

# La noción de derechos humanos en los pueblos indígenas del Ecuador. Una introducción a los problemas interculturales del Derecho

Angélica Porras Velasco<sup>1</sup>

*"Y de tanto dolor, a siete cielos,  
por sesenta soles, Oh, Pachacámac,  
mujer pariendo mi hijo, le torcía los brazos.  
Ella, dulce ya de tanto aborto, dijo:  
"Queiebra maquí de guagua; no quiero que sirva  
que sirva de mitaya a Viracochas".  
Quebré." César Dávila Andrade<sup>2</sup>*

*"Somos como la paja de páramo  
que se arranca y vuelve a crecer  
y de paja de páramo sembraremos el mundo" Dolores Cacuango<sup>3</sup>*

---

## Sumario

1. Introducción; 2. La dignidad como fundamento de los derechos humanos; 2.1. El fundamento de los derechos humanos; 2.2. El problema de la relatividad cultural en los derechos humanos; 3. El cuestionamiento a la racionalidad occidental desde una visión intercultural; 4. La racionalidad andina; 4.1. La dignidad y los derechos humanos en la concepción andina. El caso de los otavalos y panzaleos en Ecuador; A manera de Conclusión.

---

## 1. Introducción

Ecuador es uno de los países con mayor porcentaje de población indígena<sup>4</sup>, en el continente americano, solo está detrás de Guatemala, Bolivia y Perú<sup>5</sup>. La importancia de los indígenas no sólo es numérica, sino también política y cultural. Su influencia ha sido

---

<sup>1</sup> Nacida en Quito, Doctora en Ciencias Políticas por la Universidad de Salamanca, España, Doctora en Jurisprudencia de la Universidad Católica del Ecuador, estudiante de los cursos para doctorado en Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Profesora de la Universidad Iberoamericana Golfo Centro, México, Puebla, Profesora de la Universidad del Azuay, Cuenca Ecuador.

<sup>2</sup> *Boletín y Elegía de las Mitas*, poema de Cesar Dávila Andrade, ecuatoriano, escrito en 1959.

<sup>3</sup> Dolores Cacuango, líder indígena, nacida en Pesillo, Cayambe en 1881, fundadora, junto con Tránsito Amaguaña, de los primeros sindicatos de indios en la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) del partido comunista. En torno a estas dos líderes se hicieron los grandes levantamientos indígenas que llevaron a las primeras reformas agrarias.

<sup>4</sup> Aunque en la literatura especializada se diferencia entre los términos indígena e indio, en este trabajo se utilizarán como sinónimos, pues se considera que ambos, aunque originados en tradiciones teóricas e ideológicas distintas, designan la misma realidad. En las últimas dos décadas las organizaciones indígenas han reivindicado el término "indio" frente a "indígena" como más apropiado, por considerar que es necesario revalorizar y dar un sentido positivo a la palabra "indio".

<sup>5</sup> Chisaguano, Silverio. *La población indígena en el Ecuador*, Quito, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2006, p. 17. Aunque hay diferencias sustanciales dependiendo de la fuente, desde el 7% oficial hasta el 24% declarado por las propias organizaciones indígenas.

relevante en las transformaciones políticas e institucionales y también en las sociales y culturales del país, dentro de este espacio destaca el ámbito del derecho.

El derecho fue el principal mecanismo de administración de la diferencia cultural en la Colonia, pero también en la República. A través de las normas jurídicas las diferencias culturales de la Colonia y luego de la República se hicieron funcionales a la hegemonía de castas y clases.

En la fase republicana, la que interesa para este trabajo, se distinguen cuatro momentos:

a) el indio como tributario desde 1830-1857, el tributo, era una institución pre-hispánica que quedó posteriormente consagrada en la recopilación de Leyes de Indias de 1680, consistía en un pago en dinero, especie o servicios, que debía hacer todo indio entre 18 y 50 años, a la iglesia o el encomendero e incluso al cacique local. El indio era un hecho público, administrado directamente por el Estado;

b) a partir de 1857, con la eliminación del tributo, el indio pasó a ser objeto de la administración privada, con lo que desapareció de los códigos, leyes, principios y regulaciones del Estado, a pesar que, desde luego, la diferencia se siguió recreando a nivel privado, en la trilogía hacendado, teniente político y clérigo.

c) a partir de 1895, época de la revolución liberal, hasta mediados del siglo XX, se produjeron dos cambios fundamentales: la administración de la diferencia cultural volvió al Estado a través de la regulación de un jornal mínimo para el trabajo indígena, la posibilidad de que se pueda rescindir el contrato de concertaje<sup>6</sup> pagando la deuda y la eliminación de la prisión por deudas; por otro lado, el liberalismo<sup>7</sup> eliminó algunas de las instituciones más discriminatorias con respecto a los indios, como el trabajo subsidiario<sup>8</sup> y los servicios gratuitos<sup>9</sup> a clérigos y hacendados<sup>10</sup>;

d) en la segunda mitad del siglo XX se produjeron las dos reformas agrarias más importantes y el fortalecimiento de las organizaciones indígenas de primer, segundo y tercer nivel, que logran reivindicar y reconocer derechos en las constituciones y leyes. Así se obtuvieron dos leyes de reforma agraria (1964 y 1974); al potente movimiento organizacional luego se añade la redemocratización del país en 1979, en la Constitución de ese año se eliminó el requisito de alfabetización para el voto, limitación que afectaba principalmente a los indígenas.

---

<sup>6</sup> La Real Cédula de 24 de noviembre de 1601 mandaba que los indios se “concierten” con quién y por el tiempo que quisieran, esta institución reemplazó al repartimiento de indios y se convirtió en la principal forma de relación laboral sobre todo en la sierra, era un contrato entre el indio y el hacendado por el cual éste último entregaba al indio y su familia una parcela de tierra dentro de la hacienda (huasipungo) y un fondo de subsistencia –generalmente en especies- que se reputaba como deuda, a cambio del trabajo del indio y sus descendientes incluso de por vida.

<sup>7</sup> En esta última etapa, si bien el indio tuvo voz no tuvo representación directa, sino a través de una serie de mediadores “étnicos” como el teniente político, el tinterillo, el clérigo, etc.; lo que sentó la idea de que el indígena era un “incapaz” que requería de intermediadores.

<sup>8</sup> El trabajo subsidiario era la obligación de los indígenas de prestar trabajo gratuito en las obras de carácter público.

<sup>9</sup> Dentro de éstos se cuenta el llamado “derecho de pernada” que consistía en la obligación de una mujer de mantener relaciones sexuales con el hacendado antes de casarse, vigente hasta la década de los sesenta del siglo XX.

<sup>10</sup> Guerrero, Andrés. “Una imagen ventrilocua”. El discurso liberal de la <desgraciada raza indígena> a fines del siglo XIX” en Muratorio Blanca (Ed). *Imágenes e imagineros. Representaciones de los Indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Quito, Flasco, 1994, pp. 201-240; Traverso Yopez, Martha. *La identidad nacional en Ecuador. Un acercamiento sicosocial a la construcción nacional*, Quito, Abya Yala, 1998, pp. 113-115.

En la década de los ochenta y noventa las organizaciones indígenas se convierten en actores sociales y políticos relevantes, consiguieron la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano mediante Decreto Ejecutivo 1159 de 1982<sup>11</sup>; el reconocimiento a la educación intercultural mediante Decreto Ejecutivo de 1988; la consagración de la multiétnicidad y la multiculturalidad en las reformas constitucionales de 1994, 1996; la constitucionalización de los llamados derechos colectivos y la justicia indígena, en la Constitución de 1998 y, finalmente, la afirmación de los derechos de las comunidades, pueblos, nacionalidades indígenas, la justicia indígena, el modelo del *Sumak Kawsay*<sup>12</sup> como alternativo a la noción de desarrollo y los derechos de la naturaleza, en la Constitución de 2008.

El espacio del derecho -sobre todo constitucional- se convirtió en los últimos años, en el lugar de la lucha y la reivindicación de las demandas indígenas, una vez incorporados estos derechos su implementación se ha hecho francamente difícil, sobre todo porque si bien se tradujeron esos pedidos en derechos, no se reformaron las estructuras económicas, sociales y culturales del país.

Una de las tensiones más fuertes está en la confrontación entre la concepción estatal-mestiza de los derechos humanos y su concepción indígena, esto se evidencia sobre todo en la denominada justicia indígena, reconocida en el artículo 171 de la Constitución vigente, que permite a las autoridades indígenas ejercer funciones jurisdiccionales con base en su derecho propio. Ahora bien, la práctica de la justicia indígena ha generado varias posiciones: quienes consideran que ciertas aplicaciones del derecho propio indígena es atentatorio contra los derechos humanos; otros, para quienes el derecho indígena no debe existir y todo debe estar regulado por el Estado y la ley; y, también quienes consideran que cualquier evaluación sobre la pertinencia o no de la justicia indígena debe partir de una interpretación intercultural de la Constitución y los derechos humanos, tomando en cuenta que ambas son construcciones occidentales, más o menos impuestas a nuestros países.

Este trabajo, sin pretender agotar, ni mucho menos, el debate tiene por objetivo empezar a estudiar lo que se entiende por derechos humanos desde los indígenas, así como lo que se debería entender por ellos desde una visión intercultural. Para ello, se plantea discutir el fundamento de los derechos humanos en lo que podríamos llamar la tradición occidental y, luego revisar lo que se entiende por esta noción en dos comunidades indias ecuatorianas. En este propósito se revisó la literatura sobre el tema, y se realizaron entrevistas en profundidad con cuatro líderes indígenas, tres hombres y una mujer.

## **2. La dignidad como fundamento de los derechos humanos.**

Norberto Bobbio en -su ya clásica obra- *El Tiempo de los Derechos*, hace una extensa crítica a la búsqueda de fundamento absoluto de derechos históricamente relativos,

---

<sup>11</sup> El Instituto Lingüístico de Verano fue una misión evangélica dirigida a “evangelizar” a los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana, con el argumento de traducir la biblia a las lenguas vernáculas; trajo consigo no solo muerte y enfermedad sino que también ayudó a trazar los mapas que facilitaron la extracción petrolera llevada a cabo por transnacionales extranjeras pocos años después.

<sup>12</sup> El *Sumak Kawsay* se ha traducido como “Buen Vivir” y forma parte de la concepción indígena sobre el modelo de vida.

como son los derechos humanos, cuyo nacimiento se puede situar en la modernidad occidental. Los principales argumentos que Bobbio ofrece al respecto, tienen que ver con la semántica, historicidad y dogmaticidad del término<sup>13</sup>.

Sostiene que el concepto “derechos humanos” adolece de vaguedad y sus definiciones casi siempre son tautológicas o recurren a nociones sobre valores, ampliamente polisémicas<sup>14</sup>. Así por ejemplo, es común encontrarnos con enunciados como éstos: “derechos humanos son aquéllos que les corresponden a los seres humanos por el hecho de ser tales”; o, “los derechos humanos son condición necesaria para el libre desarrollo de la personalidad”. En estas frases hay varias palabras problemáticas, ya sea por la falta de claridad en el contenido o por la multiplicidad de significados que integran.

Así no resulta ocioso preguntarnos ¿Qué es el ser humano? y, ¿Qué es el libre desarrollo de la personalidad?, sobre el primer punto se ha discutido durante siglos sin que se haya llegado a una respuesta universal y, respecto del segundo, la inclusión, en una definición de contenidos valorativos como “desarrollo”, “libertad”, hace necesario aceptar que será imprescindible su interpretación, la que dependerá de la ideología y posición del intérprete<sup>15</sup>.

Por otro lado, Bobbio enfatiza en el carácter de históricos de estos derechos, pues, su contenido no está dado de una vez y para siempre, no son estáticos y su comprensión (ampliación o reducción) se ha visto afectada por las condiciones en los que nacen y se desarrollan. De tal forma, ciertos derechos, que en algún momento fueron considerados fundamentales privilegiados, ya no lo son, o no lo son en el mismo grado, el ejemplo más claro de ello es el derecho a la propiedad, que en los siglos XVII, XVIII y XIX era considerado un derecho absoluto, pero que en los siglos XX y XXI admite –pocas- pero algunas limitaciones. Así mismo, hay ciertos aspectos de la vida que no fueron considerados derechos sino hasta el siglo XX, por ejemplo los derechos sociales.

Bobbio, por último, llama la atención sobre el dogma en el que se asienta un fundamento absoluto de los derechos humanos: la “potencia y primacía de la razón”, este dogma –dice-supone que una vez demostrada la racionalidad de algo se da su realización<sup>16</sup>. Dogma, porque se presume como principio último, irrefutable, sin embargo, desde hace varias décadas la noción de razón ha entrado en crisis, como se comentará más adelante.

Como todos sabemos, para el italiano “el problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político”<sup>17</sup>.

Si bien coincidimos con Bobbio, en cuanto a que el mayor problema de los derechos humanos es político antes que filosófico, no podemos abandonar éste último aspecto,

---

<sup>13</sup> Bobbio, Norberto. *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Sistema, 1991, pp. 53-62

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 56-57

<sup>15</sup> *Ibidem*

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 60

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 61

particularmente cuando se trata de contextos pluriculturales y plurinacionales<sup>18</sup>, como es el caso ecuatoriano, donde conviven grupos indígenas, con más o menos contacto con lo que podríamos llamar la cultura mestiza<sup>19</sup>, que reclaman el derecho a sus propios modos de vida, a la búsqueda de su destino e incluso a la aplicación de su justicia, diferenciados de los modelos mestizos occidentalizados, en el marco de un solo Estado. Es evidente, la necesidad de arreglos interculturales, pero ¿Cómo podríamos llegar a acuerdos interculturales, basados en el respeto mutuo a los derechos humanos, si desconocemos su contenido y por tanto su fundamento? Esta es la razón por la que creemos debemos abordar el estudio sobre el fundamento de los derechos humanos. Más aún, cuando ese contenido puede divergir por la ubicación cultural, como vamos a tratar de demostrar, no son lo mismo los derechos humanos para los mestizos que para los indígenas.

El estudio del fundamento de los derechos humanos poco o nada tiene que ver con el ordenamiento jurídico y con las normas positivas, pues, existen, en la actualidad, una serie de Instrumentos Internacionales de vigencia jurídica o ética, para todos los países del mundo, que obligan a su reconocimiento y cumplimiento. La fundamentación de los derechos humanos son un asunto de filosofía moral y de filosofía política, en el sentido de que si bien están reconocidos por los sistemas jurídicos positivos, al ser normas de carácter abierto y general, requieren ser interpretados y en esa interpretación se recurrirá, sin lugar a dudas, a valores éticos (filosofía moral) con un método específico, racional y razonable (filosofía) en búsqueda de unos fines específicos (filosofía política).

Así mismo, en caso de derechos que aún no están reconocidos, los argumentos para su reconocimiento son de carácter político (filosofía política) o, en caso de conflictos, su resolución puede ser una cuestión ideológica (filosofía política). Y si a esto añadimos las diferencias culturales nos enfrentamos a un asunto antropológico.

Hechas estas aclaraciones, proponemos un breve recorrido por los aportes -desde la filosofía moral y política- en torno al fundamento de los derechos humanos, para luego ir a los principales cuestionamientos culturales, tratando, al término, de esbozar una propuesta desde lo que entendemos, un poco más compatible con la mirada intercultural.

---

<sup>18</sup> En Ecuador, los diferentes grupos étnicos indígenas se reclaman como nacionalidades diferentes de la nación "blanco-mestiza" sobre cuya base se construyó la República.

<sup>19</sup> Según el Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, CODENPE, existen, al momento, 14 nacionalidades indígenas: Awa, Chachi, Épera, Tsáchila, Kichwa (quichua), Andoa, Cofán, Siona, Sekoya, Shiwiari, Shuar, Achuar, Waorani (Huaorani), Sápara. Dentro de las nacionalidades, sobre todo de la Kichwa, la más grande, se reconocen varios pueblos: Chibuleo, Kañari, Karanqui, Kayambi, Kisapincha, Kitucara, Natabuela, Otavalo, Panzaleo, Puruwá, Salasaka, Saraguro, Tomabela, Waranka, Pasto, Palta, Huancavilca y Manta.

Varias de las nacionalidades mencionadas viven en la Amazonía ecuatoriana, son nómadas, tienen una economía primaria de sobrevivencia y están pobremente conectados a los circuitos del mercado. La nacionalidad Kichwa está dispersa sobre el callejón interandino y se formó de la concurrencia de los pueblos pre-incaicos, la invasión inca y la conquista española, estos grupos, en su mayoría campesinos -algunos artesanos como los otavalos- están bastante incorporados al mercado nacional, se asientan en comunidades indígenas o conviven en su comunidad con mestizos. A todo esto hay que agregar grupos no contactados o en aislamiento voluntario, como los Tagaeri o Taromenani, escisión de los Huaorani que se internaron en la selva, después de un conflicto dentro de su comunidad.

## *2.1. El fundamento de los derechos humanos.*

Cuando nos referimos a la fundamentación de los derechos humanos hacemos relación al conjunto de ideas o hechos que dan fuerza y consistencia a esta noción y permiten su protección, promoción y reconocimiento. Desde un punto de vista jurídico filosófico se distinguen dos enfoques principales el naturalismo y el positivismo, dentro de cada uno, se encuentran varias tendencias.

La corriente naturalista señala que los derechos humanos tienen su fundamento en la misma naturaleza humana, pero esta respuesta no nos dice mucho, pues surge inmediatamente la pregunta ¿Cuál es esa naturaleza? y allí el abanico teórico se abre considerablemente.

Para el iusnaturalismo, el fundamento está en la dignidad del ser humano, pero ¿Qué es la dignidad? ¿Qué es lo que hace a alguien, merecedor de algo?, la dignidad es un concepto que no está definido.

En la época medieval la idea de la dignidad humana se asentaba en la creencia de que los seres humanos fueron hechos a semejanza de dios, posteriormente, en la modernidad, el iusnaturalismo busca el fundamento en la misma existencia racional del ser humano. Desde este entonces, la dignidad se delimita conforme a los contornos de la racionalidad, que se supone es propia de los seres humanos. El problema se presenta por un lado por la polisemia del término “racionalidad”, ¿Qué se entiende por racionalidad?, ¿Qué tipo de contenido debe tener la racionalidad para ser universal?, y, por otro, por sus presupuestos ontológicos, la noción de racionalidad moderna occidental en la que se basan los derechos humanos nacen de la mano del individualismo, o dicho con más propiedad, tiene como presupuesto el individualismo.

Como dice Benito de Castro Cid toda fundamentación tiene una validez absoluta, sin embargo, debe estar abierta a la posibilidad de que no sea aceptada por todos los sujetos, por lo que “toda fundamentación tiene (...) carácter absoluto, solamente dentro del sistema o contexto de racionalidad ética dentro del cual se formula. En ese sentido, toda fundamentación tiene validez <absoluta particular> y no <validez universal>”<sup>20</sup>. Desde este punto de vista, surge la inquietud respecto a la aceptación de los derechos humanos, como mínimos éticos, en contextos de racionalidad ética diferente -no individual- por ejemplo, como pueden ser los de los pueblos indígenas.

Bien, parece inevitable tratar de profundizar en la idea de racionalidad, esta idea sufrió a lo largo de la historia –moderna- múltiples transformaciones, pasó de un contenido material trascendental a uno de carácter meramente instrumental y, de allí, ha estado sometida a una crítica constante que ha tomado dos derroteros, uno, el de recuperar su fuerza trascendente con un proyecto neoilustrado y, otro consistente, en abandonarla con el postmodernismo. A continuación recogeremos algunos planteamientos que demuestran este tránsito en la discusión en torno a los derechos humanos.

---

<sup>20</sup> Castro Cid De, Benito. “El fundamento de los derechos humanos. Reflexiones Incidentales”, en Muguera Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989, p. 123

Gregorio Peces Barba, encuentra el fundamento de los derechos humanos en la racionalidad, entendida como libertad de elección, un dato de la condición humana<sup>21</sup>, pues considera que ella junto con el lenguaje y la capacidad de abstraer, son rasgos distintivos de los seres humanos. Al ser un dato de la naturaleza del ser humano trata de definirla como libertad psicológica, por la que el ser humano es capaz de elegir entre diversas posibilidades, pero esta libertad, dice Peces Barba, solo tiene sentido si existe libertad moral como ideal o meta a alcanzar<sup>22</sup>. El español resalta el carácter moderno de los derechos humanos, así plantea que sin Estado moderno, sin filosofía individualista y racionalista, sin cultura secularizada y sin economía capitalista, no habría sido posible plantear los problemas de dignidad del hombre<sup>23</sup>. La definición de racionalidad esbozada por Peces Barba es material, con un contenido específico.

Desde una perspectiva utilitarista, también se ha fundamentado los derechos humanos, así éstos se justifican en la medida en que su fin es la búsqueda del bienestar “total derivado para todos y cada uno” de los miembros de la comunidad humana<sup>24</sup>. Sin embargo, el problema mayor del utilitarismo es que acepta que un bien mayor para todos, signifique la pérdida de algunos bienes para un grupo, pues busca maximizar la felicidad general<sup>25</sup>. Desde este punto de vista, el utilitarismo resulta aceptable siempre que se piensa en términos individuales, pues se puede aceptar una molestia actual en aras de una mejora en el futuro, sin embargo, cuando esto se traduce a la sociedad como tal, la cuestión se torna más complicada, ya que no resulta por ejemplo aceptable que se pida a un grupo social que se sacrifique por otros o por generaciones venideras, menos aun cuando los sacrificios solicitados pueden incluso significar el desconocimiento de sus derechos fundamentales<sup>26</sup>.

En estos acercamientos, podemos ver con claridad, que el centro de la argumentación es el individuo, asunto profundamente problemático cuando nos acercamos al mundo indígena, como veremos más adelante.

Estas dos perspectivas plantean una paradoja, si aceptamos que la moral no es objetiva, como podríamos admitir un contenido material de la misma, desde hace algunas décadas, la filosofía busca un contenido más bien formal o procedimental de la racionalidad, tal es el caso de lo que se conoce como racionalidad comunicativa, que es un intento por rescatar la racionalidad del utilitarismo.

José Gimbernat, toma como base de su reflexión la racionalidad comunicativa como forma de superar la perspectiva de una razón trascendental como fundamento de los derechos humanos. Al respecto sostiene que ya no es posible “aducir (...) la razón última, sino las razones de nuestras convicciones y de nuestros comportamientos. Estas

---

<sup>21</sup> Peces Barba, Gregorio. “Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de Moral y Derecho”, en Mugerza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989, p. 271

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 275-278

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 268

<sup>24</sup> Guisán, Esperanza. “Una justificación utilitarista de los Derechos Humanos” en Mugerza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989, p. 185

<sup>25</sup> Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós-Ibérica, Barcelona, 1999, p. 23.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 23

razones y argumentos siempre estarán afectados por la provisionalidad y la contingencia históricas”<sup>27</sup>. Desde este enfoque la ética discursiva<sup>28</sup> plantea la posibilidad de una fundamentación universal<sup>29</sup>. Se trata de una moral procedimental, con lo que la legitimidad de los discursos jurídicos está dada por la racionalidad de su producción. El procedimentalismo entiende que el procedimiento ha de garantizar la validez del resultado. Pero quien pretenda argumentar con sentido dentro de una comunidad, debe aceptar la norma moral fundamental: “que todos los miembros de la comunidad se reconozcan recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos y que se obliguen por tanto, a exponer sus argumentos, a escuchar los ajenos y a cumplir normas básicas de la lógica de la argumentación, como la exclusión de la mentira”<sup>30</sup>.

Adela Cortina, una de las máximas representantes de esta postura, señala que los derechos humanos le corresponden a todos los seres humanos, en cuanto, seres racionales, es decir dotados de competencia comunicativa<sup>31</sup>, “capacidad de dominio de los universales constitutivos del diálogo”<sup>32</sup>. Estos derechos serían la vida, ninguna coacción física o moral para posicionarse, participación, veracidad de los interlocutores, incidencia en las decisiones que se tomen, condiciones materiales que permitan decidir en pie de igualdad<sup>33</sup>.

A pesar de la diversidad de las tradiciones teóricas de las que se derivan todas las posturas revisadas, todas llegan a la misma conclusión el fundamento de los derechos humanos, la dignidad, está en la racionalidad. Como se advirtió *supra* esta noción está, desde hace algunas décadas, en crisis.

Siguiendo a Horkheimer<sup>34</sup> plantearemos que la racionalidad en Occidente terminó abandonando la búsqueda de la verdad que la caracterizó tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, y en alguna medida en el liberalismo inicial<sup>35</sup>, por el cálculo y la orientación a los fines, con lo que convirtió a la relación medios/fines, en la esencia de la misma<sup>36</sup>. En esa medida, podríamos sostener que la racionalidad occidental se

---

<sup>27</sup> Gimbernat, José. “Consideraciones histórico-argumentativas para la fundamentación ética de los Derechos Humanos”, en Mugerza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989, p. 175

<sup>28</sup> La ética discursiva no realiza una fundamentación directa de los derechos humanos, sino que es procedimental, pretende que la justificación de los derechos venga de un procedimiento correcto, necesario y suficiente para “entablar intersubjetivamente el proceso de fundamentación ética” Cortina, Adela. “Pragmática formal y Derechos Humanos”, en Murgenza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989, p. 128

<sup>29</sup> Gimbernat, José, “Consideraciones...” op. cit., p. 175

<sup>30</sup> Cortina, Adela. “Pragmática...” op. cit., p. 139

<sup>31</sup> Todos estos desarrollos se basan en la construcción de racionalidad comunicativa de Habermas. Para el autor alemán la racionalidad ha estado ligada a la utilización de un “saber proposicional en acciones teleológicas”, sin embargo, en su postura la racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento que con la forma en que los sujetos “capaces de lenguaje y acción hacen uso de ese conocimiento”. Habermas entiende que la utilización del saber en actos del habla cuyo *telos* es el entendimiento es racionalidad comunicativa. Ver Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*, TI, México, Taurus, 2002, p. 26 y del mismo autor *Facticidad y Validez*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 66

<sup>32</sup> Cortina, Adela. “Pragmática...” op.cit.,p. 131

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 133

<sup>34</sup> Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969, pp. 16-68

<sup>35</sup> Quizás la explicación más solvente de esta postura es la de Kant y su imperativo categórico, el filósofo planteaba que los seres humanos tienen valor en sí mismo y por tanto, no deben ser considerados como medio, sino como fin. Kant nos diferencia del resto de seres no humanos en cuanto ellos tienen un valor relativo es decir pueden ser utilizados por quienes son fines.

<sup>36</sup> En *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer explica como las dos concepciones de la razón como objetiva y subjetiva pervivieron desde la antigüedad y solo con la llegada de la modernidad y sobre todo de la industrialización termina imponiéndose esta última en una versión pragmática. Para él, la noción de razón objetiva se “afirmaba (en) la existencia de la razón como fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre las

sustenta en tres pilares: la subjetividad individual lo que desaparece del horizonte la relación con los otros sujetos y con la naturaleza; la reducción a medios de todo lo que esté fuera del sujeto, incluidos por supuesto los otros seres humanos y la naturaleza; y, por último el relativismo, vaciando de sustancia la noción y contenido de razón y disminuyendo su potencialidad a mera forma.

Cualquiera de estas definiciones sobre racionalidad lo que pretenden es dar un contenido a ese algo que nos hace dignos<sup>37</sup> de tener derechos humanos, como dato de nuestra propia naturaleza.

Como decíamos *supra*, la otra forma de acercarse al estudio del fundamento de los derechos humanos es el positivismo, para esta tendencia, el fundamento normativo, es decir, los derechos humanos son los valores o normas que surgen de las disposiciones legales, pero sobre todo constitucionales. Esta propuesta, como es de suponerse no conlleva mayores debates, además de los propios de la interpretación, pues todo empieza y termina en la norma. El problema desde esta perspectiva se sitúa en la realización de los derechos.

Ferrajoli, es un autor contemporáneo que, dentro de este enfoque, desde lo que se ha denominado postpositivismo<sup>38</sup>, se ha preocupado ampliamente del tema de la fundamentación de los derechos humanos, al respecto considera que la palabra fundamento tiene al menos cuatro significados: razón o fundamento teórico, fuente o fundamento jurídico, justificación o fundamento axiológico y, origen o fundamento histórico. De ellos considera que el que representa un problema es el fundamento axiológico, pues es menester responder a la pregunta sobre ¿Qué derechos deben tutelarse como fundamentales?, con el fin de responder a esta cuestión, Ferrajoli elabora cuatro criterios axiológicos referidos al valor de la persona humana: a) el nexo entre derechos humanos e igualdad en cuanto todos somos sujetos de derecho, más allá de la ciudadanía, como personas; b) el nexo entre derechos humanos y democracia, entendida esta última como sustancial en la medida en que significa una limitación a las decisiones de la mayoría sobre los derechos humanos que se considera un “coto vedado”; c) el nexo entre derechos humanos y paz, por considerar que la garantía de

---

clases sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones” hombre y sus fines estaban contenidos en este sistema, pero además, servía de estándar para pensamientos y acciones humanas. Este concepto no excluía a la razón subjetiva, la consideraba una parte de la estructura, pero siempre imperfecta, incapaz de captarla en su totalidad. La segunda forma de entender la razón es desde una concepción subjetiva, “como una capacidad subjetiva del intelecto”, en este punto la racionalidad humana se convierte en la “capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado” es decir, esta forma de entender la razón instrumentaliza los objetos y conceptos, pues, éstos son relevantes solo en cuanto a su relación con el fin y no por sí mismos, el pensamiento entonces sirve o está instrumentalizado hacia algo. El problema frente a esta situación es que todo se relativiza y ningún fin, así como ningún medio, es válido en sí mismo, se han vaciado de su contenido y no dejan de ser más que en palabras de Horkheimer “meros envoltorios formales”, la razón así concebida habría renunciado inclusive –y en tanto relativa- a regular las decisiones y actos de los seres humanos.

Con la llegada de la edad industrial, el individualismo y la idea de interés particular fue ganando paulatinamente espacio dejando de lado otros motivos considerados hasta entonces fundamentales para el actuar humano y social, como por ejemplo la búsqueda de la verdad. En cuanto más instrumentalizadas las ideas, pierden su autonomía y se convierten en cosas y la jerarquización de las mismas solo es hecha por una sola autoridad: la ciencia. La sociedad postindustrial solo tiene un sentido, servir a un fin, cuando las acciones y los hechos no tienen este destino son considerados inútiles o superfluos, sólo aquello que puede ser instrumentalizado vale, inclusive los seres humanos y la naturaleza solo valen en cuanto se instrumentalizan. Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*, op. cit., pp. 15-55

<sup>37</sup> Según la RAE la condición de digno hace referencia a ser “merecedor de algo” RAE, <http://lema.rae.es/drae/?val=digno>

<sup>38</sup> Ferrajoli plantea su propuesta como superación de la dicotomía iusnaturalismo/positivismo. Ver Ferrajoli, Luigi. *Diritti Fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma, Editori Laterza, 2002, pp. 298 yss.

estos derechos permiten la convivencia; y, d) los derechos humanos, deben considerarse en el plano axiológico, como la ley del más débil, en contraposición a la ley del más fuerte que detenta el poder político<sup>39</sup>. Como se puede ver este acercamiento es de carácter sociológico que no se preocupa por fundamentar los valores sino que los deja al sentido común de la sociedad.

Tratándose de identificar un fundamento de los derechos humanos que tenga validez intercultural, ninguna propuesta de las enunciadas, logra su cometido, incluso la basada en el diálogo y la racionalidad comunicativa se ofrece más bien como un buen método, pero incluso en este caso, los derechos humanos se dan por sentados. Quizás los aportes derivados de Emmanuel Levinas, resultan los más interesantes, para entender algo de la concepción de los derechos humanos en los pueblos indígenas.

Para Levinas, la diferencia y la alteridad se revelan como el fundamento más profundo de lo humano<sup>40</sup>, la subjetividad es responsabilidad inderogable del otro, en ese sentido los derechos humanos se “captan frente al concreto y exigente rostro del otro hombre”<sup>41</sup>. Los derechos humanos se viven como responsabilidad del otro. Para nuestro autor, la tradición de la filosofía occidental, la centralidad de la racionalidad, de la abstracción ha separado al hombre del resto de la humanidad y de la realidad<sup>42</sup>.

La relación con los demás se da, se sucede, en el cara a cara con los otros; que no se conocen, que no se pueden aprehender y no se poseen, la alteridad entonces no es “pura y simplemente la existencia de otra libertad junto a la mía” sino que ella permanece radicalmente extraña no tiene relación conmigo<sup>43</sup>. Es decir, la intelegibilidad del otro no tiene que ver con su síntesis o su identificación como parte de un todo, sino que el otro es irreductible a cualquier síntesis y por tanto la relación se plantea con el otro y no con el otro convertido en uno mismo<sup>44</sup>.

La dignidad se revela como responsabilidad<sup>45</sup> personal, antes que como cualidad universal de lo humano, la aparición del sujeto está directamente relacionada con su dignidad y su responsabilidad<sup>46</sup> respecto del otro en el encuentro.

Como veremos más adelante uno de los elementos constitutivos de la noción de humanidad en los indígenas es la responsabilidad con lo otro, con el mundo, con la naturaleza, con el cosmos.

---

<sup>39</sup> Ibidem, pp. 299-300

<sup>40</sup> Barraca Mairal, Javier. *Emmanuel Levinas y la Dignidad Humana, a la luz del acontecimiento antropológico* en [www.redalyc.org/articulo.oa?id=93412617005#](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93412617005#) (visitado el 10-06-2013), p. 62

<sup>41</sup> Ibidem, p. 63

<sup>42</sup> Ibidem, p. 66

<sup>43</sup> Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós-ICE-UAB, 1993, p. 137

<sup>44</sup> Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar e otros*, Valencia, Pre-textos, 2001, p. 214

<sup>45</sup> Resulta muy interesante la relación que hace Levinas entre responsabilidad y sufrimiento, para él, el único momento en que la responsabilidad se vuelve irresponsabilidad es cuando el “sufrimiento alcanza su pureza”, generalmente entre él y el ser humano está la dignidad y por eso la responsabilidad, pero cuando no hay nada entre el ser humano y el dolor no hay responsabilidad. Ver: Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, op. cit., p. 113. Así el infligir sufrimiento total a otro no es más que quitarle su dignidad, realidad que por mucho tiempo vivieron los indígenas.

<sup>46</sup> Barraca Mairal, Javier. *Emmanuel Levinas y la Dignidad Humana, a la luz del acontecimiento antropológico*, p. 70-75

## *2.2. El problema de la relatividad cultural en los derechos humanos.*

El problema central de la fundamentación de los derechos es su pretensión de universalidad, lo que topa con una realidad en la que la diversidad cultural es la norma, más aún cuando las declaraciones y normas de derechos humanos se insertan en contextos específicos en los que deben aplicarse.

El origen histórico de la concepción de derechos humanos se puede rastrear con cierta rigurosidad hasta los inicios de la modernidad, siglo XVIII en Europa, este hecho histórico supone ciertos valores e intereses sobre los que se asienta que corresponden a un momento y espacio concretos, se trata de una empresa ilustrada, donde el individuo es el valor central.

El colonialismo ha aducido siempre una pretendida universalidad de los valores que defiende lo que justifica su expansión a otros lugares, al mismo tiempo y como respuesta a tal concepción las culturas dominadas, en cambio han argumentado que los valores deben ser contextualizados culturalmente y que lo que pretendía ser universal no es más que propio de una determinada cultura que pretende a través de la ideología expandir sus valores<sup>47</sup>.

El relativismo cultural radical incurre en una contradicción pues le resulta imposible argumentar a favor de la tolerancia siendo que, si los valores son propios de cada cultura, bien podría cualquiera de ellas incluir entre sus criterios morales, la universalización de valores discriminatorios<sup>48</sup>. Algo similar ocurre con el universalismo, la hipótesis de la existencia de valores universales con independencia de la cultura, parte del supuesto de que es posible conocer algo sin tener acceso o conocimiento de las condiciones (cultura) que hicieron posible ese conocimiento. Es decir, presupone que es posible el conocimiento de algo producido en una cultura determinada sin compartir la “comunidad epistémica”<sup>49</sup> “para la cual ese conocimiento está justificado en razones incontrovertibles”<sup>50</sup>.

Cada cultura construye su “figura del mundo” y es de esperarse que cuando entra en contacto con otra, lo primero que haga es intentar reducir la otra cultura a sus propias categorías que conforman su mundo. Parece inevitable. Este proceso reduce al otro a un objeto juzgado bajo nuestras creencias, conceptos y valores, pero es posible ir más allá, dar el segundo paso, al intentar comprender la “figura del mundo” del otro, desde sus propias creencias, conceptos y valores, considerándolo no un objeto sino un sujeto. Sin embargo, esto no significa que se debe compartir necesariamente su cultura, se puede no

---

<sup>47</sup> Villoro, Luis. “Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdez” en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/sobre-relativismo-cultural-y-universalismo-etico-en-torno-a-ideas-de-ernesto-garzn->, (visitado 5/05/2013), p. 171

<sup>48</sup> Ibidem, p. 172

<sup>49</sup> Por comunidad epistémica entendemos las condiciones compartidas por una comunidad, que le permiten compartir las razones para juzgar ciertos actos como incontrovertibles o no.

<sup>50</sup> Villoro, Luis. “Sobre relativismo...” op. cit., p. 173

hacerlo<sup>51</sup>. Nuestras obligaciones frente a las otras culturas nacen de nuestra propia cultura, por lo que no podemos obligar a los demás a compartirlas.

Ahora bien, Luis Villoro propone la superación de este problema considerando los siguientes puntos: 1) los valores solo son “reconocidos y realizados” en una cultura particular; 2) una cultura incluye tanto los valores consensuados (vigentes) como la proyección de valores disruptivos de la moral vigente; 3) la comunicación entre culturas supone unas condiciones de “racionalidad universal” de carácter formal que permita precisamente la comunicación entre ellas; 4) la comunicación hace posible el reconocimiento de valores transculturales<sup>52</sup>.

Sin embargo, para comprender otra cultura y que ésta a su vez entienda la nuestra, exige que entre ambas existan algunos elementos comunes que permitan ponerse de acuerdo, al menos en el método a ser utilizado para llegar a un consenso. Este es precisamente el problema, si hablamos de culturas diferentes ¿Es eso posible?<sup>53</sup>.

Tratándose de culturas diferentes esa base debe ser transcultural, toda cultura tiene lo que podrían llamarse razones que justifican sus creencias, para Luis Villoro esa racionalidad es de tres tipos: teórica-instrumental que explica la realidad; práctica-normativa que regula nuestra conducta conforme al bien común; y, racionalidad valorativa que orienta y da sentido a la vida<sup>54</sup>. Pero, estas racionalidades son propias de cada cultura, por lo que la comunicación entre ellas no depende del contenido de los valores, creencias, conceptos, sino de su existencia en cada cultura, cada una valorará su importancia conforme al cumplimiento de sus funciones propias. Bien, pero entonces, ¿Cómo lograr la comunicación entre culturas?, el criterio debe ser formal, no de contenido, así sería posible conversar e incluso ponerse de acuerdo sobre ellos, si de antemano no asumimos la superioridad de una sobre otra.

Como bien hace notar Luis Villoro la posibilidad de éxito para el consenso dependerá de la racionalidad de la que se trate, no es lo mismo discutir el valor de las creencias sobre el mundo (realidad) o sobre la eficacia de nuestras acciones para conseguir un fin (racionalidad instrumental), que sobre las cuestiones normativas (bien común) o axiológicas, el consenso en este segundo y tercer punto suele ser más complejo. Sin embargo las condiciones formales del diálogo pueden permitir su intercambio y tal vez un consenso, claro está para eso los intervinientes deben actuar sin coacciones<sup>55</sup>.

La primera cuestión a tomar en cuenta es precisamente que una cultura no es homogénea y que en ella siempre conviven tanto la moral positiva (la de la mayoría) como la moral crítica (aquella de las minorías que contradicen el poder) por tanto, en una cultura siempre existe tensión entre valores mayoritarios y minoritarios, en el marco de los principios básicos de esa misma cultura. La moral de una cultura está en constante crisis, así como en constante transformación. Cuando entra en contacto con

---

<sup>51</sup> Ibidem, p. 174

<sup>52</sup> Ibidem, p. 173

<sup>53</sup> Ibidem, p. 174-175

<sup>54</sup> Ibidem, p. 176

<sup>55</sup> Ibidem, pp. 176-177

otra cultura además de cuestionamientos internos se unirán factores externos que pueden significar bien un repensar la cultura propia o su desaparición. El camino elegido dependerá de que se deje en manos de los propios integrantes de la cultura la construcción de su destino sin coacción<sup>56</sup>.

El problema se hace aún más grave cuando se trata de comunidades minoritarias viviendo en países democráticos, en este punto, vale tener en cuenta que el pacto por el cual ese Estado tiene las instituciones que tiene, se hizo, por lo general, de espaldas a los grupos minoritarios, es decir, el mismo origen estuvo viciado por falta de consenso, lo adecuado sería ir reformulando ese acuerdo para que participen en la decisión sobre su destino los otros grupos.

### **3. El cuestionamiento a la racionalidad occidental desde una visión intercultural**

La filosofía occidental abandonó su forma inicial de Grecia de sabiduría o amor a la sabiduría que integraba tanto el *logos* como el *mythos*, por ciencia y técnica. Esta transformación que empezó en los inicios mismos de la modernidad supuso la sustitución de esa búsqueda sapiencial por la de las primeras causas y razones de las que deducir todo aquello que se puede conocer. Este cambio significó la formación de lo que se llama “verdadera filosofía” y por tanto la degradación de cualquier otra forma de pensamiento que no cumpla con los criterios establecidos. En ese sentido, sólo cierta filosofía, la moderna occidental, es tal, lo demás fue reducido a mera cosmovisión, pensamiento<sup>57</sup>.

Sin embargo, la noción filosofía es mucho más amplia, podemos entender por ella “todo esfuerzo humano para entender el mundo, a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado; y esto de hecho compete a todos los pueblos, en todas las épocas”<sup>58</sup>.

La filosofía occidental, a pesar de ser deudora de una determinada época y geografía, ha tenido pretensiones de universalidad, con lo que ha incluido de manera jerarquizada todo el pensamiento producido en su periferia, así “una determinada concepción del mundo, surgida en una cultura particular, es concebida y definida como la concepción universalmente válida y verdadera”<sup>59</sup>.

Esta filosofía ha sido cuestionada desde el propio seno de occidente así como desde fuera. En el primer caso sobre todo por el posmodernismo<sup>60</sup> y algunas versiones de la teoría crítica y, desde fuera por una filosofía intercultural, aún en construcción.

---

<sup>56</sup> Ibidem, pp. 178-180

<sup>57</sup> Josef, Estermann. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya Yala, 1998, pp. 13-17

<sup>58</sup> Ibidem, p. 17

<sup>59</sup> Ibidem, p. 30

<sup>60</sup> El posmodernismo cuestiona el paradigma de la razón ilustrada, que poco a poco se convirtió en “razón instrumental” y tecnológica, básicamente enfoca sus dardos a los metarelatos, entre los cuales se encuentra el racionalismo ya sea como positivismo, cientificismo, idealismo, historicismo y los semi-racionalismos como la teoría crítica, existencialismo, fenomenológica.

Si bien con el posmodernismo se ha dado un paso importante en la relativización de la cultura occidental, se lo hace desde las mismas bases epistemológicas, como por ejemplo el valor supremo de la individualidad, la relación con el neoliberalismo, etc. Pero además, al reclamar el mismo valor para todas las expresiones y valores culturales, tienen el mismo peso valores como la discriminación y la tolerancia; los “valores éticos se transforman en estéticos”<sup>61</sup>. Pierde también sentido la crítica frente a la dominación, el colonialismo y la desigualdad. “El mundo entonces se convierte en un espectáculo gigantesco en donde unos pocos (los espectadores postmodernos) disfrutan del estreno <lucha por la sobrevivencia> de la gran mayoría”<sup>62</sup>.

La “filosofía intercultural” comparte con el postmodernismo la crítica a la razón occidental, pero no como un período histórico, sino más bien como una manifestación cultural de una determinada cultura, es decir, la crítica se enfoca al hecho de que una cultura particular pretenda la extensión de sus valores a todo el mundo como si fuese universalmente válida y verdadera. Por otro lado, rechaza los axiomas postmodernos de esteticismo, individualismo, separación objeto/sujeto, la supremacía absoluta del mercado; la filosofía así se entiende como “fenómeno cultural”<sup>63</sup>.

Entonces, la cultura desde la filosofía intercultural, debe definirse en el diálogo o polígono entre todas las culturas involucradas, en este punto tiene mucho en común con la ética discursiva de Apel o de Habermas, sin embargo, como ya se dijo en algún momento, para ésta última el diálogo se supone sin coacción en igualdad de condiciones, supuesto ideal que no ocurre en la realidad, por esto mismo desde la filosofía intercultural se propone que la filosofía se haga tomando en cuenta los desniveles fácticos entre culturas. Este punto todavía está sin resolver pues requeriría algún *tertium* imparcial o algún procedimiento que impida la influencia de la diferencia de poderes.

En los hechos, toda cultura se ha construido de esta manera, no existen culturas puras, sino que se han construido ya sea con la imposición-resistencia de valores ajenos y propios, o con el diálogo más horizontal. Así la llamada cultura andina incluye no solo lo pre incaico, lo incaico, sino también la colonia, occidente, etc., cada una de ellas sobrepuesta con más o menos violencia.

#### **4. La racionalidad andina**

La filosofía intercultural propone no la superación de la racionalidad o su obsolescencia como lo hace el postmodernismo, sino la existencia de distintas modernidades, todas ellas con su propia racionalidad. Entonces podríamos hablar de una racionalidad andina.

---

“Todos ellos creen en un orden racional del mundo y de la historia que el hombre puede descifrar por medio de la razón”, *ibidem*, p. 23

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 25

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 26

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 29-36

Lo primero que hay que justificar es por qué recurrir a este término, netamente occidental, para hablar de la cultura andina que se supone diferente, cabe aclarar, siguiendo a Estermann, que cuando nos referimos a racionalidad, entendemos por ella a una forma de entender el mundo, un paradigma en el sentido de Kuhn, por tanto, no incluye solo las cuestiones asociadas o derivadas de la razón, puede encerrar también asuntos que le son francamente extraños como la racionalidad del mito o la fe. En este trabajo utilizamos el término racionalidad como la forma de “ubicarse en el mundo”<sup>64</sup>.

Si la racionalidad es la forma de ubicarse en el mundo, para ello hay un medio elegido, ese medio en occidente es el logos, el concepto, la representación, la tecnología. En el caso andino es el símbolo, lo sacro. La realidad se hace presente en forma simbólica de allí la importancia de la religiosidad, el baile y los mitos. El ser humano, *runa*<sup>65</sup>, se relaciona con la realidad de manera ceremonial y ritual, esto se ve de manera clara cuando se utilizan las alucinaciones a partir del uso de drogas (ayahuasca, san pedro, etc.) para identificar una enfermedad o decidir las acciones de la comunidad, a través de los “curanderos” en la región andina o los “chamanes” en la región amazónica.

El *runa* andino no <representa> el mundo, lo conoce vitalmente. Es muy conocida la importancia que las comunidades indígenas les atribuyen a las fiestas, a la celebración y al baile. Resulta común por ejemplo, que en varias comunidades se prepare durante todo el año las fiestas del *Inti raymi* o del *Coya raymi*<sup>66</sup>, aunque mezcladas con las celebraciones del Corpus Cristi, San Antonio, y otras fiestas religiosas. En una de las entrevistas realizadas para este trabajo, se expresa el profundo significado de la celebración, “si se puede, ¡hasta morir bailando!”<sup>67</sup>.

Una vez que hemos establecido el presupuesto desde el cual partir, tratemos de reconstruir en qué consiste esta racionalidad andina.

El principio fundamental de la llamada filosofía andina es la relacionalidad, antropológicamente hablando, esto significa que el *runa* se define en un conjunto de relaciones con algo, que no necesariamente es su opuesto, sino su complemento, su todo complemento. Ser un individuo, un ente aislado, es nada (un no ser) es una sentencia de muerte<sup>68</sup>. Por ello para varias comunidades indígenas andinas el mayor castigo no es la muerte, es la expulsión de la comunidad, o el rechazo como parte de ella.

La relacionalidad se da en todos los niveles, a nivel macro y micro; además, no sólo antropológicamente, sino vitalmente. El ser humano se encuentra relacionado con otros seres humanos y con otros seres, para los andinos, todas las cosas tienen una fuerza

---

<sup>64</sup> Ibidem, p. 89

<sup>65</sup> La palabra *runa* significa en Kichwa (quichua) ser humano, sin embargo también se lo utiliza como ser humano andino. Hay que aclarar que el quichua es una lengua ágrafa, cuya ortografía está siendo construida en la actualidad, por lo que, la forma habitual de su uso ha cambiado, por ejemplo antes se decía y escribía *quichua*, ahora se escribe *Kichwa*, pero las dos son válidas.

<sup>66</sup> El Inti Raymi o fiesta del sol se celebra en el solsticio de verano, inicia el 21 de junio y se puede extender hasta agosto. Es el inicio del ciclo andino de vida. El Coya Raymi (Quilla) realizado en septiembre, corresponde al tiempo de plantar y es una fiesta organizada en honor a la luna.

<sup>67</sup> Entrevista No 3 a líder indígena otavalo.

<sup>68</sup> Estermann, Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de ...*, op. cit., p. 96-97

vital, incluso los objetos inanimados, tienen su energía y sus relaciones<sup>69</sup>. La diferencia entre el ser humano y el resto de la naturaleza está en la responsabilidad que tiene con respecto al cuidado de todo, es una especie de guardián.

La relacionalidad en la filosofía indígena no es un segundo estado de entes individuales que además de su existencia individual se relacionan con otros, igualmente individuos, para formar un todo, al contrario la relación es la base, a partir de ella se configuran los entes individuales, pero, cada ente no es aislado sino concreto en una trama de relaciones con otros seres humanos, con las cosas, y con el cosmos. Ningún elemento existe por sí mismo y en sí mismo, por tanto no es que la relacionalidad es un todo absoluto, sino que la realidad es “conjunto de seres y acontecimientos interrelacionados”<sup>70</sup>, no puede haber un conocimiento absoluto de algo relacional.

En occidente la captación de la realidad se hace principalmente a través de la vista que mantiene una separación entre el objeto y el sujeto, en cambio, en el área andina el sentido privilegiado es el tacto, que sortea la diferencia entre objeto y sujeto, pero también se utiliza de manera importante el oído y el olfato. Esto se puede evidenciar en la afectividad y las expresiones de cariño pero también en las formas de relacionarse con la tierra. En una de las entrevistas realizadas al preguntar al entrevistado, que por motivos de salud se encontraba fuera de su comunidad, expresaba que “la tierra me llama”<sup>71</sup> en ese sentido, el *runa* “siente la realidad más que la <conoce> o <piensa>”<sup>72</sup>.

Precisamente estos métodos de conocer la realidad han puesto en un verdadero segundo plano a la ciencia como forma de conocimiento –aunque cada vez menos-, y, es la sabiduría como conjunto de experiencias adquiridas en el tiempo, la que ocupa su lugar, por ello, es común que los sabios sean los viejos de la comunidad, la “sabiduría está en las arrugas de nuestros mayores” expresaba hace unos años un líder indígena de Cayambe. Así por ejemplo, los conocimientos que tienen los indígenas sobre el clima, las cosechas, que son considerados desde la ciencia como empíricos o pre-científicos para ellos son sentidos, vividos directamente, es de tipo cualitativo antes que cuantitativo. Esta supremacía de lo cualitativo sobre lo cuantitativo se puede constatar en la poca importancia que tiene la eficacia en el mundo andino, la insistencia en técnicas de cosecha que no aprovechan al máximo la capacidad productiva de la tierra, o, la posibilidad de pérdidas económicas es asumida como parte de la vida.

Del mismo modo, la puntualidad es algo que carece de sentido para el *runa*. Esto no quiere decir una falta a la palabra o al compromiso, ésta o éste se cumple pero al margen del tiempo pactado<sup>73</sup>. Por eso resulta tan difícil para las comunidades indígenas aceptar los procesos judiciales con sus tiempos fatales y consecuencias definitivas.

---

<sup>69</sup> Vega, Nina Pacari. “Naturaleza y Territorio dese la mirada de los pueblos indígenas” en Acosta, Alberto, et. al. *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya Yala, 2009, p. 33

<sup>70</sup> Estermann, Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de...* op. cit., p. 116

<sup>71</sup> Entrevista No. 2

<sup>72</sup> Estermann, Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de...* op. cit., p. 102

<sup>73</sup> Para un indígena no urbano no tiene sentido hablar de una cita un día determinado de la semana, su tiempo está establecido conforme el cumplimiento de sus ciclos y tareas, así, si debe ir a una cita en la ciudad, el tiempo se medirá por el término de las lluvias, por el inicio de la siembra, etc.

El mundo indígena<sup>74</sup> es ante todo una *vivencia* que está conformada por el cruce – *chacanas*- de todos los seres en todos los tiempos y espacios, es decir se caracteriza por la relacionalidad entre el mundo, los otros y el ser. Su explicación por tanto se hunde en la creencia y la racionalización, confluyen los mitos, los sueños, los deseos pero también la verdad, la ética y la acción. Este entramado es el origen de los principios éticos del *runa*<sup>75</sup> que le permiten sentirse parte del micro-macro-cosmos y lo arrojan no solamente a un actuar correctamente, sino a un actuar sacralizado, es decir, a una vivencia ritual y significativa que trasciende en el tiempo y en el espacio de su existencia, pues lo que haga o deje de hacer, repercute en todos los niveles del universo<sup>76</sup>. En palabras de una líder indígena ecuatoriana:

Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el SAMAI y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas al igual que el ser humano. Así es como cada uno de estos seres se relacionan entre sí, al igual que con el hombre-ser humano, con la cultura, la organización, la religión, la filosofía, la arquitectura, la salud, el idioma, la política, la tierra, el territorio...<sup>77</sup>

Del principio de relacionalidad se derivan otros como el de correspondencia, que se refiere a la a la respuesta armoniosa entre los distintos campos o aspectos de la realidad, se trata de una relación mutua y bidireccional, el nexo entre los acontecimientos no es la causalidad, sino más bien la respuesta<sup>78</sup>.

La correspondencia se manifiesta en la medida en que los diferentes niveles de la vida guardan relación bidireccional de manera armoniosa, es decir, son relaciones de ida y de vuelta pero en diferentes campos, por ejemplo entre lo macro y lo micro, entre lo grande y lo pequeño. Sin embargo, cabe anotar que esta correspondencia no es causal o inferencial sino simbólica, o sea, constituye una presentación sui-géneris de la realidad. De ahí la importancia de los valores de equilibrio y armonía para los indígenas<sup>79</sup>.

En Ecuador esto fue ampliamente estudiado por los antropólogos indigenistas, entre los cuales destaca Andrés Guerrero, quien en sus estudios sobre las comunidades indígenas de Cayambe, confirmaba lo que denominaba la reciprocidad desigual andina, que tenía que ver con la mediación –la respuesta- a una acción determinada siempre mayor no cuantitativamente cuando sí cualitativamente, si alguien tiene más, su contribución debe ser mayor no numéricamente, pero sí en esfuerzo.

El otro subprincipio es el de la complementariedad, ningún ente tiene una existencia aislada, sino que está en relación con su complemento, pero es justamente eso lo que hace plena la existencia, solamente con el complemento el ente existe, esto contradice el

---

<sup>74</sup> Utilizamos la categoría conceptual "indígena" más como un término ilustrativo que como una realidad común existente, pues hay multiplicidad de formas de ser indígena.

<sup>75</sup> Palabra kichwa que se puede traducir como "ser humano"

<sup>76</sup> Esterman, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de...* op. cit., pp. 139-189

<sup>77</sup> Vega, Nina Pacari. "Naturaleza y territorio..." op. cit., p. 33

<sup>78</sup> Esterman, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de...* op. cit., p. 125

<sup>79</sup> Vega, Nina Pacari. "Naturaleza y territorio..." op. cit., p. 32

principio lógico occidental de no contradicción, la complementariedad supone la inclusión de los opuestos, esta integración se hace de manera celebrativa, “el ideal andino no es el <extremo>, uno de dos <opuestos>, sino la integración armoniosa de los dos”<sup>80</sup>. Para el *runa* andino los opuestos no son abstracciones sino partes parciales de la realidad. Precisamente de esta condición se ha querido derivar la supuesta violencia o modo conflictivo de vivir del mundo andino, sin embargo, como bien hace notar Estermann, más bien puede tratarse de una respuesta a la agresión cultural sufrida por la conquista y posterior coloniaje y neocoloniaje.

Con respecto al principio de complementariedad, que viene a ser una especie concreción de los dos principios anteriores, es importante mencionar que en el mundo andino no existe un ser aislado pleno, sino que solo es tal en la medida en que coexiste con su complemento específico, así los pares dicotómicos: verdad y falsedad, vida y muerte, etc., no se excluyen entre sí sino que sólo son inteligibles como *continuum* en la medida en que coexisten integrados en un principio más amplio.

Por último tenemos el subprincipio de la reciprocidad que, en cambio, constituye el principio a nivel ético y pragmático, a cada acto le corresponde otro, pero esto no es propio solo de los humanos, sino que funciona a nivel de cualquier relación, con otros seres humanos, con los animales, con la tierra, con lo divino, etc. Es decir, se genera un deber de comportamiento y de responsabilidad con respecto al otro. En realidad se trata de un dar y recibir de un intercambio que se manifiesta incluso en lo económico a través del trueque. Hay tal reciprocidad entre las cosas y los actos que se trata de una justicia cósmica que restituye las relaciones armoniosas y equilibradas.

La reciprocidad se manifiesta en todos los niveles, corresponde en lo macro y lo micro, el cosmos se presenta en cada pequeña cosa o acontecimiento, por esto es común, que una acción equivocada de un integrante de una comunidad se considere como una desestabilización de toda la comunidad y no solo de la víctima, de tal forma que la comunidad entera debe decidir sobre la respuesta a dicha acción, pues el fin es restituir el equilibrio perdido de todo el grupo<sup>81</sup>.

Representa más que una decisión, un deber cósmico derivado de una integralidad del mundo y sus relaciones en las que participa el ser humano, por lo que no solo el principio de reciprocidad funciona frente a otros seres humanos también lo hace frente a la naturaleza y al cosmos, etc.<sup>82</sup>

#### ***4.1.- La dignidad y los derechos humanos en la concepción andina. El caso de los otavalos y panzaleos en Ecuador***

Uno de los pilares de la filosofía occidental es el individualismo, que lo podemos encontrar en al menos tres versiones relevantes para las ciencias sociales: como

---

<sup>80</sup> Esterman, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de...* op. cit., p. 129

<sup>81</sup> Entrevista No. 1

<sup>82</sup> Esterman, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de ...*, op. cit., pp. 11-135

individualismo metodológico, según el cual el estudio en las ciencias sociales se centra en las acciones de los individuos; el individualismo ontológico, por el cual se considera cada individuo diferente del otro, con autonomía propia y por tanto con dignidad; y, por último el individualismo ético que considera que cada individuo actúa moralmente<sup>83</sup>.

Sin embargo como hemos visto a lo largo de todo este trabajo, hay sociedades, cuyo fundamento no es el individuo sino el colectivo, y que lejos de hacer realidad todas las preocupaciones de la teoría occidental, respecto a que necesariamente son contrarias a la democracia y los derechos humanos, muestran que ese temor es infundado, no siempre, no en todas partes, pero generalmente injustificado.

Las dos comunidades que aquí se estudian: Cumbijín del pueblo Panzaleo e Ilumán del pueblo Otavalo, a la vez que consideran la comunidad y no el individuo, el eje de su existencia; desarrollan formas democráticas participativas, deliberativas y consensuales. Es decir, no necesariamente el individualismo es presupuesto de la democracia. A continuación, revisaremos a breves rasgos la configuración de estas dos comunidades.

#### **4.1.1. Las comunidades de Sacha e Ilumán**

La comunidad de Sacha está situada en la provincia de Cotopaxi, Sierra centro del país, la capital de esta provincia es la ciudad de Latacunga, tiene una importante población indígena, aunque los datos no son coincidentes, se estima que es de alrededor del 30% que pertenecen a la nacionalidad Kichwa y principalmente al pueblo de Panzaleo, su clima es frío y su orografía accidentada, correspondiendo una buena parte a los páramos<sup>84</sup>.

No se han encontrado datos oficiales de su antigüedad, pero legalmente la comunidad se organizó en torno a la Ley de Comunas de 1938, como Cumbijín, que posteriormente se separó en dos: Sacha y Cumbijín. La comunidad está conformada por alrededor de doscientas cincuenta familias, vive de la ganadería y agricultura y en ella conviven tanto indígenas como mestizos. Se habla Castellano y Kichwa.

Comparte con las demás comunidades de la Sierra-Centro, su origen en la hacienda, en este caso la hacienda Cumbijín, donde eran huasipungueros<sup>85</sup>, con las reformas agrarias de 1964-1974 se entregó a los indígenas tierras de las haciendas, generalmente correspondiente a los altos páramos poco propicia para la agricultura, esta tierra fue entregada en forma de minifundios aunque se conservan ciertos espacios de tierra comunitaria, en la que se siembra o se cría ganado, todos los comuneros tienen derecho a las ganancias o a la utilización de esa parte de tierras comunitarias.

---

<sup>83</sup> Bobbio, Norberto. *Tiempo de los derechos...*, op. cit., p. 108

<sup>84</sup> Región montañosa que se ubica entre los 3000 y 5000 metros de altura.

<sup>85</sup> El huasipungo fue una institución económica que permitió la organización de las haciendas y los indios conciertos en ellas. Consistía en la entrega de un pequeño pedazo de tierra para la familia indígena huasipunguera que le permitía un lugar donde vivir y además una pequeña economía de subsistencia.

En cuanto a su organización política, cabe mencionar que tienen un Cabildo elegido anualmente por la Asamblea de comuneros, la forma de decisión es el consenso obtenido después de larguísimas discusiones sobre los temas propuestos, luego de agotarse las argumentaciones se vota, raras veces se acude a la decisión por mayoría. El Cabildo se encarga de aplicar la “justicia indígena” con la presencia de toda la comunidad en la plaza pública. Generalmente consiste en un baño en agua fría con el objeto de limpiar los males de la persona, el “ortigamiento”<sup>86</sup> para “sacar” las malas energías, en los últimos años estos mecanismos han ido incrementándose introduciendo otros no utilizados anteriormente, como los latigazos, encierros, etc.<sup>87</sup>

En esta comunidad se hizo una entrevista a un comunero, esposo de la Presidenta del Cabildo. La idea central era identificar la noción de dignidad.

En cuanto a la comunidad de Ilumán, es una parroquia del cantón Otavalo. Otavalo es la capital de la provincia de Imbabura, en la Sierra norte del país, la ciudad tiene una población principalmente indígena, su principal actividad económica es el comercio y la artesanía textil. Los pueblos indígenas que conviven en este sector son Otavalos, Cayambis y Caranquis<sup>88</sup>, -además de los mestizos-. Respecto a su origen hay una larga discusión, se consideran parte de la nacionalidad Kichwa, pero, estos pueblos estuvieron varios siglos antes de la invasión incaica, incluso hay quienes consideran que tienen una antigüedad de más de 10.000 años, por otro lado, aunque hoy hablan Kichwa fueron los que mayor resistencia ofrecieron a las invasiones incásicas (durante más de 10 años) e incluso se especula respecto a la posible colaboración que tuvieron con los españoles en contra de los incas.

Es importante aclarar que en ese sector los indígenas no eran conciertos en las haciendas, sino que se trataba de indígenas encerrados sobre todo en obrajes, que si bien tenían relación con la hacienda no eran parte de ella y algunos se mantuvieron como comerciantes, incluso en la conquista española. Esto marca de manera muy importante la forma de construcción y reconstrucción de la comunidad.

Al momento, Otavalo cuenta con 157 comunidades, organizadas en Pre-consejos de Cabildos, Cabildos y Consejo de Cabildos. También en esta región las autoridades indígenas están encargadas de resolver los conflictos de la comunidad, cabe anotar, que varias comunidades de Otavalo, al mantenerse al margen de las haciendas desarrollaron con mayor autonomía la vida comunitaria.

En esta comunidad se hizo una entrevista a dos otavalos, ambos ahora viviendo en la ciudad de Otavalo, pero uno de ellos hasta hace poco habitante de la comunidad de Ilumán.

---

<sup>86</sup> Consiste en golpear a la persona desnuda con una planta llamada ortiga, del género urtica, que se caracteriza por causar escozor y ardor en la piel.

<sup>87</sup> No es el espacio para discutir sobre la controversia que en el Ecuador existe sobre este punto, solo cabe mencionar que ha habido un conflicto permanente entre las prácticas de la justicia indígena y la concepción occidental de derechos humanos. Se discute si prácticas como los latigazos o el encierro son tortura.

<sup>88</sup> [http://www.otavalo.gob.ec/web/?page\\_id=698](http://www.otavalo.gob.ec/web/?page_id=698)

#### ***4.1.2. Los derechos humanos y la dignidad en la visión de los indígenas entrevistados***

Como se puede inferir de lo dicho hasta ahora, hay que aclarar en primer lugar el tipo de sujetos al que les corresponde la dignidad. Para los indios andinos, el sujeto humano siempre es uno de carácter colectivo, ya hemos explicado que el sujeto individual no existe, no es nada y menos aún podría tener dignidad; la unidad básica de la sociedad indígena andina no es el individuo, así como tampoco la familia nuclear, es el *ayllu*, una familia ampliada que incluye ascendientes, descendientes y conocidos, a veces incluso trasciende la comunidad, respecto de este grupo se generan una serie de obligaciones a cumplirse. Luego del *ayllu* esta la comunidad, el pueblo y la nacionalidad.

Por otro lado, la subjetividad no corresponde solo a los seres humanos, pues la relacionalidad del *runa* andino lo hace ser en la medida en qué está relacionado con otros, esos otros, por tanto también son, solo en cuánto están relacionados con él. El sujeto es colectivo y subsidiariamente individual, entonces los seres humanos tienen derechos humanos, como colectivo e individuos, sin embargo, en su concepción no son contradictorios.

La diferencia quizás esté en la responsabilidad mayor que tiene el ser humano por eso se constituye en el guardián principal del equilibrio del cosmos que debe cumplir deberes para con el resto.

De ahí que, la madre tierra o allpa-mama, al envolver entre su vientre las semillas, que luego de sus respectivo procesos se constituyen en el alimento de los seres vivos, debe ser cuidada, respetada e igualmente alimentada<sup>89</sup>.

En este punto quizás coincide con Levinas que entiende la dignidad como responsabilidad para con el otro.

En la filosofía occidental moderna el sujeto se utiliza solamente para el ser humano, como “centro gnoseológico”, es decir, el ser humano es constitutivo del sentido, para los andinos, es ante todo relacionalidad, “la identidad antropológica andina; la individualidad (si fuera un valor) sólo se da en sentido derivado y secundario pero de ningún modo como hecho primordial y fundante”<sup>90</sup>.

Ahora bien, para intentar esbozar cómo se entienden las nociones de dignidad y derechos humanos en las comunidades indígenas ecuatorianas hemos realizado varias entrevistas en profundidad con líderes y lideresas indígenas en las comunidades de Ilumán (Otavalo-Imbabura); Cumbijín (Salcedo-Cotopaxi) y Saraguro (Loja-Loja), entre los meses de abril y mayo de 2013, si bien se hicieron apenas 4 entrevistas, esta investigación no pretende ser exhaustiva sino más bien trazar líneas e ideas de cómo profundizar el debate sobre este tema.

---

<sup>89</sup> Vega, Nina Pacari. “Naturaleza y territorio...” op. cit., p. 34

<sup>90</sup> Estermann, Josef. *Filosofía Andina...* op. cit., p. 202

Empezaremos con la noción de derechos humanos, todos los entrevistados asumen que los derechos humanos hay que respetarlos y cumplirlos, una vez hecha esta aseveración se realizan múltiples matices. Así, por ejemplo, el entrevistado de la comunidad de Panzaleo asocia los derechos humanos con el sistema estatal judicial y las autoridades y no con una característica que les corresponda a todos los seres humanos. El entrevistado narraba un ajusticiamiento indígena por el abigeato<sup>91</sup> en la comunidad y, comentaba, que habiendo declarado los acusados ser responsables, la comunidad reunida en Asamblea, le impuso el castigo que consistió en bañarlos en agua fría, “ortigarlos” y latigarlos (todo esto se realizó en presencia de la comunidad); después de ello, se obligó a pagar el costo de todo el ganado robado desde hace cinco años restituyendo a sus víctimas todo lo perdido. La preocupación en torno a los derechos humanos se manifestó en dos momentos, el primero como las posibles represalias jurídicas que tomarían en contra los dirigentes que imponían el castigo<sup>92</sup> (en este caso mujeres) y, en segundo lugar, la vida de las personas que estaban siendo castigadas. La asociación principal de los derechos humanos es con la justicia estatal<sup>93</sup>.

En la entrevista a los dirigentes otavalos, un hombre y una mujer, los derechos humanos se veían en sí como algo positivo, sin embargo no eran considerados innatos del ser humano sino el producto de las luchas sociales, algo que había que ganárselo de manera colectiva. Ahí resalta un punto importante, la dignidad se la gana con el actuar, sobre todo en la acción por conseguir justicia, equilibrio, armonía y reducir el sufrimiento propio y ajeno, se reconocen los derechos humanos como algo que puede ser apropiado y llenado de contenido desde la propia comunidad.

Para el dirigente de la comunidad de Saraguro en cambio, también reconociendo la importancia y lo positivo de los derechos humanos, lo más trascendente es el posible conflicto que se genera por la falta de comprensión del mundo indígena desde los mestizos, por ejemplo refería la noción de tortura, decía que se quiere aplicar ese concepto sin considerar que para los indígenas cuando se juzga a alguien, el castigo no tiene como fin infligir pena sino “restituir el equilibrio y armonía dañadas en la comunidad”, es una “purificación” una “medicina”<sup>94</sup>.

En este punto cabe nuevamente una cita de Nina Pacari Vega, para quién, la ruptura de esos valores de armonía y equilibrio se traduce en violaciones a los derechos humanos, sean individuales o colectivos<sup>95</sup>.

En cuanto a la noción de dignidad la situación es un poco diferente, todos los entrevistados encuentran, en sus propios espacios una noción parecida, aunque no hay un término específico para designarla en Kichwa podría encontrarse alguna noción parecida.

---

<sup>91</sup> El delito de abigeato es considerado muy grave en las comunidades de la sierra, porque la mayoría se dedica a la ganadería a pequeña escala.

<sup>92</sup> Hay que hacer una aclaración sobre el castigo, no es una pena en sí y por sí sino que tiene el fin de “enderezar” la vida de la persona que ha cometido la falta

<sup>93</sup> Entrevista 2

<sup>94</sup> Entrevista 1

<sup>95</sup> Vega, Nina Pacari. “Naturaleza y territorio...”, op. cit., p.32

En el caso del dirigente otavalo, asociaba directamente la dignidad con la identidad colectiva, con el valor de pertenecer o ser parte de algo, más allá del individuo, más allá de la familia nuclear y más allá inclusive de la pertenencia antropológica. Los términos en los que él encontraba esta condensación es en *runa pacha mari cani* o *runa pacha canqui*, esta compleja frase no tiene traducción al castellano, pero según la explicación del dirigente implica la importancia del runa en el colectivo.

Explica:

El termino de *runa pacha* es mucho más allá de las fronteras culturales, el ser *runa*, el (ser) *pacha* es espacio tiempo, que no se puede medir, (...) entonces significa de que el término *runa pacha cani* o *runa pacha canqui* significa que va más allá de que soy José Luis, (...) quiera o no, somos. Con mucha más razón *pacha*, de ser dónde que lleguemos o dónde que seamos somos de ese espacio.

No hay una traducción, o sea, decir espacio es corto, decir tiempo es corto, yo lo hago espacio y tiempo en dos palabras, *runa pacha mari cani*. Por eso, creo que el *runa pacha* es el término, (par) a mí es una “monstruosidad” para entender, o sea no tengo palabras.

El *runa* en términos académicos es el ser humano, no solo el indígena, pero es el *pacha* el que le complementa.

El *runa pacha* es el ser humano situado, pero no solamente en una comunidad sino en el cosmos mismo, tiene sentido en cuanto relacionado con todo lo que le rodea. La dignidad del ser en el mundo indígena es estar relacionado con el todo, ser parte del todo.

Para el caso de la comunidad de panzaleo, la cuestión es un poco distinta, la dignidad tiene que ver más con la comunidad y sus luchas, sus logros en acceso a la tierra, en educación, en autonomía para decidir sobre su destino, etc., aunque mantiene el vínculo con la identidad en este caso, esa identidad es de resistencia y de lucha, ese aspecto también está presente en los otavalo, quizás con la diferencia de que los indígenas otavaleños la fuerza de la hacienda fue menos brutal que en la Sierra centro. Precisamente en las haciendas se produce la mayor resistencia, los conflictos y donde surgen las organizaciones indígenas más reivindicativas, podríamos decir con claridad que allí nace el movimiento indígena moderno.

Parece bastante claro porque en panzaleo la identidad tiene que ver con la lucha, la resistencia y el conflicto. La dignidad aquí es algo ganado por lo que hay que luchar y una vez conseguido es necesario mantener.

Los conceptos de dignidad y derechos poseen significados distintos en culturas no occidentales, así para el pueblo Otavalo la palabra dignidad está más asociada a la identidad propia, pero esa dignidad depende de la actuación conforme a la identidad; para los pueblos Panzaleo la palabra dignidad tiene que ver con la rebeldía, pero lo interesante es que para ambos es la razón de los derechos.

## A manera de conclusión

En el Ecuador la construcción identitaria nacional estuvo basada en la exclusión y la jerarquía y se hizo de espaldas a las culturas y forma de vida de los habitantes anteriores a la invasión española, los que luego pasaron a ser los olvidados o simplemente “superados” con la modernización. Como bien lo señala Catherine Walsh esto tiene que ver con la relación de colonialidad basada en la valoración solo de algunos grupos y con la formación de la nación monocultural que busca un modelo civilizatorio en Europa<sup>96</sup>.

Al mismo tiempo, la conformación constitucional actual es un primer intento serio y comprometido por incorporar la cosmogonía andina en los principios que conforman el Estado ecuatoriano. Con ese afán una de las cuestiones más relevantes fue el reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano, al respecto Julio Cesar llama la atención sobre los siguientes puntos: en primer lugar nos hace notar que la reivindicación de la plurinacionalidad del Estado es el resultado de una larga lucha de los pueblos y nacionalidades, en segundo lugar plantea la inclusión en la Constitución de una pluralidad de conceptos sobre nacionalidad que integra su dimensión jurídica, política y cultural, en tercer lugar deja clara la deuda que todavía mantiene la sociedad ecuatoriana con las nacionalidades y pueblos indígenas en cuanto a la participación en el ejercicio del poder<sup>97</sup>.

Ahora bien, llevar a la práctica los derechos reconocidos a las comunidades, pueblos y nacionalidades, requiere un esfuerzo proyectivo y de largo aliento, se trata de una reconceptualización de la estructura misma del Estado y de la normativa. En este sentido, es vital la reconstrucción de la idea de derechos humanos desde una visión intercultural. Son construcciones que exigen la concurrencia de distintos saberes y conocimientos, pueden aportar en él la racionalidad occidental como la de los pueblos originarios, la de las mayorías como las de las minorías, pero sobre todo es primordial la voz de los grupos que por largo tiempo fueron olvidados; se debe pasar por la valoración de formas distintas de pensar y sentir el mundo. Por ser un asunto que irá formando sus contornos conforme avance la interpretación y aplicación intercultural de la Constitución.

Con esa finalidad en mente pensamos que es importante avanzar en algunas ideas en torno a cómo iniciar ese proceso.

En primer lugar hay que decir que la larga tradición de fundamentar a los derechos humanos en la dignidad de la persona individual, entendida ésta como dato de la naturaleza biológica o racional del ser humano, no puede ser dejada simplemente de lado debe formar parte del debate, pero no desde el supuesto de que constituye un valor universal compartido por todos, sino desde la conciencia de que se trata de un valor de

---

<sup>96</sup> Catherine Walsh: “Estado plurinacional e interculturalidad” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.): *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009, pp. 163 y 164.

<sup>97</sup> Julio Cesar Trujillo: “El Ecuador como Estado plurinacional” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.): *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009, pp. 63-79

una cultura específica, temporal y espacialmente situada que se ha difundido a casi todo el planeta y ha sido más o menos impuesta incluso con violencia.

En segundo lugar consideramos que la racionalidad si debe tener un contenido material, precisamente la responsabilidad por el otro, ya sea entendido como aquello que no es conocido o inaprehensible –en Levinas- o como lo complementario, lo demás –para los indígenas-.

En tercer lugar, no es suficiente ese contenido material, es necesario un método que facilite la comunicación, ese debe ser el diálogo en condiciones de igualdad, en el que cada participante colectivo o individuo puedan participar sin coacción en aras del consenso a obtenerse por la fuerza de los argumentos.

La complejidad del tema propuesto deja muchos espacios grises que todavía hay que resolver pero se plantean como un reto interesante tanto teóricamente como éticamente. Los ecuatorianos debemos las transformaciones más trascendentales de nuestro país a los indígenas, sus movimientos y su cultura, es nuestra responsabilidad ocuparnos de este asunto por una cuestión mínima de reciprocidad.

## BIBLIOGRAFÍA

Barraca Mairal, Javier. *Emmanuel Levinas y la Dignidad Humana, a la luz del acontecimiento antropológico* en [www.redalyc.org/articulo.oa?id=93412617005#](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93412617005#) (visitado el 10-06-2013)

Bobbio, Norberto. *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Sistema, 1991

Castro Cid De, Benito. “El fundamento de los derechos humanos. Reflexiones Incidentales”, en Muguerza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989

Chisaguano, Silverio. *La población indígena en el Ecuador*, Quito, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2006

Cortina, Adela. “Pragmática formal y Derechos Humanos”, en Muguerza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989

Ferrajoli, Luigi. *Diritti Fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma, Editori Laterza, 2002

Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós-Ibérica, Barcelona, 1999

Gimbernat, José. “Consideraciones histórico-argumentativas para la fundamentación ética de los Derechos Humanos”, en Muguerza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989

Guerrero, Andrés. “Una imagen ventrílocua”. El discurso liberal de la <desgraciada raza indígena> a fines del siglo XIX” en Muratorio Blanca (Ed). *Imágenes e imagineros. Representaciones de los Indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Quito, Flacso, 1994

Guisán, Esperanza. “Una justificación utilitarista de los Derechos Humanos” en Muguerza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989

Habermas, Jürgen. *Facticidad y Validez*, Madrid, Editorial Trotta, 2000

- Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*, TI, México, Taurus, 2002
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969
- Estermann, Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya Yala, 1998
- Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós-ICE-UAB, 1993
- Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar e otros*, Valencia, Pre-textos, 2001
- Peces Barba, Gregorio. “Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de Moral y Derecho”, en Muguerza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989
- Traverso Yopez, Martha. *La identidad nacional en Ecuador. Un acercamiento sicosocial a la construcción nacional*, Quito, Abya Yala, 1998
- Trujillo, Julio César. “El Ecuador como Estado plurinacional” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.): *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009
- Vega, Nina Pacari. “Naturaleza y Territorio dese la mirada de los pueblos indígenas” en Acosta, Alberto, et. al. *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya Yala, 2009
- Villoro, Luis. “Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdez” en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/sobre-relativismo-cultural-y-universalismo-tico-en-torno-a-ideas-de-ernesto-garzn->, (visitado 5/05/2013)
- Walsh, Catherine: “Estado plurinacional e interculturalidad” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.): *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009
- [http://www.otavalo.gob.ec/web/?page\\_id=698](http://www.otavalo.gob.ec/web/?page_id=698)  
<http://lema.rae.es/drae/?val=digno>