentrismo– implicó desorganizar, violentar el entorno natural y vital, colonizando el mundo del "otro" bajo el argumento de la razón en cuanto salvaguarda de la verdad y la escasez. El trinomio verdad-razón-ciencia impuso su dominio sobre la subjetividad indígena. (León: 2013, pp. 169, 229).

comunalidades (de lo colectivo), no a pesar de ello, ni por encima de ello. Un *ethos* de la comunalidad, en cuanto fundamento y centralidad de los derechos, difícil de pensar y vivir desde el imaginario occidental de los derechos.

4. Un cuarto elemento para entender y proyectar la epistemología indígena, en cuanto forma y método de desplegar sus saberes y encarnarlos, sería el diálogo con los sujetos no humanos –en su dimensión lata– desde el criterio de dualismo armónico anticipado, situando a Pachamama como ser vivo, epicentro de la epistemología –comunidad única, indivisible y autorregulada (Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, artículo 1)-. Ello implica un diálogo múltiple y circular con la naturaleza, las plantas, animales, especies, con los ancestros, con los muertos vivos. No se trata de una relación entre iguales, sino entre totalidad y parcialidad(es). Se trata de una epistemología de mundos alternos al antropocentrismo occidental de los derechos, en donde los seres inanimados se constituyen como sujetos de vida y derechos de muy otra-naturaleza. Trascendiendo el discurso occidental de los derechos llamando sujetos (de derechos) a lo que en este imaginario son objetos de apropiación. Ahora bien, este presupuesto está más allá de la torpe y desviada traducción que se ha venido haciendo de esta especificidad del conocimiento indígena como derechos de la naturaleza. Ello no implica más que una simplificación de esa manera biocéntrica de entender el conocimiento indígena, tan propio de las Constituciones de Ecuador y Bolivia, al reducir la naturaleza a mero recurso natural, a objeto apropiable y sin derechos (Acosta: 2012, pp. 45 y ss). Se trata de una espuria traducción desde lógicas antropocéntricas, reduciendo administrativamente a “derechos de la naturaleza” la cosmovisión compleja de un ser viviente: Pachamama, que reclama un lugar y un desempeño específico para cada ser viviente, con principios de auto-regulación que explicitan derechos y deberes entre la totalidad y las partes, más allá de la lógica occidental en la manera de entender los derechos y las responsabilidades<sup>9</sup>. Por ello, la política de derechos indígenas no se articula tanto desde la idea de igualdad –como en la lógica occidental-, sino desde la idea de equivalencia entre seres vivos, seres inanimados y la naturaleza; y, desde la perspectiva del diálogo intercultural, de equivalencia con Occidente: tu modo de conocer es equivalente al mío.

5. Un quinto elemento sería ser conscientes de las paradojas que produce y reproduce el poder destituyente (Rivera: 2018, p. 107); de la penumbra cognitiva y el vaciamiento de poder que el discurso de derechos humanos y de movimientos sociales produce sobre los pueblos indígenas. Ello exige abrir una reflexión sobre las fracturas sistemáticas que sigue produciendo el colonialismo interno. Los pueblos indígenas son también artifices de su propia colonización en la medida que no hay conciencia de los procesos de colonización interna hacia el interior de sus propios saberes. En la medida que este ejercicio crítico no se haga y actualice constantemente, es imposible pensar qué es la descolonización en su radicalidad. Los pueblos indígenas se han tragado –como tantos otros sujetos- de manera irreflexiva conceptos como movimiento social indígena y derechos, siendo en mucha medida estos discursos la punta de lanza de nuevas expresiones de re-colonización. La estrategia es clara: atacar los saberes y prácticas indígenas a partir del discurso de derechos, asumiendo acríticamente perspectivas, contenidos y dimensiones que suponen una inversión real de las expectativas indígenas vividas como derechos. La utilización

---

<sup>9</sup> El Derecho y los derechos deberían estar al servicio de la protección de la dimensión única e indivisible de la Pachamama, preservando la integridad y la estabilidad de su estructura biótica; no una orientación administrativa de protección de la naturaleza como las propuestas hechas desde un enfoque desarrollista-estatista que reduce la complejidad del tema a mera política pública. Ese ha sido el caso del Plan Nacional para el Buen Vivir en Ecuador que estructura su argumentación a partir de una comprensión de la naturaleza como recurso natural que necesariamente tiene que ser administrado por el Estado. En este paradigma, el “Buen Vivir” funge como ideología funcional al servicio de un modelo exportador. (Dominguez y Caria: 2014, pp. 6 y ss; Dávalos: 2014; Oviedo, 2014). Esta perspectiva desarrollista-estatista puede también evidenciarse en la arquitectura normativa de la Constitución ecuatoriana al describir el desarrollo como un *régimen económico* (art. 275); o cuando se refiere a la naturaleza como mero “recurso natural”, perteneciendo al Estado los recursos naturales no renovables de manera inalienable, irrenunciable e imprescriptible (arts. 1 y 317). En definitiva, el Sumak Kawsay y el Suma Quamaña no son y no pueden traducirse como simples derechos de la naturaleza. Disponen de un contenido intangible que desborda la semántica; que en la medida que quedan atrapados en una categoría hermética como la de “derechos de la naturaleza”, resultan cosificados, limitados e invertidos en su sentido constituyente indígena. La perspectiva indígena exige respeto en su integralidad para poder articularse como una perspectiva de derechos indígenas. (Cullinan: 2011, pp. 114 y ss.).

asimétrica e invertida de cómo se ha venido manejando la consulta indígena, a partir de su reconocimiento en el Convenio 169 y en la Declaración, es un vivo ejemplo de ello. La consulta ha transitado de ser un derecho indígena (consulta para obtener el consentimiento de los pueblos indígenas) a un derecho del Estado. Ello es expresión del nuevo rostro que adquiere el colonialismo interno y que muchos pueblos indígenas han incorporado acriticamente<sup>10</sup>.

#### **4. HACIA UN PARADIGMA INDÍGENA DE LOS SABERES**

Hasta ahora hemos procedido exponiendo cuáles eran los presupuestos sobre los que se asienta un paradigma indígena de los saberes. En ese sentido, llamábamos la atención sobre la importancia de desplegar toda una teoría de la descolonización indígena como propedéutica necesaria para avanzar hacia formas propositivas de saber indígena. La descolonización de los saberes y los discursos funciona como condición de posibilidad para ubicar el contexto de exclusión en el que se encuentran y asientan los saberes indígenas; para dar medida del epistemicidio del que han sido objeto, entender las avenidas y senderos por los que estos saberes han discurrido y se han defendido (Castro-Gómez: 2000, pp. 88-98); así como para expresar la resistencia indígena, nítida expresión de que el saber indígena se ha ido incubando y elaborando como reacción y protección a los procesos de exclusión, opresión y marginación con los que se han construido los pueblos indígenas. La resistencia es la forma fundamental con la que se ha venido modulando la reivindicación y lucha indígena por los saberes; forma parte de la identidad memorial de los pueblos indígenas.

Un paradigma indígena de los conocimientos y los saberes implica la relación trabada e interdependiente de una metodología indígena con una epistemología, con un sistema de valores–axiología indígena-, y con una ontología en el que se evidencien los presupuestos cosmovisionales indígenas en la manera de construir socialmente la realidad (Chilisa: 2012, p. 161 y ss; Kovach: 2009, p. 45 y ss; Hoppers: 2002). La metodología indígena es una suerte de síntesis cruzada y sistémica de epistemología, ontología y axiología indígena. Pasemos a desgarnar y desarrollar algunos de estos elementos en sus partes, como momentos y notas de un sistema mayor trabado desde la interconexión.

1. La *metodología indígena* se conecta sistémica y estructuralmente con el derecho a la autonomía, la territorialidad y la jurisdicción indígena, lo que se traduce como la capacidad indígena para canalizar y autogestionar sus propias formas de producción de conocimiento (Martínez de Bringas: 2018, pp. 101-138). No hay escisión ni fracción entre autonomía territorial, organizativa, jurisdiccional y de conocimiento; constituyen todas ellas arcos que sostienen la bóveda ensamblada de los derechos colectivos indígenas, que no admiten partición ni tratamiento individualizado.

Hablar de metodología indígena implica interrogarse sobre las mejores maneras que podrían ayudar a construir relaciones de respeto y equilibrio entre la totalidad y la particularidad; entre el saber, la Pachamama y sus participantes (Arévalo: 2013, p. 71). También implica cuestionarse de manera abierta el rol del investigador en estas dinámicas, así como los beneficios comunitarios últimos que se derivan de ciertas maneras de investigar y de apropiarse del conocimiento. Esto es, cómo se construye co-responsabilidad y entre el sujeto investigador, la Pachamama y la dimensión colectiva de la comunidad.

La metodología indígena también debe ser reorientada a partir de las características y sesgos que especifican el conocimiento indígena. Por tanto, la metodología indígena se expresa a partir de un conocimiento que es (Grenier: 1998, pp. 75-134; Sikes: 2000, pp. 349-358):

---

<sup>10</sup> El manejo acrítrico y desfondado del discurso de derechos indígenas tanto en Ecuador como en Bolivia es otro claro ejemplo de ello. La asunción de un discurso despolitizante y desmaterializador sobre el "Buen Vivir" y el Sumak Kawsay, son expresiones de ese nuevo rostro de derechos con el que se presenta el colonialismo interno y que exige reflexión crítica y combativa.

- Acumulativo, en cuanto que representa la sedimentación de generaciones de experiencias, observaciones, cuidados, errores; no sólo la aportación individualizada y departamentalizada, lógica con la que se expresa la propiedad intelectual.
- Dinámico, en el sentido de que el conocimiento se adapta y re-adapta a las exigencias del contexto, de las situaciones locales. El conocimiento habla desde y para la comunidad, por tanto, responde a ella.
- Colectivo: todos los miembros de la comunidad han co-participado en su construcción, mantenimiento, conservación y trasmisión. La dimensión cualitativa y cuantitativa del conocimiento está mensurada y modelada desde lo colectivo; no a partir de indicadores individuales.
- Se expresa a partir de memorias, coreografías rituales, actividades, creencias, mitos, cuentos, danzas, liturgias, lenguajes, derechos, etc., teniendo todos ellos una relación inescindible y constitutiva con la oralidad y sus formas de expresión.

La metodología también tiene que ver con utilización prioritaria y selectiva de una serie de técnicas a través de las cuales se expresa y constituye el conocimiento indígena (Cajete: 1999, pp. 45-56). Todo ello tiene una huella indeleble en la manera de construir y entender los derechos indígenas y la interculturalidad en el diálogo de derechos. Estas técnicas son muchas y diferentes, así:

- El conocimiento indígena no se rige por parámetros de causalidad. La mirada indígena viene accionada por principios como la sincronidad, la dimensión energética, el biocentrismo, todo ello más allá de la mera causalidad física.
- Los métodos de investigación tienen un carácter procesual. La intensidad metodológica se pone más en el proceso a realizar que en los resultados conseguidos.
- La observación indígena implica una ecología de los saberes; una mimada y cuidadosa observación de plantas, seres, animales, procesos, conocimiento ancestral, cambios climáticos, etc. Todo ello marca el pulso y las posibilidades de la Madre Tierra; establece el principio de factibilidad de los conocimientos y señala sus límites.
- La experimentación proviene directamente de las maneras de apropiación y remodelación que se hace del territorio y sus recursos; de las específicas relaciones que se construyen y traban con las energías de la Pachamama. Por ello, la objetividad está fundada en la subjetividad, en las maneras colectivas de vivir y habitar el territorio.
- El caos y la diversidad son los elementos que construyen la ontología indígena. Un caos diverso, multiforme, que no se puede reconducir a la sistematicidad metodológica que reclama unidad como método para poder entender la totalidad. El caos complejo como método para entender la totalidad y la parcialidad.
- La relación de interdependencia entre sujeto-comunidad-Madre Tierra, así como la importancia de la espiritualidad para dar medida y contenido de esta relación trinitaria, de la energía vital que se expande a partir de esa concepción biocéntrica de la vida.
- La importancia de la representación y la memoria a través de estructuras y procedimientos simbólicos procedentes del conocimiento indígena; así como la importancia de conceptos como responsabilidad y deber que se adquieren y transmiten a partir de prácticas ceremoniales. Ello se complementaría con la importancia que tienen los sueños y las visiones para poder entender los procesos y maneras de expresión del conocimiento.
- La fundamentalidad de los/las mayores comunitarios en la conservación, defensa y transmisión del conocimiento.

2. La *ontología* y *axiología indígenas* tienen una relevancia fundamental en la definición del marco de vida y sentido de los pueblos indígenas, teniendo serias implicaciones en las formas de construcción social

de la realidad. La ontología se asocia con un principio estructural desde donde explicar la existencia indígena: el pensamiento relacional<sup>11</sup> y holístico<sup>12</sup>. La relacionalidad implica que todo está de alguno u otra manera relacionado y vinculado con todo. Lo importante no es tanto el ente, sino la relación (Estermann: 2009, p. 126). Por la *relación* es que nos constituimos y no al revés. El concepto de relacionalidad indígena se explica por oposición al de sustancialidad occidental<sup>13</sup>: la relación antecede a la sustancia. Lo importante y fundamental es el acto de vincularse-relacionarse con la vida.

La relacionalidad remite a la totalidad en cuanto unidad que todo lo vive; es un pensamiento alérgico a la dualidad y a la dicotomía. Todo está relacionado y cosido, el método dialéctico resulta refractario para un pensamiento relacional.

Por ello, una primera disyunción que confronta el pensamiento indígena es la división entre seres humanos/animales/plantas; materialidad/inmaterialidad; viviente/no viviente. Todo ello constituye una unidad relacional interdependiente, donde totalidad y particularidad tienen relaciones complementarias, no enfrentadas. Esta dimensión relacional incide de manera poderosa sobre la dicotomía occidental -derechos individuales vs. derechos colectivos-, dicotomía y fragmentación abismal que no existe para el pensamiento indígena: lo colectivo no es sin lo individual y éste no tiene sentido si no se proyecta sobre lo comunitario<sup>14</sup>. No hay relación confrontada sino complementaria, lo que como sabemos, plantea dificultades a la dogmática de los derechos humanos, tanto en el nivel del reconocimiento, como en el de la garantía.

El pensamiento relacional -por oposición al pensamiento racional- puede explicar de manera holística la totalidad, así como sus relaciones con la particularidad. Por ello, en el ámbito de la *axiología* indígena, se habla del Consentimiento Previo Libre e Informado (CPLI) (que no consulta) como meta-derecho necesario para garantizar la realización de otros derechos. El CPLI (Martínez de Bringas: 2012, pp. 127-149) se coagula relacionalmente con otros derechos para poder producirlos y garantizarlos, más allá de la manera occidental de ponderar y proporcionar derechos, como técnica necesaria para determinar que bienes jurídicos en conflicto tienen prioridad sobre otros. No es proporcionalidad, sino relación complementaria de un derecho con otro, sin sacrificio de ninguno. Incluye privacidad, confidencialidad, suficiencia y reconocimiento de la propiedad colectiva, la jurisdicción y la autonomía. Estos derechos no son fragmentables ni divisibles a partir de una metodología dialéctica. Son complementarios e inescindibles; hablan de la totalidad relacional indígena, de tal manera que una mutilación en una de sus partes, constituye una limitación y una vulneración de la totalidad. Un cambio en una parte implica una transformación de la totalidad. Ello constituye una dificultad enorme para la dogmática clásica de los derechos humanos cuya técnica de resolución de conflictos -en la confrontación de derechos- no coincide con la manera indígena de entender estos conflictos.

Cuando Silvia Rivera dice “nosotros es la cuarta persona del singular”; o cuando Chilisa habla de “Yo soy nosotros; yo soy porque nosotros somos; nosotros somos porque yo soy; yo estoy, tú estás en mí” están describiendo metafóricamente y materialmente el pensamiento de la relacionalidad, la ontología indígena. El

---

<sup>11</sup> Son muchos los estudios que se han dedicado al análisis de una metodología relacional en el pensamiento indígena. Un estudio seminal, iniciático y profundo a este respecto es el de (Estermann: 2009, pp. 123-145)

<sup>12</sup> Existen referencias holísticas en el pensamiento occidental, pero no de esta manera. Nos referimos, a modo de ejemplos, a la Ley de la proporcionalidad de los entes en Empédocles; a la doctrina emanantista del neoplatonismo; o la concepción de las mónadas en Leibniz en cuanto reflejo de todo el universo. Pero la relacionalidad indígena no se entiende en sentido cronológico, ni metafísico; sino como algo vivencial y axiológico. Ser desde la relacionalidad implica un conjunto de valores. Se es para vivir de acuerdo a unos principios y son estos principios axiológicos los que dan contenido material a la ontología, al ser indígena, a su subjetividad. Hay reside la especificidad de lo relacional.

<sup>13</sup> Los idiomas indoeuropeos, con el griego como paradigma, se estructuran en torno a un sustantivo que representa una sustancia que es portadora de predicados (accidentes). Los idiomas de Abya Yala -fundamentalmente el quechua y aymara- se articulan en torno a la *relación* como elemento primordial. Múltiples sufijos dan medida de esta relacionalidad. Por tanto, mientras para Occidente el gran problema metafísico ha sido siempre la *relación* (intersubjetiva; psico-física; materia-espíritu; con la Naturaleza) para las filosofías andinas el problema ha estado en la sustancialidad, en la identidad e identificación con una concepción reduccionista de la realidad, no múltiple; en la yoidad unidireccional. (Estermann: 2013).

<sup>14</sup> De nuevo una nueva expresión de la relacionalidad que implica reciprocidad, complementariedad y correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos. Las relaciones ‘lógicas’ (en sentido técnico) y gnoseológicas son más bien relaciones derivadas de las relaciones primordiales de convivencia cósmica indígena.

planteamiento no es buscar la tranquilidad de lo UNO –como haría el pensamiento presocrático–; ello es una angustia maniquea. Es necesario trabajar y elaborar dentro de la contradicción “haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (taypi), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez” (Rivera: 2018, p. 83; Chilisa y Ntseane: 2010, p. 620).

La relacionalidad se trenza y expresa a partir de una serie de principios como son: correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad (Estermann: 2009, pp. 136-145).

El principio de *correspondencia* es una consecuencia lógica de la relacionalidad: lo macro se refleja en lo micro, como el cosmos en la Naturaleza. Por ello la *ecosofía indígena* es el cuidado del equilibrio cósmico y espiritual en el manejo de los recursos y los sistemas de producción, siendo los derechos (indígenas) herramientas fundamentales para este equilibrio, prolongación de esa correspondencia. El deterioro ambiental y las agresiones a la territorialidad indígena implican una fractura en el principio de correspondencia. De ahí la importancia del “ritual” indígena como mediación restitutiva y retributiva. La ritualidad indígena es un elemento consustancial a la cosmovisión y a los derechos indígenas; funge como la sanción y promulgación de las leyes en el esquema occidental. Pero no es una ritualidad formal, vacía, de cierre; sino material, con una función ecológica y económica, una ritualidad sanadora, necesaria para lograr esa correspondencia que avanza hacia comprensiones de justicia ecosófica.

El principio de *complementariedad* atraviesa toda la realidad indígena –política, social, cultural, sexual, económica, religiosa, espiritual, cósmica, etc.- Complementariedad entre lo masculino y lo femenino, entre la noche y el día, entre el nacimiento y la muerte, fuertemente conectado, a su vez, con la concepción cíclica-circular del tiempo indígena. La complementariedad trasciende la mera clasificación y construcción de las personas a través del género<sup>15</sup>. Complementariedad es más que mera interdependencia de derechos; trasciende la mera comprensión intergeneracional de los mismos. La complementariedad es un principio transversal a todos los derechos; otra manera de entender la igualdad y los procesos de discriminación, pero desde otras expresiones<sup>16</sup>.

El principio de *reciprocidad* implica devolver lo que cada uno ha recibido, con una connotación ritual y simbólica muy importante. Tiene una relación interdependiente con los ancestros, los difuntos; y una proyección importante sobre las generaciones futuras. El principio de autocontención, conservación y preservación para las generaciones venideras está presente en este principio. La dimensión preventiva y proyectiva de los derechos también. La reciprocidad implica equilibrio entre transacciones e interacciones de conocimiento, saberes, producciones y deberes. Inserta en el centro del debate toda una concepción de los deberes, como dimensión recíproca de los derechos, su alter ego, su complementariedad. Esta es una falla fundamental en la construcción occidental de los derechos: el no haber desarrollado una teoría de los deberes como núcleo esencial de aquellos (Martínez de Bringas: 2017).

Este concepto de responsabilidad indígena no se restringe a la mera libertad individual –tan propia del pensamiento liberal-, sino que abarca de manera interdependiente la dimensión colectiva del pueblo. No se limita sólo al sujeto humano, sino que incluye la Pachamama como núcleo fundamental desde donde desplegar la dinámica de la reciprocidad: la lógica de derechos-deberes. Va más allá que del concepto de justicia social occidental, incluyendo una consideración ampliada e intangible como la de “justicia cósmica”. La justicia social es un epifenómeno de la justicia cósmica indígena. Las relaciones sociales no son algo

---

<sup>15</sup> En el mundo andino, las mujeres pastorean el ganado que en otras culturas tiene connotaciones masculinas; los varones siembran la Pachamama, la Madre-Tierra. La *pachamama* es ante todo virgen que es fecundada por la lluvia y el sol; la ‘pareja’ de la *pachamama* es el *apu/acbachilla*, la cumbre del cerro más cercano que sirve de *chakana* entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*. Incluso las comunidades, pueblos, barrios y hasta el espacio urbano son divididas en una ‘parte de arriba’ y una ‘parte de abajo’, como espacios complementarios y polares que funcionan en complementariedad, no de manera dialéctica. (Estermann: 2009, pp. 175 y ss.).

<sup>16</sup> Una vez más nos movemos en el plano cosmovisional. Desde una perspectiva teórica (incluso idealizante), estos principios presentan un potencial poderosísimo para completar la dogmática de derechos humanos tal y como la hemos construido en Occidente. En su mirada práctica, real y cotidiana, aquí hay un trabajo ingente y necesario para alcanzar procesos de igualdad y equivalencia en el mundo indígena entre hombres y mujeres. No se puede ser eufórico, fantasioso e ingenuo con estas afirmaciones. Hacerlo sería despolitizar y desfondar el carácter transformador de todos los derechos.

diferente a las relaciones cósmicas (pachasofía); más bien las incluyen. Por tanto, la justicia social es sólo una de las maneras de expresar y contener la justicia cósmica, pero no dan medida de la totalidad de ésta que trasciende la justicia social (Estermann: 2009, pp. 259; Cullinan: 2011, pp. 85 y ss.). Ello reclama la necesidad de retribuir y devolver a la Pachamama lo que está ha posibilitado y dado, como manera de reestablecer el equilibrio fracturado. Se trata de una cosmovisión que va más allá de cómo son teorizados y recogidos los derechos de la naturaleza en la Constitución de Ecuador y Bolivia.

El principio de *ciclicidad*, tan presente en Heráclito, es una manera de cuestionar la concepción occidental del tiempo lineal en lo que tiene de cosificador, progresivo, irreversible y cuantificable. La ciclicidad indígena es un cuestionamiento radical de la manera occidental de entender el *derecho al desarrollo*; de enfatizar la difracción intercultural que se produce cuando se quiere hacer pasar la cosmovisión indígena de la Pachamama por el disfraz del desarrollo (indígena). Ninguna de las categorías de cuantificación con las que se ha venido expresando el desarrollo occidental (tasa de crecimiento, coeficiente Gini, capacidad, etc.) permite expresar ni atrapar el sentido indígena de ciclicidad, lo cual conecta, de nuevo, con la forma indígena de entender lo colectivo y los derechos. Para los pueblos indígenas la ciclicidad implica que el tiempo no sólo se mide a través de unidades cuantitativas; sino a través dimensiones cualitativas que escapan a las maneras mercantiles de medir y tasar el tiempo, y, por tanto, a la manera occidental de entender la vida y sus posibilidades. De ahí que para los pueblos indígenas la ritualidad resulte fundamental para mediar con las actividades económicas y productivas, rituales que funcionan como elementos de limitación y coto a las actividades productivas desequilibradas. Otra manera de entender las agresiones a la Naturaleza. De ahí, también, la importancia de días intocables, días fértiles, reservas de territorios, alimentos y especies que resultan intangibles, no abiertos a la libre disposición<sup>17</sup>. La productividad, el rendimiento, el consumo son dimensiones que se subordinan a los ciclos estacionarios, a los ritmos y métodos de la Pachamama. No todo puede ser producido y consumido; los saberes indígenas en la comprensión de la Pachamama funcionan como principios de autolimitación y contención.

3. La *epistemología indígena*, en cuanto teoría del conocimiento indígena, ha quedado más que sugerida en todo lo anteriormente expresado y conectaría con lo que se ha venido llamando –a veces devaluativamente– el Buen Vivir (Ávila: 2019, pp. 293 y ss; Maldonado: 2014) o el Vivir Bien. Como se colige de la ontología expresada, el Buen vivir es un concepto dinámico, continuo, pero que no refiere a progreso, sino que remite a la espiritualidad, cosmovisión, historia y lugar en el cosmos de los pueblos indígenas. Habla de un concepto de Vida más allá de lo biológico, trascendiéndolo por arriba y por abajo. Es un concepto trabado y asido desde la relacionalidad descrita, por la que todo está conectado, vinculado, interconectado. Cualquier acción o dejación produce efectos en la totalidad, en la Vida, en sus lugares, en su tiempo y espacio. Toda acción complementa la complementariedad del Buen Vivir; o la destruye y fractura, afectando a la totalidad (cósmica) y a la parcialidad (entes, sujetos vivos y no vivos). Promociona la co-responsabilidad o la angosta. No es una sabiduría, la del Buen Vivir, antropocéntrica, sino biocéntrica, siendo la conexión con la espiritualidad, los antepasados, los espíritus, los difuntos y las futuras generaciones el motor de su articulación y funcionamiento. La justicia es cósmica, en cuanto que trascienda las relaciones sociales y las incluye en un proyecto de respeto y responsabilidad mayor. Es una justicia pluridimensional, siendo la dimensión social sólo un momento de ella. El Buen Vivir se deshace de una comprensión desarrollista y procesual del tiempo lineal; se desanuda de una comprensión productiva y acumulativa de la vida, no cíclica. Como dice Estermann “El futuro real se encuentra en el pasado que tenemos por delante” (Estermann: 2013, p. 15).

---

<sup>17</sup> En la ritualidad andina, la primera semana de agosto es un momento fundamental. Es cuando la Pachamama descansa y los rituales funcionan como actos para pedir permiso para poder trabajarla, sembrarla. La semana santa funge como sincretismo andino-católico. La Pachamama está en luto, de duelo por el destino de su pareja, Jesús. El Carnaval es, por el contrario, un tiempo de abundancia y agradecimiento; expresión de la reciprocidad comentada. Es la dimensión dionisiaca que expresa la alegría por los frutos de la tierra, por la generosidad de la vida.

La epistemología indígena es el sistema de conocimiento indígena expresado a través de sus contextos, lenguajes, historias y espiritualidades. Implica hacer del conocimiento indígena guía y orientador del proceso de conocimiento (Wilson: 2008, pp. 74 y ss.). Eso sería propiamente el Buen Vivir.

Desde ahí, la epistemología indígena se desplegaría a partir de una serie de elementos como serían: a) La dimensión contextual e histórica de los saberes. Frente a la universalidad occidental, la pluralidad y diversidad de saberes indígenas, tantos como pueblos. Diversidad biológica y diversidad cultural se fusionan y se entremezclan: las diferentes formas y prácticas de convivencia con la Pachamama producen diferentes y variadas formas de ecosofías indígenas a partir de la relacionalidad; b) El papel de las lenguas indígenas en la producción y vehiculización del conocimiento. Las lenguas indígenas influyen y canalizan muy determinadamente el conocimiento indígena (Chilisa: 2011, p. 98); c) Los lugares-otros donde anidan los conocimientos, como los sueños, visiones, memorias, historias, ritualidades; d) el carácter colectivo y co-producido del conocimiento, que ensambla con la dimensión colectiva de los derechos indígenas; e) el rol del conocimiento indígena que establece un puente de conexión entre la descolonización y la autodeterminación indígena: descolonización para la autodeterminación.

### **CONCLUSIONES. DESDE LOS SABERES INDÍGENAS HACIA LOS DERECHOS**

Un paradigma indígena de saberes e investigación orientado a los derechos humanos nos permite concluir una serie de premisas importantes, a partir de muchos de los elementos desarrollados y fundamentados.

1. Los pueblos indígenas tienen una comprensión de la identidad y formas de vida netamente colectiva, lo que, por extensión, se prolonga y extiende a la manera de entender y comprender sus derechos. La dimensión colectiva de los derechos indígenas es un reflejo de su identidad cultural, así como de su cosmovisión y comprensión espiritual de la vida.
2. La función de los *derechos colectivos indígenas* es la de reparar y transformar las injusticias históricas producidas por la violencia pasada y presente del colonialismo sobre sus formas de vida y derechos, expresiones de violencia que se siguen reproduciendo en los territorios indígenas.
3. Teniendo en cuenta la cosmovisión y la estructura de los saberes indígenas, los derechos cumplen una función *creativamente reparadora*: a) son condición de posibilidad para completar el discurso de derechos humanos -centrado fundamentalmente en la dimensión individual de las personas-; b) proporcionan un límite esencial al discurso eurocéntrico del universalismo liberal de los derechos, por todo lo que excluyen e invisibilizan: la dimensión colectiva de los pueblos indígenas; c) otorgan luz sobre los procesos de *exclusión-discriminación-desprecio* que afectan de manera específica a los pueblos indígenas y que poseen una diferencia específica frente a otros discursos de derechos humanos.
4. Los pueblos indígenas contrastan críticamente el mito de la presunta universalidad occidental de los derechos, planteando la descolonización de los mismos como condición de posibilidad para la construcción de saberes. Los saberes indígenas en conexión con sus derechos tienen una dimensión más contextual y local que universal; por ello, una reinterpretación intercultural de los derechos -a partir del paradigma indígena- permite entender la(s) universalidad(es) de otras maneras.
5. Los pueblos indígenas despliegan una concepción eminentemente política de los derechos al manifestar que este discurso no es ajeno al poder; está insito en el corazón de estas dinámicas. Por ello y para ello una epistemología descolonizante en la construcción del discurso de derechos resulta fundamental.
6. Una epistemología para la descolonización implica la destrucción de estereotipos como el carácter vulnerable, subdesarrollado e incivilizado de los pueblos indígenas, pueblos allende del marco productivo y civilizatorio del sistema capitalista. Un planteamiento desde los saberes indígenas exige develar la condición negada de los pueblos indígenas como sujetos de derechos, así como un serio y

sistemático estudio de las causas profundas que producen exclusión colonial, evitando análisis fragmentarios y sintomáticos sobre sus formas de exclusión y vulnerabilidad.

7. Frente al enfoque jerárquico de los derechos, productivo, generalista y estratificado en generaciones, los pueblos indígenas ubican en el centro de su comprensión de los saberes la idea de *sostenibilidad* como eje interpretativo de todos los derechos, frente a otros esquemas, en el que la productividad constituye un elemento basal. Sostenibilidad implica abrirse al carácter finito del sistema-totalidad que nos envuelve y sostiene (Pachamama), finitud que reclama otra manera de entender y proyectar las relaciones interpersonales, comunitarias, con la Naturaleza, con los seres no vivientes, etc. La finitud, que funciona como límite de factibilidad para los derechos, proyecta estos sobre las generaciones futuras proponiendo que no existen derechos hoy sino son sostenibles en el futuro. La dimensión preventiva, derivada del carácter relacional de los derechos indígenas, resulta fundamental para poder entender todo esto.
8. Otro elemento fundamental derivado de los saberes indígenas es el concepto de “justicia cósmica” indígena, en cuanto presupuesto derivado de su pensamiento relacional. La *justicia cósmica* es una manera de confrontar críticamente el pensamiento disyuntivo y dicotómico tan presente en el discurso de derechos. Ello implica un equilibrio complementario y armónico entre la naturaleza humana y la no humana; entre vida y muerte, pares complementarios que integran un concepto integral de vida indígena; entre cultivar y consumir, elementos interdependientes para garantizar la sostenibilidad de los pueblos y allanar el camino hacia un concepto amplio de responsabilidad; entre trabajo y ritualidad, elementos fundamentales para garantizar la viabilidad de los sistemas productivos indígenas, así como para expresar su vínculo esencial con la Naturaleza, construyendo desde ahí una sólida idea de reciprocidad: devolver a la Pachamama lo que de ella se ha recibido. Para los pueblos indígenas el trabajo no es productivo; sólo lo es la Naturaleza, de ahí la necesidad de elaborar otras maneras de relación y de vínculo con ella arraigadas en el respeto recíproco y colectivo. Ello inaugura una manera de entender la responsabilidad que podría ser muy útil para complementar el discurso de derechos humanos.
9. Los saberes indígenas, entendidos como ecosofía, no pueden ser interpretados desde la dualidad producción-consumo. La ecosofía apunta a ubicar a los pueblos indígenas como guardianas de la Pachamama. La dimensión preventiva y garantista de los derechos resulta fundamental para este objetivo. Estamos ante otra lógica y otra manera de entender el Desarrollo. Es el carácter de guardianas de la tierra lo que da valor y especificidad a los derechos indígenas; y lo que explica las causas de persecución, aniquilación y criminalización de estos pueblos.
10. La opresión y discriminación continuadas sobre las formas de vida, estructuras cosmovisionales y saberes de los pueblos indígenas nos permiten discernir, investigar e identificar *patrones de violación* que estos pueblos han venido sufriendo y sufren. Investigar estos patrones de violación permite diseñar un mapa de indicadores para poder entender: i) cómo es y cómo se ejerce la violencia que sufren los pueblos indígenas; ii) cuál ha sido el objetivo último de un proceso tan sistemático y específico de violencia y sufrimiento sobre estos pueblos. Todo ello constituye un reto urgente y emergente para los derechos humanos con rostro indígena.

**BIBLIOGRAFÍA**

ACOSTA, A. (2012). Buen vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos. Abya Yala, Quito.

ARÉVALO G. (2013). "Reportando desde un frente decolonial: la emergencia del paradigma indígena de investigación", en: ARÉVALO G. y ZABALETA I. (eds.) Experiencias, luchas y resistencias en la diversidad y la multiplicidad. Asociación INtercultural Mundu Berriak, Bogotá.

AVILA R. (2018). La utopía del oprimido. Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura. Akal, Madrid.

CAJETE, G. (1999). Native Science: Natural Law o Interdependence, Cear Light Publishers, Santa Fe.

CASTRO GÓMEZ, S. (2000). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro" en: LANDER E. (ed.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Clacso, Buenos Aires. pp. 88-98.

CHILISA B. (2012). Indigenous Research Methodologies. Sage, London.

CHILISA B. & NTSEANE P. (2010). "Resisting dominant discourses: Implications of Indigenous African Feminist Theory and Methods for Gender and Education Research", *Gender and Education*, 22 (6), 617-631.

CRAM F. (2009). "Mantaining indigenous voices" en: MERTENS D.M. & GINSBERG P.E. (ed.), *The Handbook of social research ethics*, Sage, CA, Sage. pp. 308-322.

CULLINAN C. (2011). *Wild Law. A Manifiesto for Earth Justice*. Chelsea Green Publishing, Vermont.

DÁVALOS S. (2014). "El Sumak Kawsay y las cesuras del desarrollo", en: HIDALGO-CAPITÁN, GUILLÉN GARCÍA y GUAZHA (eds.), *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. CIM, Huelva. pp. 133-142.

DOMÍNGUEZ R. y CARIA S. (2014). *La ideología del Buen Vivir: la metamorfosis de una alternativa al desarrollo de toda la vida*. UASB-Ecuador, Quito.

ELSTER, J. (1984). "Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológico", *Zona abierta*, No. 33, octubre-diciembre, pp. 40-68.

ESTERMANN J. (2009). *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. ISEAT, La Paz.

FOUCAULT M. (1992). *El orden del discurso*. Tusquets, Buenos Aires.

GONZALEZ G. & LINCOLN Y. (2006). "Decolonizing qualitative research: Nontraditional forms in academy", *Forum: Qualitative Social Research*, 7 (4), pp. 1-14.

GRENIER A. (1998). *Working with indigenous Knowledge: A guide for researchers*. International Development Research Center, Ottawa.

- HAYEK F. (1986). "Individualismo: el verdadero y el falso", en Estudios Políticos. n° 22, pp. 1-28.
- HERNANDO A. (2015). "Identidad relacional y orden patriarcal" en HERNANDO A. (ed.), Mujeres, hombres, poder. Sobre la reproducción del dispositivo de género en la modernidad. Traficantes de Sueños, Madrid. pp. 83-124.
- HONNETH A. (2009). La sociedad del desprecio. Trotta, Madrid.
- HOPPERS C.A. (2002). Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge systems. NAB, South Africa.
- KOVACH M. (2009). Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts. Toronto University Press, Toronto.
- LEANUI, P. (2000). "Processes of descolonization", en BATTISE M. (ed.), Reclaiming indigenous voice and vision. UBC Press, Toronto. pp. 150-160.
- LEFEBVRE H. (2013). La producción del espacio. Capitan Swing, Madrid.
- LEÓN, C. (2013). El color de la razón. Pensamiento crítico en las Américas. UASB-Universidad de Cuenca, Editora Nacional, Quito.
- MALDONADO L. (2014). "Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir", en: HIDALGO-CAPITÁN, GUILLÉN y GUAZHA (eds.), Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. CIM, Huelva.
- MARTÍNEZ DE BRINGAS A. (2016). "Sustratos de los derechos colectivos: razones y argumentos desde la experiencia de los pueblos indígenas, RGDC, N° 22, pp. 1-30.
- MARTÍNEZ DE BRINGAS A. (2017). "Esbozo de una teoría de los deberes en tiempos de precariedad y exclusión", Política y Sociedad, Vol. 54, N° 3, pp. 757-776.
- MARTÍNEZ DE BRINGAS A. (2018). "Autonomías indígenas en América Latina. Una mirada comparada a partir de las dificultades para la construcción de un Derecho intercultural", REAF-JSG 28, diciembre, p. 101-138.
- MORIN E. (2011). Introducción al pensamiento complejo. Gedisa, Barcelona.
- OVIEDO, A. (2014). Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay. Sumak, Quito.
- Report of the Special Rapporteur on the situation of Human Rights and fundamental freedoms of indigenous people, UN doc. E/CN.4/2006/78/Add.2 (15 December 2005).
- RIVERA CUSICANQUI S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Tinta Limón, Buenos Aires.
- SANTOS B. (2003). Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Desclee de Brouwer, Bilbao.

SANTOS B. (2009). Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI, México.

SIKES O. (2006). "Decolonizing Research and Methodologies; Indigenous Peoples and Cross Cultural Contexts", en *Pedagogy, Culture and Society*, 14 (3), pp. 349-358.

TUHIWUAI L. (2017). *Descolonizar las metodologías. Investigación y Pueblos Indígenas*. Txalaparta, Pamplona.

WILSON S. (2008). *Research in Ceremony: Indigenous Research Methods*. Fernwood Publishing, Halifax.

## BIODATA

**Asier MARTÍNEZ DE BRINGAS:** Doctor en Derecho. Profesor de Derecho Constitucional a tiempo completo en la Facultad de Derecho de la Universidad de Deusto. Su docencia se ha centrado fundamentalmente en el derecho constitucional, impartiendo materias como Fuentes del Derecho y Derechos fundamentales, Teoría del Derecho, Teoría del Estado, Organización Constitucional del Estado e instituciones públicas. Ha sido profesor de Derecho Constitucional en las Universidades de Barcelona y de Girona. Ha impartido docencia de postgrado en Másteres y doctorados de la Universidad de Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, Universidad de Barcelona, Universidad de Girona, Universidad Complutense, Universidad Javeriana de Colombia, Universidad de Rosario, Universidad Católica de Quito, entre otras. Ha sido Vice-decano de investigación, responsabilidad social universitaria y formación continua de la Facultad de Derecho de la Universidad de Deusto, entre los años 2015-2017. Investigador en numerosos proyectos de investigación competitivos y de excelencia. Algunas de las líneas de investigación desarrolladas han sido: diversidad cultural y religiosa, teoría de los derechos humanos y derechos sociales; derechos de los pueblos indígenas, pluralismo jurídico y autonomías indígenas. Dispone de numerosas publicaciones tanto en libros como en revistas científicas. Algunos de sus principales trabajos pueden consultarse: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=1210021>

### ¡EVITE FRAUDES!

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: AÑO 26, N.º 93, 2021. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.

User: uto93

Pass: ut26pr93

Clic logo

